صدر الدين محمد الشيرازي

مجموعة الرسائل الفلسفية

المجلد الأول

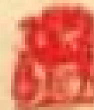
اتصاف الماهية بالوجود، التشخص، سريان الوجود

أجوبة المسائل، شواهد الربوبية، المزاج

منشورات الجمل

صدر الدين محمد الشيرازي
مجموعة الرسائل الفلسفية

I

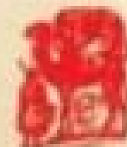


هذا الكتاب

لا معنى لكون الشيء موجوداً في ظرف إلّا اتّصافه به في ذلك الظرف لا في ظرف آخر، كما لا معنى لكون «زيد أبيض» في الخارج إلّا ثبوت البياض له واتّصافه به في الخارج لا في ظرف آخر. وهل ذلك إلّا كما يقال: إنّ معنى «زيد أبيض» في الخارج أنّه متّصف بالبياض في العقل؟

ومنهم من قال: إنّ ثبوت الوجود الخارجيّ للماهيّة متفرّع على وجودها في الذهن، لا على وجودها في الخارج. فالقضيّة «زيد موجود» وإن كانت خارجية، إلّا أنّ اتّصاف موضوعها بالوجود وثبوته له متفرّع على وجود المثبت له ـ أعني الماهيّة ـ في ظرف آخر كالذهن، لئلّا يلزم الاستثناء في القاعدة الكلّيّة.





صدر الدين محمد الشيرازي

مجموعة الرسائل الفلسفية

المجلد الثاني

وهو يشمل

حشر الأشياء، الحشرية، خلق الأعمال،
القضاء والقدر، المعاد الجسماني

منشورات الجمل

صدر الدين محمد الشيرازي
مجموعة الرسائل الفلسفية

II

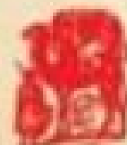


هذا الكتاب

لا معنى لكون الشيء موجوداً في ظرف إلّا اتّصافه به في ذلك الظرف لا في ظرف آخر؛ كما لا معنى لكون «زيد أبيض» في الخارج إلّا ثبوت البياض له واتّصافه به في الخارج لا في ظرف آخر. وهل ذلك إلّا كما يقال: إنّ معنى «زيد أبيض» في الخارج أنّه متّصف بالبياض في العقل؟

ومنهم من قال: إنّ ثبوت الوجود الخارجيّ للماهيّة متفرّع على وجودها في الذهن، لا على وجودها في الخارج. فقضيّة «زيد موجود» وإن كانت خارجية، إلّا أنّ اتّصاف موضوعها بالوجود وثبوته له متفرّع على وجود المثبت له ـ أعني الماهيّة ـ في ظرف آخر كالذهن، لئلّا يلزم الاستثناء في القاعدة الكلّيّة.





صدر الدين محمد الشيرازي

مجموعة الرسائل الفلسفية

المجلد الثالث

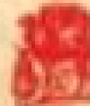
إكسير العارفين في معرفة طريق الحق واليقين،
الواردات القلبية في معرفة الربوبية

منشورات الجمل

صدر الدين محمد الشيرازي

مجموعة الرسائل الفلسفية

III

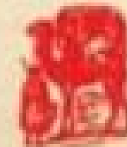


هذا الكتاب

لا معنى لكون الشيء موجوداً في ظرف إلّا اتّصافه به في ذلك الظرف لا في ظرف آخر؛ كما لا معنى لكون «زيد أبيض» في الخارج إلّا ثبوت البياض له واتّصافه به في الخارج لا في ظرف آخر. وهل ذلك إلّا كما يقال: إنّ معنى «زيد أبيض» في الخارج أنّه متّصف بالبياض في العقل؟

ومنهم من قال: إنّ ثبوت الوجود الخارجيّ للماهيّة متفرّع على وجودها في الذهن، لا على وجودها في الخارج. فقضيّة «زيد موجود» وإن كانت خارجية، إلّا أنّ اتّصاف موضوعها بالوجود وثبوته له متفرّع على وجود المثبت له ـ أعني الماهيّة ـ في ظرف آخر كالذهن، لئلّا يلزم الاستثناء في القاعدة الكلّيّة.





صدر الدين محمد الشيرازي

مجموعة الرسائل الفلسفية

المجلد الرابع

الحكمة العرشية، المسائل القدسية، المشاعر،

منشورات الجمل

صدر الدين محمد الشيرازي

مجموعة الرسائل الفلسفية

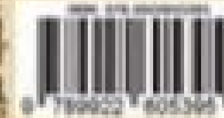
IV

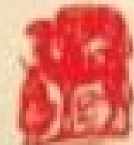


هذا الكتاب

لا معنى لكون الشيء موجوداً في ظرف إلّا اتّصافه به في ذلك الظرف لا في ظرف آخر، كما لا معنى لكون «زيد أبيض» في الخارج إلّا ثبوت البياض له واتّصافه به في الخارج لا في ظرف آخر. وهل ذلك إلّا كما يقال: إنّ معنى «زيد أبيض» في الخارج أنّه متّصف بالبياض في العقل؟

ومنهم من قال: إنّ ثبوت الوجود الخارجيّ للماهيّة متفرّع على وجودها في الذهن، لا على وجودها في الخارج. فالقضيّة «زيد موجود» وإن كانت خارجية، إلّا أنّ اتّصاف موضوعها بالوجود وثبوته له متفرّع على وجود المثبت له ـ أعني الماهيّة ـ في ظرف آخر كالذهن، لئلّا يلزم الاستثناء في القاعدة الكلّيّة.





صدر الدين محمد الشيرازي: مجموعة الرسائل الفلسفية

صدر الدين محمد الشيرازي
ملا صدرا
(٩٨٠ ـ ١٠٥٠هـ) (١٥٧٢ ـ ١٦٤٠م)

مجموعة الرسائل الفلسفية

المجلد الأول

اتصاف الماهية بالوجود، التشخص، سريان الوجود
أجوبة المسائل، شواهد الربوبية، المزاج

تحقيق وتقديم:
الدكتور سيد محمود يوسف ثاني
الدكتور حامد ناجي أصفهاني

ترجمة المقدمات والتعليقات عن الفارسية:
غسان حمدان

منشورات الجمل

صدر الدين محمد الشيرازي، مجموعة الرسائل الفلسفية، المجلد الأول، تحقيق وتقديم:
الدكتور سيد محمود يوسف ثاني الدكتور حامد ناجي أصفهاني، ترجمة المقدمات والتعليقات عن
الفارسية: غسان حمدان، الطبعة الأولى

تلفون وفاكس: ٠٠٩٦١ ١ ٣٥٣٣٠٤
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Postfach 1127. 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

اتصاف الماهية بالوجود

المقدمة

إحدى البحوث الموسعة والمفصلة في تاريخ الكلام والفلسفة الإسلامية هي مسألة الاشتراالمعنوي أو اللفظي للوجود والتي تم تقديمها في البدء باعتبارها مسألة كلامية ومن ثم أُدخلت إلى الفلسفة لاحقاً؛ وبما أن الوجود بوصفه المفهوم الأكثر شيوعاً أو أحد المفاهيم الأكثر شيوعاً يمكن حمله سواء على الواجب أو الممكن ويمكنه أن يكون محمولاً بشكل متساوٍ على الأمرين في قالب اللفظ، فإن ذلك جعل المتكلمين يتساءلون هل هذا المحمول في الحمل يعطي نفس المعنى في الواجب والممكن، أم أن له معنى خاص في أي منها، وإن ليس هناك أي اشتراك معنوي بينهما؟

وقد ظن البعض أن الوحدة المعنوية للوجود تستوجب إثبات الشراكة بين الواجب والممكن، وتعارض مكانة العزة والعظمة الإلهية؛ ولذلك فهم ينفون الاشتراك المعنوي للوجود، ويعتبرون الوجود في أي شيء بمعنى الشيء بحد ذاته.

ومن يعد الوجود اشتراكاً معنوياً، وإن الماهية تختلف عن الوجود فعليه أن يوضح لنا ما ظروف وموطن هذا التمايز والزيادة، وهل أنهما يرتبطان بعالم العين والعالم الخارجي، أو عالم الذهن؟

ومن هنا ظهرت مسألة زيادة الوجود على الماهية أو عدم زيادته. ومن يعتبر الوجود كالماهية تماماً من حيث المعنى فإنه بالتأكيد ينكر زيادة الوجود على الماهية، وينفي هذا المبحث من أساسه أصلاً. وفي المقابل يميل القائلون بالاشتراك المعنوي للوجود بأن زيادة الوجود على الماهية وتمايزهما عن البعض أمران ذهنيان، ولا يمتان بصلة إلى العالم الخارجي؛ لأن في الخارج لا يحمل

أي شيء أكثر من هوية واحدة، وإن تمايز مصطلحي الوجود والماهية يعود إلى عالم الذهن والفكر.

والذين يعتبرون الوجود في كل شيء كالشيء نفسه من ناحية المفهوم، يتمسكون بأدلة لإثبات رأيهم حيث يعد الاهتمام بها ضرورياً من أجل فهم كيفية تقديم مسألة «اتصاف الماهية بالوجود» بوصفها مسألة فلسفية. وقد شرح التفتازاني في «شرح المقاصد» أهم هذه الأدلة ضمن دليلين، وهما كالآتي:

١) إن كان الوجود يعارض الماهية ويختلف عنها، وإن كانت الماهية تأتي في مقام المعروض والموصوف، فإن الماهية ـ وهي معروض ـ ستكون إما الموجود أو المعدوم: إن كانت هي المعدوم فينبغي على الوصف والمحمول ـ أي الوجود ذاته ـ أن يقوم على الأمر المعدوم؛ وهذا أمر غير ممكن. وإن كانت هي الموجود فعلينا أن نتساءل كيف للماهية أن تكون موجودة قبل عروض الوجود؛ وإن أصبحت موجودة بسبب هذا الوجود فمن الضروري تقدّم الشيء على النفس. وإن أصبحت موجودة بسبب وجود آخر فهي تستلزم التسلسل الباطل. إذن، فمن غير الممكن أن تكون الماهية، بوصفها أمراً متمايزاً عن الوجود، أن تتصف بالموجودية.

٢) إن الوجود ذاته لا يمكن أن يكون متصفاً بالموجودية، لأن حمل الموجود على الوجود يستلزم أن يكون الوجود موجوداً بوصفه المعروض والموصوف قبل هذا الحمل. وعند ذلك نتساءل هل هذا الوجود كان موجوداً قبل هذا الحمل والاتصاف أم كان معدوماً؟ ومرةً أخرى تظهر هنا هذه الإشكالات إياها التي رأيناها في حمل الموجود على الماهية. إذن، يجب أن نستنتج أن عروض الوجود على الماهية واتصاف الماهية بالوجود أمر غير ممكن وبالتالي فإن تمايزهما عن بعضهما مستحيل ولا يمكن تحققه[1].

وعلى هذا الأساس يعترف منكرو الاشتراك المعنوي للوجود بالاشتراك اللفظي للوجود وذلك من أجل تجنب هذه المحاذير والتي تبدو عصية على الحل

---

(١) التفتازاني، شرح المقاصد، جلد ١، صفحة ٣٢٢ ـ ٣٢٤.

ـ ويعتبرونها في أي ماهية بمعنى الماهية ذاتها. ومن جهة أخرى فمن لا يؤمن بهذا الرأي ينفي كلام الفئة الأولى بأدلة أخرى تطرح في مبحث زيادة الوجود على الماهية، وضمن إجابتهم على إشكالاتهم يربطون آرائهم بالأدلة والبراهين، أهمها كما يلي:

١) إن كان الوجود كالماهية أو جزءاً منها، فسيكون ذاتيتها، وذاتية الماهية لا يمكن سلبها منها؛ في حين أننا نرى أنه يمكن سلب الوجود من الماهيات.

٢) إن كان الوجود كالماهية أو جزءاً منها، فإن تصور أي ماهية يكفي من أجل إثبات وجودها، وإن إثبات الوجود لأي ماهية لا يحتاج إلى أي دليل. في حين أن الأمر ليس على هذا المنوال، وإن وجود الماهية ليس بديهياً بل يحتاج إلى تقديم برهان.

٣) إن كان الوجود كالماهية أو جزءاً منها، فمهما تصورنا الماهية فإن الوجود يتبادر إلى الذهن من تلقاء ذاته أيضاً، وكأن تصور الوجود غير قابل للتفكيك عن تصور الماهية. في حين أننا في بعض الاحيان نتصور الماهية، وفي الوقت نفسه نغفل عن وجودها أو عدم وجودها.

لذلك يمكننا أن نقول إن مسألة كيفية اتصاف الماهية بالوجود طرحت لأول مرة في ذيل مسألة زيادة الوجود على الماهية، وإن إمكانية أو عدم إمكانية هكذا زيادة[١] جاءت أساساً بصفة شبهة إزاء الرأي القائل بزيادة الوجود؛ وبما أن الرأي القائل بزيادة الوجود على الماهية هو في مقام التصور والذهن وله ارتباط وثيق بمسألة أصالة الوجود أو الماهية، فإنه سوف يطرح ضمن المباحث المتعلقة بمسألة زيادة الوجود على الماهية بشكل تدريجي، وفي حال إثبات أصالة كل واحد منها فإننا نواجه هذا السؤال بأنه كيف يكون اتصاف الماهية بالوجود وبأي طريق يمكن أن نجمعه بالقاعدة المعروفة بالفرعية.

---

(١) قدّم خواجه نصيرالدين الطوسي في نص التجريد، مسألة اتصاف الماهية بالوجود في ذيل المسائل المتعلقة بالوجود والعدم، وبعد مسألة تصور العدم وقبل مسألة انقسام الوجود بالمالذات وبالماعرض وتحت عنوان المسائل المتعلقة بالعرض.

وتُعد القاعدة القائلة بأن ثبوت أي شيء من أجل شيء آخر متفرع على وجود سابق مثبت له قاعدة شائعة ومقبولة؛ وبناءً على هذه القاعدة، فإن الموضوع أو المثبت له يجب أن يكون لهما وجود وثبوت دائماً قبل حمل الوصف والمحمول عليه، حتى يتمكن من الاستقرار في مكانة موضوع القضية. من الواضح أن هذا الأمر على الطريقة الأولى صحيح أو صادق في القضايا التي يكون فيها الموجود المحمول وماهية الموضوع، لأنه إن عُدمت الماهية قبل حمل الوجود عليها ويتم حمل الموجود على المعدوم فإن ذلك يستلزم اجتماع النقيضين؛ وإن كانت الماهية موجودة قبل الوجود عليها فإنه يستلزم أحد المحاذير: إما أن تكون الماهية موجودة بوجودين ـ أحدهما قبل حمل الموجود والآخر بعد حمله أو أن تكون الماهية موجودة مرتين بوجود واحد، أو أن يكون الحمل هراءً وعبثاً، لأنه إذا تم حمل ماهية الموجود عليها وتم اعتبار الوجود في الماهية ذاتها أيضاً، فإن حمل الموجود عليها يعني أن يقال: إن ماهية الموجود، موجودة ومن الواضح عبثية هكذا حمل. إضافة إلى ذلك، إن كان الوجود السابق واللاحق هما الأمر نفسه، فإن لزومه هو تقدّم الشيء على نفسه؛ وإن لم يكونا الأمر ذاته عند ذلك يجرنا السؤال من الوجود السابق إياه إلى تسلسل المحال. إذاً، يبدو أن حمل الوجود على الماهية يواجه محاذير ولذلك يجب مراجعة وتدقيق إحدى الأصول الموضوعة للبحث من أجل محوها حتى يسهل حمل كهذا.

إن رسالة اتصاف الماهية بالوجود كما يبدو من عنوانها تتعلق بكيفية حمل الوجود على الماهية وكيفية اتصاف الماهية بالوجود، وإن الآراء المختلفة المطروحة في بابها والاشكالات الواردة عليها والحلول المفترضة من قبل مؤلف الرسالة هي لتذليل العقبات[1].

---

(١) بحث صدر المتالهين في أسفاره و آثاره الأخرى قضية كيفية اتصاف الماهية بالوجود ضمن بعض القضايا:

الف) في ذيل الأدلة المتعلقة بأصالة الوجود، وأنه إذا كانت الأصالة مع الوجود فكيف يمكن ان تكون الماهية معروضة الوجود في المرحلة السابقة، في حين أنه يجب أن يكون=

وفي هذه الرسالة وبعد طرح أصل المشكلة والمسألة والإشارة إلى اضطراب وتحير الآراء والأفكار من أجل حلها يشرح صدر المتألهين الأجوبة المقدمة من قبل الفلاسفة والمتفكرين في سبعة أدلة، حيث ينقد ويجرح بعضها بعد طرحها، ويكتفي بتقديم بعض الأدلة فقط ولم يتكلم عن الجرح والتعديل بل أنه يكمل الأدلة الأخرى ويتممها بإضافات من قبله.

قلنا إنه من أجل حل مسألة كيفية اتصاف الماهية بالوجود والمحاذير الموجودة في مسألة الاتصاف، قد نضطر إلى الاستغناء عن بعض الأصول الموضوعة المطروحة حوله، بحيث قامت فئة بإعادة مراجعة وتقييم القاعدة الفرعية ويقولون بالاستثناء فيها وإن هذه القاعدة تنطبق على كل الأحكام والقضايا ويجب أن تكون في جميع الأماكن والحمول المثبت لها مقدمة على

= الموصوف والمعروف موجودين قبل الوصف والعارض. (الفصلان الرابع والسابع للمرحلة الأولى من الأسفار).

ب) في ذيل مبحث العينية الخارجية للوجود والماهية الممكنة، وبم تتعلق موجودية الأشياء. (الفصل الثاني والعشرون من المرحلة الثانية للأسفار).

ج) ضمن رد أدلة القائلين بأن أثر علّة «صيرورة الماهية موجودة». (الفصل الثالث للمرحلة الثانية للأسفار).

د) ضمن مبحث عن إثبات وحدة الواجب. (الفصل السابع من الموقف الأول للإلهيات بالمعنى الأخص بالأسفار).

ه) في كتاب المشاعر، تم اختصاص المشعر الخامس بمسألة الاتصاف.

و) في كتاب الشواهد الربوبية خص الشاهد الثامن من المشهد الأول بمسألة الاتصاف.

ز) في المسائل القدسية طرحت مسألة اتصاف الماهية بالوجود في فصل مستقل. (انظر كتاب الرسائل الفلسفية، صفحة ١٨ ـ ١٧).

في شرح المواقف وشرح المقاصد طرحت مسألة الاتصاف في هامش مسألة الزيادة. طرح الحكيم السبزواري في شرح المنظومة مسألة الاتصاف في هامش بحث الحمل من مبحثي الوحدة والكثرة، وفي الحقيقة أخرج البحث من مكانه الطبيعي. (انظر كتاب شرح المواقف، النص للقاضي عضدالدين إيجي، الشرح من مير سيد شريف الجرجاني، ٨ أجزاء في أربعة مجلدات، جزء ٢ صفحة ١٥١ ـ ١٦٥؛ وشرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، جزء ١، ص ٢٣٢ ـ ٣٢٤؛ وشرح المنظومة، قسم الحكمة، الحاج الملا هادي السبزواري، ج ١، صفحة ٣٩٤ ـ ٣٩٧).

الثابت الموجود باستثناء حمل الوجود على الماهية حيث لا يطبق هناك ضرورة كهذه، ويمكن للموضوع أو المثبت له أن يكون موجوداً بعد حمل الوجود عليه، وهذا هو الاستثناء الوحيد في القاعدة المذكورة. وينسب هذا الكلام إلى الإمام الرازي والذي يقول بحركة الاستثاء للقاعدة المذكورة من أجل الجمع بين قضيتي الهلية البسيطة والقاعدة الفرعية[1].

وفئة أخرى لما رأت أن الوجود في الخارج لا يعارض الماهية تصورت أنه في القضايا التي تثبت فيها الوجود حسب الخارج للماهية، أن هذا الأمر لا يصدق في الخارج وإن اتصاف الماهية بالوجود الخارجي يحصل في ظرف الذهن. وعلى هذا المنوال تعني قضية «زيد في الخارج أبيض» أن زيد في العقل متصف بالبياض. ولكن كما يبدو فإن هذا التحليل يعارض النص ومضمون القضية وينفيهما؛ إذ في الحقيقة تعتبر هذه الفئة «مطابق ومصداق القضية» بعيدتين عن عالم الخارج تماماً، وتنقلهما بالكامل إلى عالم الذهن والإدراك؛ وهكذا اجتنبت هذه الفئة محذور التقدم الخارجي المثبت له على الثابت أو المحمول، ولكنها في الوقت نفسه وقعت في محذور آخر وهو تكذيب جميع القضايا الخارجية.

والرأي الآخر في تحليل كيفية اتصاف الماهية بالوجود هو أن يقال إن ثبوت الوجود الخارجي للماهية يتفرع على وجوده الذهني وليس على وجوده الخارجي.

---

(١) يقول الحكيم السبزواري في شرح منظومة الحكمة في توضيح هذا «المصراع» «أو خصصت عقلية الأحكام»: «والمخصص هو الإمام». ويحيلنا محقق الكتاب أي السيد مسعود طالبي مصدر كلام الإمام إلى كتاب المباحث المشرقية (وتصحيح محمد المعتصم بالله البغدادي، طباعة بيروت، ج ١، صفحة ١٦٤) ولكن عند المراجعة لم تتم مشاهدة شيء كهذا، حيث راجعنا الفصول السابقة واللاحقة أيضاً ولم نر كلاماً مثل هذا. ويكتفي صدر المتألهين في أعماله الأخرى وكذلك الملا عبد الرزاق اللاهيجي في «الشوارق» بذكر الرأي من دون ذكر اسم. (انظر كتاب شوارق الالهام، ج ١، صفحة ١٣٢). ولكن للإمام الرازي كلام في المباحث فيه صراحة على الصدق العام للقاعدة الفرعية بحيث يقول: «إثبات الصفة للشيء معناه حصول الصفة للموصوف، وحصول الشيء فرع على حصول ذلك الشيء في نفسه» (المباحث، ج ١، صفحة ٤١).

لذلك ومن أجل أن تكون الماهية متصفة في الوجود بالخارج يجب أن تكون موجودة مسبقاً في عالم الذهن والإدراك ومن ثم تتصف بهذا الوصف.

وعلى هذا النحو تبقي القضية الفرعية في مكانها وأيضاً مسألة حمل الوجود على الماهية في الخارج صحيحة، كما أنه ليس ضرورياً وجود استثناء في القاعدة الفرعية، ولن نضطر أيضاً إلى اعتبار حمل الوجود على الماهية في الخارج بمعني اتصاف الذهني للماهية في الوجود، كما ينتهي به الكلام السابق[١].

ولكن من الجلي أن هذا السؤال يصح على التقدم الذهني للماهية ويمكن التساؤل هل أن الماهية الموجودة في ذهن المتصف كان لها وجود قبل هذا الاتصاف أم لا؟ ومرة أخرى تعود الإشكالات السابقة إياها.

وفي سياق حل هذه المشكلات هناك فئة أخرى تنفي القاعدة الفرعية ولزوم التقدم الوجودي المثبت له على الثابت بشكل قاطع، بل حولتها إلى الاستلزام؛ ومن الجلي أن الاستلزام يوافق المعية ولا يلازم التقدم. والقائل بهذا الكلام هو الدواني الذي أصر على رأيه إلى الحد الذي احتمل فيه أن كلام خواجه نصير الدين الطوسي في نص التجريد يوافق رأيه القائل بأن «**إثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها**» وأنه يستند على هذا الأمر. كما أنه يقول بتبديل الفرعية بالالتزام:

لعل ذلك من المصنف إشارة إلى ما أشرنا إليه سابقاً من أن ثبوت الشيء للشيء لا يجب تأخره من ثبوته في نفسه وإن استلزم ثبوته في نفسه أو كان عين ثبوته في نفسه[٢].

وضمن تغييره القاعدة الفرعية إلى الاستلزام، كان الدواني يأخذ بعين الاعتبار أن اتصاف أي شيء بشيء آخر يشترط على ألا يكون الموصوف ممتزجاً بصفة،

---

(١) وقد جاء هذا الرأي وجوابه في كلام الدواني بناءً على نقل صدر المتألهين في الجزء السادس من الأسفار، صفحة ٦٤.

(٢) شرح تجريد العقائد، علاء الدين القوشجي، حاشية الدواني، صفحة ٥٩.

أن الماهية في الخارج تمتزج بالوجود الخارجي وفي الذهن مع الوجود الذهني من دون أي شك. ومن أجل شرح هذا الأمر يقول إنه يمكن للقوة التجريدية للعقل والإدراك أن تهتم بالماهية بشكل مجرد وبعيداً عن جميع الأوصاف والعوارض وإن يتصفها بصفة الوجود. لذا قام الدواني بحل المسألة عن طريق التخلي عن القاعدة الفرعية وتغييرها إلى قاعدة أخرى[1]؛ ولكن من الواضح أن بداهة القاعدة الفرعية وصحتها لا يمكن إنكارهما، كما أنه لا يمكن تحويلهما إلى الاستلزام أو الاستدعاء.

تعتقد فئة أن أصلاً ما من شخص حقيقي للوجود في الخارج، وبناءً على ذلك تتصف الماهية به، بل يتحقق اتصاف الماهية بالوجود بانتزاع وتجريد الذهن. لأنه ما مِن حقيقة خارجية للوجود وهو من المفاهيم الانتزاعية، إلا أن هذا التحليل ناقص بدوره لأن لزوم التقدم الوجودي للمثبت له على الثابت لا يتزعزع ويبقى كما كان. ويمكن تكرار هذا السؤال في ظرف الذهن. وقد ظنت هذه الفئة أنه مع انتقال الاتصاف من الخارج إلى الذهن سوف ينهي المشكلة. وإضافة إلى أنه يمكن إظهار المسألة «أصالة الوجود» الأصولية وحقيقة امتلاكها بل اعتبارها عين الحقيقة.

وقد تمسك القائلون بهذا الرأي بقاعدة لغوية من أجل إثبات ادعاءهم، وفي الحقيقة أنهم لجأوا إلى البرهنة اللغوية الأساسية، وهذه القاعدة اللغوية ليست أكثر من تحليل للكلمات المشتقة في اللغة. وحسب تصور هؤلاء فإن صدق لفظ مشتق على موضوع يعني اتحاد الموصوف والموضوع بمفهوم اللفظ المشتق إياه تحديداً؛ وليس أن تكون حقيقة مبدأ الاشتقاق موجودة في الصفة وإن تستند عليه.

إحدى المباحث المطروحة في الفلسفة وعلم الأصول هي أنه هل صدق المشتقات على الموصوفات والمعروضات يستلزم أن يكون مبدأ الاشتقاق

---

(١) شرح الدواني هذه القاعدة في مكانٍ آخر على هذا النحو: «ثبوت الشيء للشيء نفسه يستدعي ثبوت المثبت له». (المرجع ذاته، صفحة ١١).

موجوداً في الموصوف وأن يستند على وجود الموصوف أم أن الأمر ليس هكذا بل إنه يكفي وجود أدنى مناسبة بين الموضوع والمشتق من أجل صدق المشتق عليه وهذا لا يحتاج إلى تحقق المبدأ في الموضوع.

وحول هذا الأمر يؤمن العلامة الدواني بالشق الأخير[1]، وقد اختار رأياً كهذا حول اتصاف الماهية بالوجود؛ وبعبارة أخرى، فإنه حمل الموجود على الماهية والذي يحمل الموجود بصفته مشتقاً على الماهية، وينفي لزوم السبق الوجودي للماهية في حمل الموجود عليه - والذي هو مقتضى القاعدة الفرعية - إلا أن صدر المتألهين ومع قبوله أن صدق المشتق على الشيء لا يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق بذلك الشيء، ولكنه يقول إنه على الأقل يستلزم تحقق المبدأ فيه[2]. على كل حال، وبناءً على كلام الحكيم السبزواري فإن معيار صدق المشتق على شيء أمرٌ دائرٌ بين القيام والتحقق، مع أن لا أحد منهما معلوم (أي إن لم تكن هناك قرينة لن تتحقق أي منهما). الزُّبدة هي أن يتحقق المبدأ في ذي المبدأ أو الموضوع على نحوٍ ما ليكون حمله عليه أمراً ممكناً. وفي باب حمل الموجود على الماهية يكون الأمر على هذه الشاكلة أيضاً وإطلاقه على الماهية من دون حصول المبدأ فيه وتحققه ليس له محل من الإعراب، لا من الناحية العقلانية ولا العرفية[3].

ومن أجل حل هذه المسألة تقول مجموعة أخرى إن حمل الموجود على

---

(١) وقد أشار صدر المتألهين إلى رأي الدواني هذا في الأسفار، ج ١، ص٥١، وكذلك في الشواهد الربوبية، ص ١٦.

(٢) يمكن ملاحظة كلام الملا صدرا في هذا الباب حيث نفى إمكانية حمل المشتق على الموصوف بدون تحقق المبدأ عليه في الجزء السادس من الأسفار، صفحة ٦٥ لا يمكن إبداء رأي قاطع حول من هو القائل بهذا الرأي الخاص في باب المشتق المربوط، هل هو لسيد المدققين أم الدواني عطفاً على منقولات الملا صدرا، لأنهم عدّوا ذلك لسيد المدققين بسبب موضع آخر في الجزء الأول من الأسفار وقد أيد الحكيم السبزواري ذلك في هوامشه (انظر كتاب الأسفار، ج ١، ص ٥٤٢ و٦٠٧ و٦٠٨ هوامش الحكيم السبزواري).

(٣) انظر كتاب الأسفار، ج٦، ص٤٧٦، هامش الحكيم السبزواري.

الماهية يعني انتساب الماهية إلى وجود حقيقي أو واجب. وبناءً على ذلك فإن الموجود مفهوم عام يحمل حقيقةً على الذات الواجب، وتستحق الماهيات الممكنة إطلاق لفظ الموجود باعتبار النسبة التي تملكها مع الوجود. وقد أجابت هذه المجموعة وهي تنفي واقعية المحمول في قضايا الهلية البسيطة، وقالت إن موجودية الأشياء ليست وصفاً حقيقياً بالنسبة إليها لتستلزم الوجود السابق للموضوع ومراعاة القاعدة الفرعية، بل تعني تحديداً انتساب الموضوع بالوجود الواجب. وبناءً على هذا الرأي فإن الذات الإلهية التي في الخارج تملك حصة من الوجود وتتحقق بذاتها، وإن موجودية الماهيات هي إمكانية من ناحية الانتساب والارتباط التي تصبح واجبة ضرورية مع الوجود الحقيقي. وعلى هذا الأساس، فإن الوجود ليس واحداً نوعياً، جنسياً، أو تشكيكياً بل هو واحد شخصي، وإن تكثر الموجودات ليست من ناحية تكثر وجودها بل بسبب تكثر ما لديها من نسب وإضافات وارتباطات معها. ومثالاً على ذلك عندما يرتبط الإنسان مع ذلك الوجود الحقيقي تتكون وجوديته، وحين ترتبط به ماهية أخرى فإن موجوداً آخر يتحقق؛ وعلى هذا المنوال نرى التكثر في الموجودات.

على هذا الأساس إن أطلق الموجود على الذات الواجبة فإنه سوف يفيد معنى الوجود، وإن أطلق على الممكنات فإنه سوف يبين نسبتها بالواجب؛ وفي الحقيقة ليس هناك أكثر من وجود واحد تنتسب إليه الماهيات الموجودة، وأنه الذات الواجبة نفسها. إذاً فإن مفهوم الموجود الذي يطلق على الواجب والممكن يملك معنى عاماً من الموجود القائم بالذات والأمر المنتسب بالوجود.

ومن هذا المنطق، للمشتق ثلاثة معان:

الأول، إطلاق المشتق على الحالات التي يكون فيها للشيء مبدأ؛ مثل العالم والذي يعني شخصاً له علم. ووفقاً لهذا التخمين فإن معنى المشتق في الحقيقة هو مبدأ لا بشرط نفسه.

الثاني، إطلاقه على الحالات التي تكون فيها «ذات النفس» مبدأ، مثل إطلاق الموجود على الواجب على أساس هذا الرأي، لأن الموجود في هذا الإطلاق

يشير إلى قيام مبدأ الاشتقاق في ذاته فقط، وفي الحقيقة عدم قيامه بالذات التي تعارضه.

الثالث، إطلاقه على الحالات التي لا تأخذ بالاعتبار مبدأ الاشتقاق فيها، بل المعنى هو الذات المنتسبة بالمبدأ من دون أن يكون المبدأ عارضاً عليها؛ مثل حمل الموجود على الممكنات بناءً على هذا الرأي، أو مثل إطلاق «تامر» و«لابن» على بائعي التمر واللبن[1].

يقول صدر المتألهين في أسفاره ضمن شرحه هذا الرأي، إن صاحب الرأي هذا ينسبه إلى «ذوق المتألهين»، ولكن هذا الكلام ليس لازمة ذوق أهل التأله، بل هناك ثلاثة إشكالات أساسية عليها:

١) لازمة هذا الرأي هي أن تملك ذات الواجب كافة الماهيات الجوهرية والعرضية، وهذا غير صحيح؛ لأن بعض الأشخاص الموجودين الذين لديهم اتحاد ماهوي مع بعضهم البعض يختلفون عن بعضهم بسبب التقدم والتأخر أو الشدّة والضعف أيضاً. ولا يمكن أن يكون مبنى هذا الخلاف أن يعود إلى نسبة وارتباط الأشخاص بالوجود الحقيقي، بهذا المعنى أن نسبة بعض الأشخاص بالوجود الحقيقي أقدم من البعض الآخر؛ لأن النسبة هي أمر عقلي من الجهة النسبية، ولا تتحقق بذاتها وأنه ما من فرق في ذات أفرادها. وإن كان هناك اختلاف فإن ذلك بسبب طرفي النسبة وليس من ذات النسبة. أحد طرفي النسبة في فرضية بحثنا هو الماهية التي لا تقتضي ذاتياً بأي علية ومعلول، لأن الماهية من جهتها ليس لديها حصول وفعلية؛ والطرف الآخر هو ذات الأحد؛ وليس له معنى حصول مبدأ الاختلافات في أي من حالات المنسوب والمنسوب إليه.

---

(١) في باب إطلاق مشتقات مثل «تامر» و«لابن» على أشخاص نقول بما أن أسس هذه المشتقات هي من أسماء الأعيان فلا يمكن تحققها في موصوفاتها، ولذلك يتطلب إطلاقها على أشخاص تحليلاً خاصاً؛ وهناك اختلاف رأي بين أصحاب الرأي، ويمكن ملاحظة تفصيله في كتاب نهاية الدراية في شرح الكفاية، لمؤلفه محمد حسين الأصفهاني، ج ١، ص ١٨٦ و١٨٧.

٢) يمكن تصور النسبة بين الواجب والماهيات المختلفة في حالتين: إحداهما النسبة الاتحادية، والثانية النسبة التعلقية؛ ولا يمكن أن يكون هناك إحدى حالتي النسبة بين الواجب والماهيات، لأن لو كانت النسبة المذكورة من فئة النسبة الاتحادية (بهذا المعنى أن يكون المنسوب والمنسوب إليه متحدين ببعضهما) فيلزمنا ثلاثة إشكالات:

أ) يصبح للواجب ماهية، ويبقى في مكانة ثابتاً، إذ إن ماهية الواجب كإنيته تماماً.

ب) لا يلزم ذو الماهية فحسب، بل يصبح من الضروري أن يكون للواجب ماهيات عديدة.

ج) إن الماهيات المختلفة الموجودة بالواجب تصبح واجبة الوجود.

إن كانت النسبة في بحثنا من فئة النسبة التعلقيه (كما ذكرت في الهليات المركبة والكان الناقصة)، يصبح من الضروري أن يكون للماهية ثبات الوجود قبل نسبتها بالواجب. وبناءً على ذلك لا يمكن أن ترتبط الماهيات بنفس ذاتها بالواجب وهكذا تصبح قابلة لإطلاق محمول باسم «الموجود».

٣) الإشكال الثالث هو، بناءً على رأي الانتساب، يصبح من اللازم أن يكون الوجود واحداً شخصياً، وإن الموجود أمر كلي يشمل أفراد عدّة أو الموجودات ذاتها. بعبارة أخرى، فإن لازمة هذا الأمر وحدة الوجود وكثرة الموجود. ويقول القائلون بذوق التأله رأياً معارضاً عن القائلين بأصالة الماهية، حيث في اعتقادهم وبناءً على أصالة ماهية الوجود فإن الممكنات انتزاعية، والوجود واجب عيني. ولكن ذوق التأله لا يعترف بذلك ولا يقول بكثرة الوجود والموجود بل بوحدة الوجود وكثرة الموجود. وقد أشكل صدر المتألهين على القسم الآخر لهذا الرأي ويعده إدعاء غير صحيح ويقول إن رأي القائلين بذوق التأله ينتهي إلى كثرة الوجود والموجود أيضاً؛ مع هذا الخلاف أنه في هذا الرأي تعد الموجودات أموراً حقيقية، والوجودات بعضها حقيقي مثل وجود الواجب وإن البعض انتزاعياً مثل وجود الممكنات. الفرق الوحيد بين هذين

الرأيين هو أن جماعة أصالة الماهية تعد الأمر الانتزاعي عبارة عن وجود الممكنات، فيما تعد فئة ذوق المتألهين الانتساب أو التعلق أو الربط أو الشيء الشبيه به انتزاعياً. وبناءً على هذا فإن مآل الرأيين شيء واحد، إذ يعتبر الاثنان موجودية الأشياء ووجودها عبارة عن معنى عقلي ومفهوم كلي ـ والذي يشمل جميع الموجوات ـ وأنه ما من خلاف بينهما؛ سواء كان منشأ انتزاع الوجود هو الماهية المنتسبة أو النسبة ذاتها، أو المعنى الاعتباري الزائد على الماهية. وبناءً على ذلك فإن إطلاق الوجود على ذات الواجب ـ وهو ليس أمراً منتسباً بالوجود، بل الحقيقة القائمة بذات ونفس الوجود المتحقق ـ سيكون بالاشتراك اللفظي أو شيء يشبه الاشتراك اللفظي[1].

شرح صدر المتألهين في الجزء السادس من الأسفار هذا البحث بتفصيل أكثر، ويأخذ عليها عشرة إشكالات أخرى غير الإشكالات المطروحة آنفاً؛ وبناءً على كلامه فإنه ينسب هذا الرأي إلى العلامة الدواني الذي ذكر أقواله في القسم ذاته من الجزء السادس بذكر اسمه مفصلاً[2].

وفي رسالة اتصاف الماهية بالوجود يطرح إشكالين آخرين على هذا الرأي حيث يعدان الإشكالان الرابع عشر والخامس عشر على هذا الرأي. وبناءً على كلام صدر المتألهين لو كان ملاك موجودية الممكنات نفس انتسابها بالوجود الحقيقي وإن الوجود حقيقي في الواجب فقط، فإنه يتحقق في باقي الموجودات عن طريق الانتساب له أيضاً. نحن ننقل الكلام في الانتساب نفسه ونقول إن ثبوت هذا الانتساب للماهية كالنسبة بينه وبين الواجب، وأنه الفرع على الثبوت السابق للماهية قبل هذا الانتساب بالاتصاف، وأنه بحاجة إلى انتساب آخر، وهو بدوره مضطر على الانتهاء على هذا التسلسل. إضافةً إلى ذلك إن كان هناك شيء في الخارج له حصة في الوجود فهو ذات الواجب الذي يتحقق بذاته، وموجودية الماهيات هي إمكانية من ناحية الانتساب والارتباط بالوجود الحقيقي

---

(١) انظر كتاب الأسفار، ج ١، ص ٨٣.

(٢) انظر كتاب الأسفار، ج٦، ص ٥٩ ـ ٦٩.

للواجب. إذن، فموجودية الممكنات ليست أكثر من نسبتها بالوجود؛ لذلك فإن وجود واحد هو ليس نوعاً جنسياً أو تشكيكياً، بل هو واحد شخصي، وإن تكثر الموجودات ليس بسبب تكثر وجودها، بل بسبب تكثر ما لديها من نسب وإضافات لذلك الوجود الواحد. إذن، فإطلاق الموجود على ذات الواجب يعني الوجود ذاته، وإطلاقه على الماهيات يعني نسبتها بالواجب. وفي الحقيقة ليس هناك أكثر من وجود تنسب إليه الماهيات الموجودة، وإن ذلك الوجود هو ذات الواجب إياه؛ لذلك فإن وجود العالم أو وجود «زيد» بمثابة إله عالم أو إله زيد(١).

يقوم الملا صدرا بعد تقديم الآراء المختلفة حول كيفية اتصاف الماهية بالوجود ونقدها، بشرح آرائه الخاصة حول هذا الموضوع ويقدم ثلاثة حلول من أجلها:

الأول: بما أن وجود العارض هو على الماهية، فيجب أن نعرف أولاً كم عدد أقسام العارض، وفي هذا النوع من العروض في أي من أقسامه يندرج الوجود. وبشكل عام يقسم العارض على قسمين: عارض الوجود وعارض الماهية. إن عارض الماهية مقوّم موضوعي أو محققه؛ مثل الفصل الذي يصبح عارض جنسه، وفي الحقيقة محقق وجود الجنس. ولكن عارض الوجود متقوم بموضوعه، ويصبح عارضاً بعد تحقق الموضوع ولذلك فهو ليس مقومه أو

---

(١) انظر رسالة اتصاف الماهية بالوجود، ص ٥٢ لقد أدخل بعض المحققين إشكالات أخرى على هذا الرأي قائلين «فيلزم من هذا أن يكون المتقرر في الأعيان أمران أصيلان: أحدهما الحق، وثانيهما ما سواه؛ وإن يكون الحق واحداً عددياً، كما لا يخفي على المتدرب بفهم أسلوب الكلام». (الأسفار، تصحيح وتعليق آيت الله حسنزاده آملي، تعليقة المصحح، ص ٣٩٨). ولكن يبدو أن الإشكال الأول على هذين الإشكالين ليس في مكانه، إذ يقول المعلق المحترم في نهاية تعليقه: «ويعيد غاية العبد أن الملا جلال الدين يتفوه بهما». في حين أن قام صدر المتألهين في الجزء السادس من الأسفار بنقل كلام الدواني بالتفصيل، ويصبح معلوماً أن هذا الرأي هو رأي الدواني. ولكن أن لا يعتبر الدواني وحدة الحق وحدة عددية فهذا أمر مسلم به، ويعد هذا لازمة كلامه وليس من الضروري أن ينتبه المرء إلى جميع لوازم كلامه.

محققه. في النوع الأول يصبح المعروض موجوداً بالعارض وبوساطته وليس قبل ذلك. ولكن في النوع الثاني يصبح العارض عارضاً بعد إتمام وجود المعروض وليس قبل ذلك. ويصدق هذا الأمر في حالة الأوصاف الانتزاعية والاعتبارية بالنسبة لموصفاتها. إن عروض الوجود على الماهية هي في النوع الأول حيث يكون فيها العارض بوجوده محقق المعروض وليس المتقوم به، ولذلك ليست هناك أي حاجة بالوجود السابق للماهية، بل على سبيل الفرض لا يمكن تحقق أمر كهذا[1].

والجواب الثاني هو أن اتصاف الماهية بالوجود ليس من نوع ثبوت الشيء للشيء أصلاً، بل هو عبارة عن ثبوت الشيء؛ وفي الحقيقة ما من اتصاف ليمكن فيه فرض القاعدة الفرعية. إذاً، فاتصاف الماهية بالوجود (عطفاً على الاستعمال المجازي والتوسعي لمفردة الاتصاف في هذا الموضوع) هو خارج عن شمول القاعدة الفرعية، وتنفيذ تلك القاعدة في بابها غير ممكن. يحاول صدر المتألهين في إدامة الجواب الثاني أن يجيب على هذا الأمر ضمن إشارته بإشكال مقدّر. والإشكال هو أنه يلزم وجود ثلاثة أشياء في كل قضية حتى يمكن انعقاد القضية وتبيين ثبوت المحمول على الموضوع، وهذه الأشياء الثلاثة هي عبارة عن ذات الموضوع، مفهوم المحمول، وثبوت المحمول الموضوع؛ وفي هذه الحالة الخاصة يجري الأمر على هذا المنوال وعلينا فرض هذه الأشياء الثلاثة لها. ويقال في الجواب إن وجود هذه الأشياء الثلاثة في القضية تتعلق بظرف انعقاد القضية وليس المصداق ومتعلق الحكم، وإن مبحثنا يرتبط بالمقام الثاني وليس بالمقام الأول.

والجواب الثالث، على حد زعمه أكثر دقة وشرافة، وهو أن الوجود في أي

---

(١) وقد ذكر صدر المتألهين في المشاعر هذا الجواب كما يلي: «فكان إطلاق الاتصاف على الارتباط الذي بين الماهية ووجودها من باب التوسع والتجوز، لأن الارتباط بينهما اتحادي؛ لا كالارتباط بين المعروض وعارضه والموصوف وصفته، بل من قبيل اتصاف الجنس بفصله في النوع البسيط عند التحليل العقل إياه إليهما».

شيء وأي مرتبة متحصل بالذات سواءً كان واجباً بالذات وتام الحقيقة أو ناقصاً وبحاجة إلى الواجب؛ لأن في المراتب غير الواجبة أيضاً تصبح الماهية موجودة تبعاً للوجود الموجود. لذلك فالحقيقة هي أن الوجود ليس وصفاً للماهية، بل إن هناك حقيقة واحدة فقط وهي الوجودات ذاتها، وما من أي قابل ومقبول أو وصف وموصوف. وبناءً على ذلك فإن معنى قضية مثل «الإنسان موجود» يعني أن أحد الوجودات مصداق مفهوم الإنسانية ومطابق لصدقها في الخارج، أو بعبارة أخرى أن مفهوم الإنسان أمر ثابت لهذا الوجود وإن هذا المفهوم متفرع عن ذلك الوجود أيضاً. وعلى هذا المنوال فإن العقل غير المشوّب الذي أخذ ماهية موضوع القضية بسبب أنس الذهن بالماهية ويكون متقدماً على الوجود في مقام انعقاد القضية، فإنه يعتبر هذا التقدم أمراً ذهنياً فقط ويعدّه من أبواب عكس الحمل عطفاً على نص الواقع وذلك بسبب التقدم الخارجي للوجود، ويحكم على أن التقدم الذهني للماهية على الوجود ليس تقدماً بالوجود أصلاً. يتعلق هذا التحليل بالحالات التي يكون فيها المراد من الوجود، والموجود في قضايا الهلية البسيطة إشارة إلى الحقيقة الخاصة لأي وجود؛ ولكن إذا كان مراد المفهوم وجوداً عاماً سيكون ثبوته للموضوع فرعاً على الوجود الذهني للموضوع وتحديده في العقل كما العوارض الأخرى والمفاهيم الذهنية التي لها صدق عرضي على الأشياء. ولكن مسألة الأصالة أو اعتبار الوجود ليست مرتبطة بهذا المعنى للوجود، بل تعود إلى حقيقة كل موجود وهويته. وهذه الاجابة مبتنية على قاعدة عكس الحمل في قضايا الهلية البسيطه وتغيير مكانة الموضوع والمحمول في هكذا قضايا، وبالتالي تبقي القاعدة الفرعية على قوتها كما يبقى الالتزام بلوازمه أيضاً؛ لأنه في هذا التحليل «المثبت له» هو الوجود نفسه الذي أصبح موضوع القضية، وتم تأمين ثبوته السابق أزاء الثابت أو الوصف[1].

---

(١) ذكر الحكيم السبزواري في تعليقاته على شواهد الربوبية ثلاثة أجوبة لحل مشكلة اتصاف الماهية بالوجود وهي كما يلي: (١) تنزل مرتبته أولاً ونقول إن مفاد الهلية البسيطة هو=

باستثناء نسخة الطباعة الحجرية لرسالة اتصاف الماهية بالوجود التي نُشرت باسم رسائل الملا صدرا، استخدم المصحح ٨ مخطوطات أخرى والتي سنشير إليها كالآتي:

١. مج ١ (المخطوطة المرقمة ٤٩٤٢/٢٨، مكتبة مجلس الشورى الإسلامي): مكتوبة بخط شكسته نستعليق ويبدو تم تأليفها في القرن الحادي عشر وهي تشمل رسائل فلسفية عدة؛ والرسالة المذكورة هي الرسالة الثانية والعشرون من هذه المجموعة.

٢. مر (المخطوطة المرقمة ٧، مكتبة حضرة آية الله العظمى المرعشي النجفي): والتي تمت كتابتها بخط نستعليق من قبل عبدالملك بن محمد إبراهيم البواناتي في القرن الثاني عشر (١١٢٨)، في المدرسة «الرفيعية» الإمامية في شيراز؛ ويمكن قراءة تعلقها لميرزا أبوالفضل الطهراني بتاريخ شعبان ١٣٥٤ هجري قمري على الصفحة الأولى وبختم المكتبة.

٣. دا ١ (المخطوطة المرقمة ٣٦٣٨/٣، المكتبة المركزية بجامعة طهران): تمت كتابتها بخط نستعليق، وفي القرن الثاني عشر كما يبدو. لم يذكر فيها تاريخ الكتابة كما أن كاتبها غير معروف.

= ثبوت الشيء للشيء وأنه فرع على ثبوت المثبت له؛ وفي هذا الباب إذا شرحنا القضية بشكل «الوجود إنسان»، فإن الموضوع مقدّم على المحمول وجوداً بمقتضى القضية الفرعية؛ وإن كانت القضية عبارة عن «الإنسان موجود» فإننا سنعتبر تقدمها الذهني ذلك كافياً بصفة موضوع القضية وذلك للعمل بمقتضى القاعدة الفرعية. (٢) وفي الإجابة الثانية نقول كتقدم للجواب إن مفاد الهلية البسيطة هو ثبوت الشيء وليس ثبوت الشيء للشيء؛ وعلى هذا المنوال لا تصاب القاعدة بالتخصيص. (٣) وفي الإجابة الثالثة نتقدم أيضاً ونقول إن مفاد الهلية البسيطة ليس ثبوت الشيء (أي ثبوت الماهية)، بل الثبوت وحده، لأنه ليس هناك أي ثبوت للماهية وإن الوجود لن يصبح كالماهية تماماً ولا كجزء منها. حتى في المكان الذي نقول إن فلان ماهية موجودة فإن الأمر ليس هكذا أيضاً؛ لأن الأمر ليس حكاية الماهية، بل أنه حكاية الوجود. وبناء على ذلك فإن الوجوه الثلاثة لها ترتيب مطبوع. (انظر كتاب الشواهد الربوبية، تعليق الحكيم السبزواري، ص ٣٩٧ و ٣٩٨).

٤ . مج ٢ (المخطوطة المرقمة ١٧٢٠ مكتبة مجلس الشورى الإسلامي): وهي مجموعة تشتمل على ١٩ رسالة بخط النسخ التحريري، لم يذكر فيها تاريخ كتابتها ومؤلفها، ولكن يبدو أنها كتبت في أواخر القرن الثاني عشر أو النصف الأول من القرن الثالث عشر. تعود هذه المجموعة إلى مكتبة المرحوم ميرزا طاهر التنكابني.

٥ . مج ٣ (المخطوطة المرقمة ٥٤٣٨، مكتبة مجلس الشورى الإسلامي): تمت كتابتها بخط النسخ من قبل محمد حسن الجويني الشيرازي في عام ١٢٣٧.

٦ . دف (المخطوطة المرقمة ١/٥٩٣، مكتبة دائرة المعارف الإسلامية الكبري): تمت كتابتها عام ١٢، ومؤلفها غير معروف.

٧ . دا ٢ (المخطوطة المرقمة ٣/ ٨٧٠، المكتبة المركزية لجامعة طهران): كتبت بخط تعليق من قبل محمد علي الكرمانشاهي، في عام ١٢٨٧.

٨ . مج (المخطوطة المرقمة ٢/١٨٦٦، مكتبة مجلس الشورى الإسلامي): لم يكتب اسم كاتبها ولا سنة تحريرها.

ومن بين المخطوطات المذكورة آنفاً اخترنا المخطوطة المرقمة ٢٨/ ٤٩٤٢ التابعة لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي لقدمة تاريخ كتابتها، وصحة نصوصها باعتبارها المخطوطة الرئيسية؛ واستفدنا من مخطوطتي آية الله العظمى المرعشي النجفي برقم ٧٥٧٧ وجامعة طهران برقم ٣/ ٣٦٣٨ بصفتهما المخطوطتين الثانية والثالثة. كما أننا راجعنا المخطوطات الأخرى أيضاً.

وهناك طبعة حجرية لهذه الرسالة أيضاً نشرت في مجموعة باسم «رسائل الملا صدرا» مع رسائل أخرى، وقد تمت ملاحظتها ومراجعتها من قبل المصحح. وفي تصحيح هذا النص قام المصحح قدر المستطاع بتقييم مصادر أقوال الملا صدرا ومراجع آرائه فضلاً عن مراجعة آثاره ومصنفاته الأخرى والاستفاده منها من أجل فهمها وأحياناً توضيح وشرح مطالب النص، وأشار إليها في هوامش الصفحات.

بحمد من وجب تعبيره وتحقيقه والصلوة على النبي وآله اما بعد فاعلم هداك الله انه

اضطرب الآراء واختلفت الاقوال في باب اتصاف الماهية بالوجود وعروضه لها بناء على ما هو

المشهور القاعدة بان ثبوت شيء لشيء اذا اتصاف به او عروضه له متفرع على وجود المثبت له

والموصوف والمعروض فلابد للماهية قبل الوجود من وجود آخر فيلزم [illegible] ارتكب بعضنا الوجود

عن القاعدة المذكورة وهو غير صحيح في العقليات كما لا يخفى ومنهم من زعم ان الاتصاف

للماهية بالوجود الخارجي انما هو في الذهن اذ ذاك عروضه لها وجودها في الخارج فيكون زيد موجود

مثلا قضية ذهنية عقلية وكذا الاتصاف بسائر [illegible] لا يكون في ظرف فيتحقق بها [illegible]

ان معنى القضية الذهنية ان يكون مخصوصا بوجود [illegible] موضوعها في الذهن اتصاف

ذات الموضوع فيه بالمحمول وصدق مفهومه عليه كما في قولنا الانسان نوع والحيوان

جنس [illegible] هذا القبيل وظاهر ان الحكم بكون زيد موجودا في

الخارج حكم خارجي ومعناه انه متصف بذات الموضوع بحسب ماله في الخارج لا بحسب ماله في

الذهن وايضا لا معنى لكون الشيء موجودا في ظرف الاتصاف به في ذلك الظرف الا في ظرف

آخر ولا معنى لكون زيد ابيض في الخارج الا ثبوت البياض له واتصافه به في الخارج

لا انه ظرف آخر وهل ذلك الا مثل ان يقال ان معنى زيد ابيض في الخارج انه متصف بالبياض

في العقل ومنهم من قال ان ثبوت الوجود الخارجي للماهية متفرع على وجودها في الذهن

لا على وجودها في الخارج فقضية زيد موجود وان كانت خارجية الا ان اتصاف

موضوعها بالوجود وثبوته له متفرع على وجود المثبت له اعني الماهية في ظرف آخر كالذهن

لئلا يلزم الاستثناء في القاعدة الكلية ويرد عليه انه اذا اجرى الكلام في الاتصاف

ليس كاشتراك المفهوم الكلي بين الافراد لان حقيقة الوجود كما قررناه في كتبنا ليس
بامر كلي والا لها صورة في الذهن متحدة مع افرادها بل اشتراكها نحو آخر من الاشتراك
لا يعرفه الا الكاملون فظهر مما ذكرنا ان مفهوم الوجود العام عندنا امر ذهني ينتزع
من الوجودات بسبب الوجودات المغمورة فيها وذلك المفهوم حصص متكثرة بتكثر
الوجودات اي حصصه وتلك الحصص متماثلة لهن في ذاتي جميع ذلك المفهوم المشترك الواضح
فههنا يراد عنه الماهيات وعلى الوجودات اي حصصه الخ واما الوجودات اي حصصه فهي متخالفة
الحقائق بالشدة والضعف وكذا الماهيات فانها متخالفة الحقائق لكنها معلومة الاسامي
والوجودات مجهولة الاسامي فهناك امور ثلاثة مفهوم الوجود وحصصه المتعينة باضافته
الى الماهيات والوجودات اي حصصه المتخالفة الحقائق فمفهوم الوجود ذاتي داخل
في حصصه اي نوع لها لانها افراد متماثلة متعددة بمجرد اضافة ذلك المفهوم
الى الاشياء وهما اي ذلك المفهوم وحصصه زائدان خارجان عن الوجودات اي حصص
لكل موجود واما الوجود فهو عين ماهية الواجب بمعنى ان لا ماهية له سوى الوجود وخارج
عن سائر الماهيات بمعنى انه غير داخل في حدودها ولا معتبر في مفهومها لان مفهومات
جميع الماهيات امور كلية يحتمل مفهومها الصدق على كثيرين والوجود حقيقته متشخصة
بنفسها لا يعرضها العموم والكلية كما نبهناك عليه فمع هذا اتضح غاية الاتضاح
كيفية ارتباط الماهية بالوجود الخاص من جهة انه ليس بينهما عارضية ومعروضية
بل الموجود والثابت في الخارج هو بالحقيقة الوجود الخاص لكل شيء شيء و
الماهية معنى كلي صادق عليه متحدة معه موجودة به لا بنفسها الا بمجرد
الاعتبار محض

اتّصاف الماهيّة بالوجود

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الحمد لواهب الحياة والعقل، والصّلاة على النبيّ والأهل. أمّا بعد[2]، اعلم[3] ـ أيّدك[4] الله ـ أنّه قد اضطرب[5] الأهواء واختلفت[6] الآراء في باب اتّصاف الماهيّة بالوجود وعروضه لها؛ بناءً على القاعدة المشهورة القائلة[7] بأنّ[8] ثبوت شيء لشيء و[9]اتّصافه به أو[10] عروضه[11] له متفرّع[12] على وجود المثبت له والمعروض والموصوف، وليس للماهيّة قبل الوجود وجود آخر.

فمِن[13] قائلٍ مَن ارتكب استثناء الوجود عن القاعدة المذكورة[14]؛ وهو غير صحيح في العقليّات ـ كما لا يخفى.

ومِن قائلٍ[15] مَن زعم أنّ الاتّصاف للماهيّة[16] بالوجود الخارجي إنّما هو في الذهن، إذ لا عروض للوجود[17] لها في الخارج؛ فيكون «زيد موجود» مثلاً

(١) دا٢، مج٢: + وبه نستعين.
(٢) مج٢: - أما بعد.
(٣) مج١: - اعلم.
(٤) مر، دا١، دا٢، مج٢، دف: داك.
(٥) مر، دا١، دا٢، مج٢، مج٣، دف: اضطربت.
(٦) دا٢: اختلف.
(٧) آس: - القائلة.
(٨) مر، دا١، مج٢، مج٣، مج٤: إن.
(٩) دا١، دا٢، مج٢، مج٣، مج٤، دف: أو.
(١٠) مج٢: و.
(١١) مر: عرضه.
(١٢) مج٢: يتفرّع.
(١٣) مج٤: فمنهم.
(١٤) اين قول منسوب به امام رازى است.
(١٥) مج٤: ومنهم.
(١٦) مر، دا١، مج٣، مج٤، دف: اتّصاف الماهيّة.
(١٧) مج٤: - للوجود.

قضيّة ذهنيّة عنده، وكذا الاتّصاف[1] بكلّ[2] وجود[3] إنّما يكون في ظرف آخر بزعمه.

ويرد عليه أنّ معنى القضية الذهنيّة ما[4] يكون لخصوص[5] الوجود الذهنيّ للموضوع[6] مدخل في اتّصاف ذات الموضوع بمبدأ المحمول وصدق مفهومه[7] عليه؛ كما في قولك: «الإنسان نوع» و«الحيوان جنس». وظاهر أنّ حمل الوجود ليس من هذا[8] القبيل[9]، وظاهر أنّ[10] الحكم بكون[11] زيد موجوداً في الخارج حكم خارجيّ، ومطابقه ومصداقه ذات الموضوع بحسب حاله في الخارج، لا بحسب حاله في الذّهن.

وأيضاً لا معنى لكون الشيء موجوداً في ظرف إلّا اتّصافه[12] به في ذلك الظرف لا في ظرف آخر؛ كما لا معنى لكون «زيد أبيض» في الخارج إلّا ثبوت البياض له واتّصافه به في الخارج لا في ظرف آخر. وهل ذلك إلّا كما يقال: إنّ معنى «زيد أبيض» في الخارج أنّه متّصف بالبياض في العقل[13]؟

ومنهم من قال: إنّ ثبوت الوجود الخارجيّ للماهيّة متفرّع على وجودها في الذهن، لا على وجودها في الخارج. فقضية «زيد موجود» وإن كانت خارجية، إلّا أنّ اتّصاف موضوعها بالوجود و[14]ثبوته له متفرّع[15] على[16] وجود المثبت له - أعني الماهيّة - في ظرف آخر كالذهن، لئلّا يلزم الاستثناء في القاعدة الكليّة.

---

(1) دف: - الاتّصاف.
(2) مج٢، دف: لكل.
(3) مج٣: - وجود.
(4) مج٢: إنّما.
(5) دف: لخصوصيّة.
(6) مج٤: - للموضوع.
(7) مر، آس: - مفهومه/ دا، مج١: + وصدقه.
(8) دا١: هذه.
(9) مج٤: + للموضوع.
(10) دا١، مج٢، مج٣: + هذا.
(11) مج٣: يكون.
(12) دا١: الاتّصاف.
(13) مج٣: - له واتّصافه... في العقل/ دف: الخارج.
(14) مج٣: - و.
(15) دف: فرع.
(16) دا١: في.

ويرد عليه أنّه إذا أجري[1] الكلام في اتّصافه بالوجود[2] الآخر أو في الظرف الآخر[3] ـ سواء كان ذهناً أو خارجاً ـ، يلزم التسلسل في الوجودات أو في الظّروف[4] والأذهان، ويلزم كون الماهيّة موجودة مرّات غير متناهية.

ومنع بطلان هذا[5] التسلسل مستنداً[6] بكونه في الاعتباريات[7] ـ لكون الوجود اعتبارياً، سيّما الذهنيّ ـ أو بكون[8] الأذهان ربما لم تكن مترتّبة، غير مجد، كما ترى.

ومنهم[9] ـ وهو العلّامة الدّواني ـ[10] قال بأنّ[11] الحق أنّ ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له، لا أنّه متفرّع عليه؛ بناءً على انتقاض القاعدة القائلة بالرعيّة عنده باتّصاف الهيولى بالصّورة مع عدم تقدّم الهيولى عليها في الوجود، ولعدم الهرب[12] عنده في[13] إشكال اتّصاف الماهيّة بالوجود إلّا بالعدول من[14] قاعدة الفرعيّة إلى الاستلزام، لئلّا يلزم التسلسل في الوجودات. لكن لمّا كان شرط اتّصاف الشيء بالشيء و[15]عروضه له أن لا يكون الموصوف مخلوطاً بالصفة، ولا المعروض مخلوطاً بالعارض، و[16] لا شك أنّ الماهيّة مخلوطة[17] بالوجود الخارجي في الخارج[18]، وكذا بالوجود الذهنيّ في الذّهن، وكذا بالوجود المطلق في نفس الأمر؛ فلا مخلص إلّا بأن يقال

---

(1) دا١، مج٣، مج٤: جرى.
(2) دا١: + بالوجود.
(3) دا١: ظرف آخر.
(4) دا١: الظرف + الآخر سواء كان ذهناً أو خارجاً.
(5) مج٢: - هذا.
(6) دا١: مستند/مج٤: مستنداً.
(7) مر، مج٢، دف: الاعتبارات.
(8) دا٢: يكون/مج٣ تكون.
(9) دف: + من.
(10) رك؛ شرح تجريد العقائد، قوشچى، حاشية دوانى، ص ١١ و٥٩.
(11) مج٤: إنّ/ دا١: - بأنّ.
(12) مر، دا١، مج٢، آس: المهرب.
(13) مج٤: من.
(14) مج٤: عن.
(15) دا٣: أو.
(16) مر، مج٢: - و.
(17) دا٢: للماهيّة المخلوطة.
(18) مج١: - الخارج/ دا١: بالخارج.

حسبما أفاده: إنّ للعقل أن يأخذ الماهيّة غير مخلوطة[١] بشيء من الوجودات[٢] معرّاة عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار ـ ويصفها بالوجود. فهذا النحو من الوجود ظرف[٣] للاتّصاف به، و[٤]هو نحو من أنحاء وجود الماهيّة في نفس الأمر.

قال: لا يقال: هذا النحو من الوجود متقدّم على سائر الاتّصافات، فلو اعتبر التقدّم، لتمّ الكلام؛ لأنّا نقول: ظاهر أنّ هذا النحو لا تقدّم[٥] له[٦] على نفسه والاتّصاف بهذا النحو في[٧] هذا النحو، فلا يصحّ اشتراط التقدّم.

أقول: يمكن تتميم هذا الكلام على اشتراط التقدّم وقاعدة الفرعيّة ـ كما ذكرناه[٨] في الأسفار الأربعة[٩] ـ بأنّ اعتبار الماهيّة في ذاتها معرّاة عن كافة الوجودات ومجرّدة عن جميع العوارض ـ حتى عن هذا الاعتبار ـ ليس بحسب المفهوم ثبوتاً لصفة[١٠] الوجود لها، بل سلباً لكلّ وجود ولكلّ[١١] صفة عنها. فلا يستدعي هذا التجريد ـ بما هو تجريد عن[١٢] الوجودات وسائر العوارض ـ ثبوتاً[١٣] للماهيّة[١٤] أصلاً، إلّا بعد ملاحظة أنّ هذا التجرّد والتعرّي نحو من الخلط والتلبس؛ وهذه ملاحظة أخرى غير ملاحظة[١٥] التجرّد.

فالمنظور إليه في تلك الملاحظة ليس إلّا سلب الوجودات عنها بما هو سلب عنها، لا بأنّ ذلك السلب أيضاً له نحو من[١٦] الثبوت. فلو لوحظت هذه

---

(١) دا١: مخلوط.
(٢) مج٢: الموجودات.
(٣) مج٤: طرف.
(٤) دا١: - و.
(٥) مج٣: لا يقدّم.
(٦) مج٤: - له/ دا١: + أعني الفرعيّة/ عبارت «أعني الفرعيّة» در نسخهٔ اصل در حاشيه نوشته شده است.
(٧) مج٤: من.
(٨) دف: ذكرنا.
(٩) ر. ك: الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٩٥.
(١٠) مج٣: بصفة.
(١١) دف: كل.
(١٢) مر، مج٢: - الوجود لها... تجريد عن.
(١٣) مج، مر، دا، مج٢، دف، دا٢: ثبوت.
(١٤) دف: الماهيّة.
(١٥) دا١: - أخرى غير ملاحظة.
(١٦) دف: - من.

الملاحظة بملاحظة أخرى، أو[1] اعتبر أنّ تجرّد الماهيّة في ذاتها عن كل وجود أيضاً[2] ضرب من الوجود وضرب من التلبّس لها بهذا التجرّد، فعند ذلك و[3] إن لزم الاستدعاء لثبوت الماهيّة، ولكن لم يلزم[4] من ذلك[5] محذور ولا تسلسل، لأنّه ينقطع بانقطاع ملاحظة العقل.

بل نقول: نفس هذا التجرّد خلط بالتجرّد، لا[6] خلط بالتلبّس حتى يحتاج إلى تجريد آخر؛ ونفس هذا السلب فرد ثبوت[7] السلب، لا ثبوت أمر آخر حتى يحوج[8] إلى تقدّم ثبوت آخر للموضوع. وهذا كما[9] يقال: إنّ الهيولى قوّة وجود الصورة وسائر الأشياء للجسم، فتغاير فعليّة الصّورة وغيرها؛ فيتركب الجسم من القوّة والفعل، أعني الهيولى والصّورة. فإذا قيل: إنّ تلك القوّة أيضاً[10] أمر ثابت لها بالفعل، فلزم[11] تركّب الهيولى أيضاً من قوّة وفعل، وهكذا ينجرّ الكلام في قوّة[12] القوّة وفعليّتها إلى غير النّهاية؛ يجاب بأنّ فعليّة القوة لا تحتاج إلى قوّة أخرى، لأنّ فعليّة القوّة عين القوّة لا أمراً زائداً عليها. ولهذا نظائر أخرى، كتقدّم أجزاء الزّمان وتأخّرها، حيث لا يحتاج إلى زمان آخر؛ وككون[13] النّور منيراً، والوجود موجوداً، والوحدة واحداً، والمقدار متقدّراً؛ لأنّ جميع هذه الأوصاف غير زائدة على موصوفاتها إلّا بمجرّد[14] الاعتبار.

ومنهم من قال: ليس للوجود فرد حقيقي في الخارج، ولا للماهيّة اتّصاف حقيقيّ به؛ بل اتّصافها به بضرب[15] من الانتزاع. لأنّ الوجود من الانتزاعيّات، ومصداق الحمل في قولنا: «زيد موجود» نفس هوّية زيد، من غير أن يكون

(1) مج٣: و.
(2) مر، مج٢: - أيضاً.
(3) مج٣: أو.
(4) مج٣: لا يلزم.
(5) مر، دا١: + أيضاً.
(6) مر: الا.
(7) مر، مج٢: ثبوته.
(8) دف: يخرج.
(9) دف: هكذا.
(10) دف، مج٤: - أيضاً.
(11) مر، دا١، مج٢، دا٢، دف: فيلزم.
(12) دا: - قوّة.
(13) مر، دا١، مج٢: لكون.
(14) مج٤: - بمجرد.
(15) مج٢: لضرب.

هناك[1] الأمر[2] المسمّى بـ«الوجود». والفرق بين حمل الذّاتيات على شيء وحمل الوجود عليه هو أنّ ملاحظة[3] الذّات[4] كافية في حملها؛ وأمّا في حمل الوجود على الممكن، فيحتاج ـ لكونه طبيعة إمكانيّة ـ إلى[5] ملاحظة[6] أمر آخر، كانتسابه إلى جاعل أو[7] ترتّب أثر عليه؛ من غير أن يدخل ذلك الأمر في مصداق الحكم ومطابق الحمل.

أقول: وهذا أيضاً غير مجد. فإنّ ثبوت شيء لشيء ـ سواء كان من الانتزاعيّات الذّهنية أو من الانضماميّات الخارجية ـ متفرّع على ثبوت المثبت له في ظرف الاتّصاف بحكم البديهة، من غير استثناء شيء من الأوصاف والعوارض.

ومنهم من قال: إنّ الماهيّة لا اتّصاف لها[8] بالوجود، لا خارجاً ولا ذهناً؛ إذ ليس لها[9] تحقّق، لا في الخارج ولا في الذّهن. وإنّ مناط صدق المشتقّ على شيء وحمله عليه اتّحاده بمفهوم المشتقّ، لا قيام مبدأ الاشتقاق[10] به؛ ومفهوم كلّ مشتقّ ليس إلّا معنًى بسيطاً، يُعَبَّر عنه بالفارسية[11] بمثل «هست» و«دانا» و«بينا»[12] و«سفيد» و«سياه» وأمثالها[13]. فلا عروض للوجود أصلاً على الماهيّة؛ ومعنى كون الوجود[14] عارضاً[15] للممكن أنّه محمول عليه خارج عن[16] ماهيّته ليس بذاتيّ له.

ومنهم من قال: إنّ موجوديّة الأشياء الممكنة عبارة عن انتسابها إلى الوجود

---

(1) مج٤: هنا.

(2) مر: لأمر.

(3) مج٤: ملاحظته.

(4) مج٤: - الذّات.

(5) مر: - إلى.

(6) دف: - ملاحظة.

(7) مج٢: و.

(8) مج١، مر، دا١، دا٢، مج٢، مج٣، دف: له.

(9) همهٔ نسخه ها: له.

(10) مج١، دا١، مر، مج٢، مج٣، دا٢، دف: اشتقاق.

(11) مر، دا١، دا٢، مج٢: في الفارسية.

(12) مر، دا١، دا٢، مج٢، دف: توانا.

(13) مج٤: - أمثالها.

(14) مر، دا١، دا٢، دف: الموجود.

(15) دا١: عارض.

(16) دا١: - من.

الحقيقيّ الواجبيّ، وهو موجود بنفسه من غير قيام حصّة من الوجود[١] به. فالوجود جزئيّ حقيقيّ، والموجود مفهوم كليّ صادق على ذلك الوجود[٢] وعلى الماهيّات الممكنة؛ ومعيار ذلك ترتّب الآثار على شيء. ونسبوا هذا المذهب إلى[٣] أذواق[٤] المتألهين[٥] حاشاهم عن ذلك وقد أبطلناه في كتبنا[٦] وحقّقنا مذهبهم في وحدة حقيقة الوجود بما لا مزيد عليه.

على أنّا ننقل الكلام إلى كيفيّة اتّصاف الماهيّة بذلك الانتساب الذي هو مناط موجودية الممكنات. فإنّ[٧] ثبوت هذا الانتساب[٨] للماهيّة لأنّه نسبة بينها[٩] وبين الوجود الواجب ـ متفرّع على ثبوتها قبل هذا[١٠] الانتساب أو[١١] الاتّصاف، فيحتاج إلى انتساب آخر على هذا التوجيه، فيعود التسلسل في الانتسابات[١٢]. وبالجملة موجوديّة الماهيّة إن كانت عبارة عن ذلك الانتساب، فيحتاج[١٣] الماهيّة في اتّصافها به وثبوته لها إلى موجوديّة أخرى[١٤]؛ فيتسلسل أعداد الموجوديّة، سواء عبّر عنها بالوجود[١٥] أو الانتساب[١٦] أو[١٧] بشيء آخر، وسواء كان الوجود صفة انضماميّة أو أمراً[١٨] انتزاعيّاً مصدريّاً. على أنّ التفرقة ضروريّة[١٩] عند كلّ عاقل بين إله زيد وعمرو ووجودهما[٢٠]، وتحصيل مذهب العرفاء بهذا التوجيه من قبيل[٢١] الاستسمان بالورم.

---

(١) مر، دا، مج١: من الوجوديّة.
(٢) مج٢: - الوجود.
(٣) مر، دا١: في.
(٤) مج٤: ذوق.
(٥) ر. ك: ثلاث رسائل، جلال الدين الدواني، ص ١٦٨.
(٦) ر. ك: الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٨٤ ـ ٨٦ و٢٩٦.
(٧) مر، مج٢: قال.
(٨) دا١: انتساب.
(٩) دا: بينهما.
(١٠) مج٣: - هذا.
(١١) دف: إذ.
(١٢) دا١: الانتساب.
(١٣) مر، دا١، مج٢: يحتاج.
(١٤) مر، دا١، دا٢، مج٢، دف: + بانتساب آخر.
(١٥) مر، مج٢: بالموجود.
(١٦) دا١، دا٢: بالانتساب.
(١٧) دا١: - أو.
(١٨) مج٣: - أمر.
(١٩) دا٢، دف: ضرورة.
(٢٠) ر. ك: همان، ج ١، ص ٢٩١.
(٢١) مج٣: قبل.

هداية[1]

و[2]اعلم[3] أنّ لنا في تصحيح هذا المرام وتنقيح هذا المقام ـ الذي تزلزلت فيه الأقدام[4] وتحيّرت في إدراكها أفهام الأنام[5] ـ وجوهاً أخرى غير ما ذهبت إليه هؤلاء الأقوام وذكروه في المتداولات من كتب الحكمة والكلام.

[الوجه][6] الأوّل: إنّ العارض على قسمين: عارض الماهيّة، وعارض الوجود. مثال الأوّل عروض الفصل للجنس وعروض التشخّص للنوع؛ ومثال الثاني عروض السواد للجسم وعروض الفوقيّة للسماء. وخاصية[7] الأوّل أنّ المعروض يصير بالعارض موجوداً، لا قبله؛ فإنّ حصّة الجنس ـ كالحيوان ـ يصير بفصله المقسم ـ كالنّاطق ـ موجودة بالفعل، لا قبله، وكذا حصّة النوع تصير موجودة بما يتشخّص[8] به. وخاصية الثاني عكس ذلك؛ فإنّ السّواد العارض لزيد ـ مثلاً ـ يصير به موجوداً[9]، ولا يصير زيد[10] به[11] موجوداً، بل يصير به[12] أسود لا غير. وكذا الحكم في الانتزاعيّات والاعتباريّات؛ فإنّ الفوقيّة والعمى وغيرهما تصير موجودة بضرب من الوجود بسبب وجود[13] معروضاتها.

إذا تقرّر هذا، فنقول: عروض الوجود للماهيّة من قبيل[14] القسم الأوّل الذي معروضه[15] نفس الماهيّة من حيث هي هي[16] التي بهذا الوجود تصير

---

(1) مر، مج٢: - هداية.
(2) مج٤: - و.
(3) دا١: - واعلم.
(4) مج١، مج٣، مج٤: - فيه الأقدام.
(5) مج٣: - الأنام.
(6) همه نسخه ها: الوجه.
(7) مج٢: خاصة.
(8) دا١: بالتشخّص.
(9) دف: - يصير به موجوداً.
(10) مج٤: - زيد.
(11) مج٣: - به.
(12) دف: - به.
(13) مج١: وجودات.
(14) مر، دا١: قبل.
(15) دا٢: معروضيّة.
(16) دا٢، دف: - هي.

موجودة لا قبله، وتصير به ذات[1] حصّة من الوجود لا بشيء آخر؛ بل الوجود في الحقيقة عين التشخّص، كما هو مذهب المحقّقين كالفارابي والقدماء من الحكماء[2]. فإنّ[3] الموجوديّة المصدريّة نفس المتشخّصية، والوجود بمعنى[4] ما به الموجوديّة عين التشخّص بمعنى ما به المتشخّصيّة؛ والفرق بينهما بمجرد الاعتبار والمفهوم.

ولست أقول: إنّهما[5] مترادفان لفظاً، متّفقان مفهوماً؛ بل أقول: هما بحسب الذات والهويّة شيء واحد بلا تغاير. وهذا كما يقال: الوجود خير محض؛ أي حقيقة ما هو الخير بالذّات هي[6] بعينها حقيقة ما هو الوجود[7]، وإن كان مفهوم الخير غير مفهوم الوجود، إذ ليسا مترادفين.

فقد ظهر أنّ عروض الوجود[8] للماهيّة واتّصاف الماهيّة بالوجود ليس عروض صفة لأمر موجود[9]، ولا اتّصاف[10] أمر[11] موجود[12] في ذاتها بصفة، حتى يفتقر موضوع ذلك إلى تقدّم الوجود.

الوجه الثاني[13]: إنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود اتّصاف بثبوتها[14]، لا ثبوت شيء[15] لها. وثبوت الوجود لها عبارة عن ثبوت نفسها، لا ثبوت شيء غيرها لها[16]. والمقدّمة القائلة[17] المشهورة هي أنّ ثبوت شيء لشيء متفرّع على ثبوت ذلك الشيء[18]، لا أنّ ثبوت شيء[19] في نفسه متفرّع على ثبوت[20] ذلك الشيء

---

(١) دا١: بذات.
(٢) مر، مج٢: - الحكماء.
(٣) دا٢: قال.
(٤) مج٣: معنى.
(٥) مج٢: إنها.
(٦) مج٢: هو.
(٧) مر، دا١: الموجود.
(٨) مر، دا١: الموجود.
(٩) مج٤: + في ذاته.
(١٠) مر، مج٢: لاتّصاف.
(١١) مج٤: ماهيّة.
(١٢) مج٤: موجودة.
(١٣) مج٢: - الوجه الثاني.
(١٤) مر، دا١، مج٣: ثبوتها.
(١٥) دا١: + غيرها.
(١٦) دف: ٨ وثبوت الوجود... غيرها لها.
(١٧) دا١: القائل.
(١٨) مج١، مر، دا٢، مج٣، دف: - الشيء.
(١٩) مج٢: الشيء.
(٢٠) دا٢، دف: - ثبوت.

في نفسه[(١)]. فمفاد قولنا: «زيد موجود»[(٢)] هو وجود زيد، لا وجود شيء آخر لزيد.

وما قيل من[(٣)] أنّ كل قضيّة لا بدّ لها من ثلاثة أمور: ذات الموضوع، ومفهوم المحمول، وثبوته للموضوع؛ فذلك[(٤)] بحسب أجزاء القضيّة واعتبارات الأطراف بحسب المفهوم، لا بحسب مفاد الحكم ومصداق القضيّة. فإنّه إذا قيل: «زيد زيد»[(٥)]، فهو من حيث مفهوم القضيّة وإنّه حكم من أمرين، لا بدّ له من اعتبار أجزاء ثلاثة هي الطّرفان والرّابطة، وليس كلامنا فيه. إنّما الكلام في ما يدخل في مصداق هذا الحكم أو لم[(٦)] يدخل[(٧)].

فبعض الأحكام ممّا ليس يتحقّق فيه إلّا ذات الموضوع فقط، كقولنا: «زيد زيد»[(٨)] و«زيد حيوان»، لأنّ الطّرفين فيهما شيء واحد بالذّات ماهيّة ووجوداً[(٩)]؛ لا[(١٠)] وجوداً[(١١)] فقط، ومن هذا القبيل «زيد موجود»، فإنّ مصداقه ماهيّة الموضوع ووجوده لا غير.

والمحمول إذا كان نفس الوجود، فلا حاجة في ارتباطه بالموضوع إلى رابطة أخرى؛ لأنّ جهة الاتحاد والربط هو الوجود ليس إلّا. فإذا حمل غير الوجود على موضوع، فاحتيج إلى وجود يقع به الربط بينهما؛ وأمّا إذا حمل الوجود، فلا حاجة إلى وجود آخر[(١٢)] يصير رابطة بينهما.

قال الشيخ في بعض كتبه: «فالوجود الّذي للجسم[(١٣)] هو موجوديّة الجسم؛ لا كحال البياض و[(١٤)] الجسم في كونه أبيض، لأنّ الأبيض[(١٥)] لا يكفي فيه البياض والجسم». (انتهى).

---

(١) مج١، مج٢، مج٣: + لا أن ثبوت شيء في نفسه متفرّع على ثبوت ذلك الشيء.
(٢) دف: موجود زيد.
(٣) مج٢: - من.
(٤) مج٣: وذلك.
(٥) دف: زيد موجود.
(٦) مج١، مج٣: - أو لم.
(٧) مج٤: مدخل.
(٨) دا١: - زيد/مج٤: - فهو من حيث... زيد.
(٩) دا١: وجود.
(١٠) مر، مج٢، دا٢، دف: أو/ دا١: - لا.
(١١) مج١، مج٣، مج٤، دا١: - وجوداً.
(١٢) دا١: الآخر.
(١٣) دا١: في الجسم.
(١٤) دف: في.
(١٥) دا١: - لأن الأبيض.

ومعناه أنّه لا بدّ في صدق الحمل لكل محمول غير الوجود من[1] أمور ثلاثة: وجود الموضوع، ومفهوم المحمول، ووجوده في الموضوع، الذي هو منشأ الرّابطة[2]. وأمّا إذا جعل الوجود[3] محمولاً، فيكفي فيه الموضوع ونفس المحمول الّذي هو وجوده لا وجود[4] شيء آخر له.

وقال أيضاً في التعليقات:

> **وجود الأعراض في أنفسها[5] وجودها في موضوعاتها. سوى أنّ العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفاً لها، لحاجتها إلى الوجود حتى تصير[6] موجودة، واستغناء الوجود[7] عن الوجود حتى يكون موجوداً، لم يصحّ أن يقال: وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه؛ بمعنى[8] أنّ للوجود وجوداً، كما يكون للبياض وجود؛ بل بمعنى أنّ وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه، وغيره من الأعراض وجوده في موضوعه[9] وجود ذلك الغير. (انتهى كلامه[10]).**

الوجه الثالث[11]: وهو أنفس من الأوّلين وأحكم وأولى. وهو أنّ الوجود في كلّ شيء موجود بذاته متحصل بنفسه؛ سواء كان واجباً بالذّات لكونه تام[12] الحقيقة غير[13] متناهي الشّدة والكمال، أو غيره لكونه ناقصاً معلولاً مفتقراً إليه في ذاته مجعولاً بنفسه مفاضاً بذاته من الوجود الحقّ متعلقاً به،

---

(1) مج٤: - من.
(2) دف: الرّبط.
(3) مج٤: الموجود.
(4) مج٣: - وجود.
(5) دا١: نفسها.
(6) دف: يكون.
(7) مج٣: الموجود.
(8) دف: لا بمعنى.
(9) دف: - نفس وجود... موضوعه مج١: + و.
(10) مج٢، مج٤: - كلامه.
(11) مج٢: - الوجه الثالث.
(12) دف: ام.
(13) دا٢: - غير.

ومعناه أنّه لا بدّ في صدق الحمل لكل محمول غير الوجود من[1] أمور ثلاثة: وجود الموضوع، ومفهوم المحمول، ووجوده في الموضوع، الذي هو منشأ الرّابطة[2]. وأمّا إذا جعل الوجود[3] محمولاً، فيكفي فيه الموضوع ونفس المحمول الّذي هو وجوده لا وجود[4] شيء آخر له.

وقال أيضاً في التعليقات:

> **وجود الأعراض في أنفسها[5] وجودها في موضوعاتها. سوى أنّ العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفاً لها، لحاجتها إلى الوجود حتى تصير[6] موجودة، واستغناء الوجود[7] عن الوجود حتى يكون موجوداً، لم يصحّ أن يقال: وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه؛ بمعنى[8] أنّ للوجود وجوداً، كما يكون للبياض وجود؛ بل بمعنى أنّ وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه، وغيره من الأعراض وجوده في موضوعه[9] وجود ذلك الغير. (انتهى كلامه[10]).**

الوجه الثالث[11]: وهو أنفس من الأوّلين وأحكم وأولى. وهو أنّ الوجود في كلّ شيء موجود بذاته متحصل بنفسه؛ سواء كان واجباً بالذّات لكونه تام[12] الحقيقة غير[13] متناهي الشّدة والكمال، أو غيره لكونه ناقصاً معلولاً مفتقراً إليه في ذاته مجعولاً بنفسه مفاضاً بذاته من الوجود الحقّ متعلقاً به،

---

(١) مج٤: - من.
(٢) دف: الرّبط.
(٣) مج٤: الموجود.
(٤) مج٣: - وجود.
(٥) دا١: نفسها.
(٦) دف: يكون.
(٧) مج٣: الموجود.
(٨) دف: لا بمعنى.
(٩) دف: - نفس وجود... موضوعه مج١: + و.
(١٠) مج٢، مج٤: - كلامه.
(١١) مج٢: - الوجه الثالث.
(١٢) دف: ام.
(١٣) دا٢: - غير.

ونسبته إليه[١] نسبة الضّوء إلى المضيء، ونسبته إلى الماهيّات نسبة الضّوء إلى المستضيء. فكما أنّ الضّوء بذاته مضيء، وغيره به يصير مضيئاً؛ كذلك الوجود في كلّ مرتبة ولكل ماهيّة موجود بذاته، ويصير الماهيّة[٢] به موجودة. فقولنا: «الإنسان موجود» معناه أنّ وجوداً من الوجودات مصداق لمفهوم[٣] الإنسانيّة في الخارج ومطابَق لصدقه. فبالحقيقة مفهوم الإنسان ثابت لهذا الوجود، و[٤]ثبوته متفرّع عليه بوجه؛ لأنّ الوجود هو الأصل في الخارج، والماهيّة تابعة له اتّباعَ الظلّ للشخص.

هذا إذا[٥] كان المنظور إليه هو حقيقة نحو خاصّ من الوجود. وأمّا إذا كان المنظور إليه هو مفهوم الوجود العام ومفهوم الموجود[٦] المطلق، فهو كسائر العوارض والمفهومات الذّهنيّة التي تصدق على الأشياء صدقاً عرضياً، ويكون ثبوتها للموضوعات متفرّعاً على وجودها[٧] وتعيّنها عند العقل. لكن ليس ما يوجد به ماهيّة كل شيء ويطرد به العدم عن نفسها هو هذا المفهوم الكليّ العام الذي هو كسائر المفهومات الذّهنيّة خارجة عن حقيقة كل شيء؛ بل ذلك عبارة عن حقيقة كلّ موجود بما هو موجود[٨] وهويّته الّتي بها يكون حاصلاً[٩] في الأعيان. وهي في كلّ موجود[١٠] أمر خاصّ موجود بذاته[١١]، لا بعروض حصّة[١٢] من الوجود المطلق؛ ومتعيّن بذاته، لا بعروض حصّة من مفهوم التعيّن.

---

(١) دا: - ونسبته إليه.

(٢) دا١: ماهيته.

(٣) دا١: المفهوم.

(٤) دا١: - و.

(٥) دا١: - إذا.

(٦) مج٢، مج٤، دف: الوجود.

(٧) مج٤: ثبوتها.

(٨) مج٢: - بما هو موجود.

(٩) مر، مج٢: حاصل.

(١٠) دا١: - موجود.

(١١) دا١: بالذّات.

(١٢) مر، مج٢: - حصّة.

فصل[1]

لو[2] أردت زيادة توضيح، فاعلم أنّ جمهور[3] المتأخّرين ذهبوا - وفقاً لمذهب القدماء من الحكماء، إلّا شِرذِمة من أتباع[4] أبي الحسن الأشعري[5] - إلى أنّ الوجود مفهوم واحد مشترك المعنى[6] بين الموجودات، زائداً في التّصور على الماهيّات. ولمّا كان في تحصيل كيفيّة هذه الزيادة نوع غموض شديد، ذهب بعضهم - بل أكثر المتأخّرين - إلى أن ليس للوجود حقيقة في الخارج، بل الواقع في الخارج هي الماهيّة[7] لا غير؛ وأمّا الوجود، فهو أمر اعتباريّ ذهنيّ من المعقولات الثانية والمفهومات الذّهنية ولا حصول له في الخارج، وإلّا لكان لحصوله[8] حصول آخر، وهلمّ جرّاً، فيلزم التسلسل في الوجودات. وأيضاً لو كان له[9] ثبوت للماهيّة، لكان ثبوته لها متفرّعاً[10] على ثبوتها سابقاً على ثبوت الوجود لها، بناءً على القاعدة المقرّرة المشهورة؛ فننقل[11] الكلام في ثبوت ذلك الثّبوت، ويتسلسل.

فحكم جماعة[12] من أهل التمييز منهم[13] أنّ مفهوم الوجود لا يتعدّد في الخارج ولا يتكثّر في ذاته، بل إنّما تعدّده وتكثّره - كسائر المعاني النسبيّة[14] والانتزاعيّة - بتبعيّة تكثّر ما نسب[15] إليه من الأشياء؛ فيصير حصّة حصّة[16] بإضافته إلى الأشياء، كأبوّة زيد وأبوّة عمرو[17] وأبوّة بكر، لا كحال بيض

---

(1) مر: - فصل.
(2) مج٤: ولو.
(3) مر، مج٢: الجمهور.
(4) دا٢: أصحاب.
(5) مر، دا١، مج٢، دا٢: بالمعنى.
(6) ر. ك: شرح المواقف، ج ٢، ص ١٢٧.
(7) دا٢: الماهيّات.
(8) مج٤: له/ دا١: لحصول.
(9) مج٤: للوجود.
(10) مج٢: متفرع/ مج٤: فرعاً.
(11) دف: فينقل.
(12) ر. ك: شرح المقاصد، التفتازاني، ج ١، ص ٢٣٢ و٣٣١.
(13) مر، دا١، مج٢: بينهم.
(14) دا: - أن مفهوم الوجود... النسبية.
(15) مر، دا١، مج٢: نسبت.
(16) دا: - حصة.
(17) دف: - أبوة عمرو.

ثلج[1] وبياض عاج[2]. فوجودات الأشياء هي هذه الحصص عند هؤلاء القوم. فهذه الحصص مع ذلك المفهوم العام الدّاخل فيها خارجة عن ذوات الأشياء الواقعة في الأعيان، زائدة[3] ذهناً وخارجاً.

وأمّا الذي هدانا الله إيّاه وما كنّا[4] لنهتدي لولا أن هدانا الله[5] ـ وظنّي أنّه بعينه[6] مذهب السابقين الأوّلين من المهاجرين الّذين هاجروا من دار الطبيعة إلى دار القدس، والأنصار لدين الحقيقة والحق، و[7]الّذين[8] اتّبعوهم بإحسان، رضي الله عنهم ـ هو أنّ[9] للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات[10]، والوجودات[11] حقائق متخالفة بأنفسها متكثّرة بذواتها، لا بمجرد عارض الإضافة لتكون متماثلة الأفراد متّفقة الحقيقة؛ إلّا أنّ اختلاف حقائق الوجودات ليس بمعانٍ ذاتيّة داخلة فيها ـ كالفصول ـ أو[12] بضمائم[13] مأخوذة معها ـ كالمصنّفات[14] والمخصّصات ـ، بل اختلافها بكماليّة ونقص في[15] نفس طبيعة الوجود وسنخ حقيقته البسيطة المتّفقة الأصل والسّنخ بين الموجودات[16]. فإنّ التّفاوت بالشدّة والضّعف والاختلاف بالكمال والنّقص تفاوتٌ واختلافٌ في نفس ما به الاشتراك والاتّفاق؛ وهذا[17] كطبيعة[18] النّور المشترك بين الأنوار المختلفة بالأشدّ والأضعف والأكمل والأنقص، وكطبيعة العدد المشترك بين الأعداد المتفاوتة بالأزيد[19] والأقل، والتفاوت بنفس ما به الاتفاق.

واعلم أنّ اشتراك حقيقة الوجود بين الوجودات ليس كاشتراك المفهوم[20]

---

(1) مج٣: الثلج.

(2) مج٤: العاج.

(3) مر، دا١، مج٢: + عليها.

(4) مج٤: لم نكن.

(5) مأخوذ از آية شريفه ٤٣ از سورهٔ اعراف.

(6) دا١: أن يعينه.

(7) مج٤: - و.

(8) دا٢: + هم.

(9) دا١: - ان.

(10) مر، مج٢، دا١: المودات.

(11) دا: - والوجودات.

(12) مر، مج٢: و.

(13) مج٤: ضمائم.

(14) مج، مج٣: كالمضيفات.

(15) دا١: - نقص في.

(16) مج٤: الوجودات.

(17) مج٤: هكذا.

(18) دا١: طبيعة مج٣: الطبيعة.

(19) مج٣: بأزيد.

(20) مج٤: - المفهوم.

الكلي بين الأفراد؛ لأنّ حقيقة الوجود - كما قرّرناه في كتبنا[١] - ليس بأمر كليّ، ولا لها صورة في الذّهن متّحدة مع أفرادها؛ بل اشتراكها ضرب آخر من الاشتراك، لا يعرفها إلّا الكاملون.

فظهر مما ذكرنا أنّ مفهوم الوجود العام أمر ذهنيّ منتزع[٢] من الموجودات[٣] بسبب الوجودات المقوّمة[٤] لها، ولذلك المفهوم[٥] حصص متكثّرة بتكثّر الوجودات الخاصة، وتلك الحصص متماثلة المعاني. وهي مع ذلك المفهوم المشترك الداخل فيها زائدان على الماهيّات وعلى الوجودات الخاصة أيضاً. وأمّا الوجودات الخاصة، فهي متخالفة الحقائق بالشّدة والضّعف؛ وكذا الماهيّات، فإنّها[٦] متخالفة المعاني؛ لكنّها معلومة الأسامي، والوجودات مجهولة الأسامي.

فهناك أمور ثلاثة: مفهوم الوجود، وحصّته المتعيّنة بإضافته إلى الماهيّات، والوجودات الخاصة المتخالفة الحقائق. فمفهوم الوجود ذاتيّ داخل في حصصه وهو نوع لها، لأنّها أفراد متماثلة متعدّدة بمجرّد إضافة ذلك المفهوم إلى الأشياء. وهما[٧] - أي ذلك المفهوم وحصّته - زائدان خارجان عن الوجود الخاص لكل موجود. وأمّا الوجود، فهو عين ماهيّة الواجب، بمعنى أن لا ماهيّة له إلّا الوجود؛ وخارج عن سائر الماهيّات، بمعنى أنّه غير داخل في حدودها ولا معتبر في مفهومها. لأنّ مفهومات جميع الماهيّات أمور كليّة، يحتمل مفهومها الصدق على كثيرين[٨]؛ والوجود حقيقة متشخّصة بنفسها، لا يعرضها العموم[٩] والكلّية، كما نبّهناك عليه.

---

(١) ر. ك: الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٦٨؛ الشواهد الربوبية، ص ٧.

(٢) دا٢، مج٤: ينتزع/ مج٣: انتزع.

(٣) مج١، مج٣، مج٤، دا٢: الوجودات.

(٤) دا٢: لمفهومة.

(٥) مج٤: - المفهوم.

(٦) مج٣: فإنه.

(٧) مج٢: هي.

(٨) دا١: الكثيرين.

(٩) دا١: أو.

فعلى هذا اتّضح زيادة اتّضاح(١) لكيفيّة ارتباط الماهيّة بالوجود الخاص من جهة أن ليس بينهما(٢) عارضيّة و(٣)معروضيّة. بل الموجود(٤) الثّابت في العين هو بالحقيقة الوجود الخاص لكلّ شيء شيء؛ والماهيّة معنى كلّي، صادق عليه، متّحدة معه، موجودة(٥) به لا بنفسها - إلّا بمجرّد الاعتبار(٦).

* * *

(١) مج١، مج٢، دف: إيضاح/ دا١: أيضاً. (٢) دا١، دا٢: كيفيّة.
(٣) مج٢: + لا. (٤) مر، مج٢، دا٢، دف: + و.
(٥) مج٤: لوجوده.
(٦) دا١: + تمّت الرّسالة الموسومة باتّصاف الماهية بالوجود من تصانيف صدر الملّة والدّين صدر الدين محمد/ دا٢: + بعون الله وحسن توفيقه شرف اتمام پذيرفت/ مج٣: + تمّت الرسالة الشريفة بعون الله تعالى/ مج٤: + والحمد لله أولاً وآخراً والصلاة على محمد وآله الأخيار/ دف: + تمت بعون الله الملك الجبّار

التشخّص

المقدمة

إن مسألة التشخص التي طرحت في الكتب الفلسفية في ذيل مسألتي «الكلية والجزئية» والمذكورتين في ذيل المباحث المتعلقة بالماهية، هي إحدى القضايا الفلسفية المهمة، كما أنها منشأ ظهور المسائل الفلسفية الأخرى حيث طرحت آراء وأبحاث مختلفة في بابها. وعلى هذا المنوال وفي الفصل الذي انعقد فيه البحث عن الماهية وأحكامها ولواحقها، أو خواص أجزاءها أو الاعتبارات[1]، طُرح هذا الموضوع على النحو التالي: بما أنه لا يمنع صرف تصور الماهية النوعية من «حيث هي»، من فرض الاشتراك والمشاركة فيها (وهذه الخاصية الكلية للماهية في الذهن)، وإن صرف تصور «فرد» الماهية يمنع من الاشتراك، فلا بد من وجود خصوصية أخرى إضافة إلى الماهية النوعية، وهذا ما يجعل الفرد وتصوره يمنعان اشتراكهما مع الغير (وهذا هو الجزئية بالمعنى الفلسفي)؛ وبعد ذلك، يطرح هذا السؤال أنه ما الشيء الذي يجعل الفرد يملك خاصية وخصوصية كهذين؟

بما أن التشخص بمعناه المذكور هو، في الحقيقة، «الجزئية» بمعناها الفلسفي، فمن المناسب أن نقدم في هذا المقام «الكليةَ» بمعناها الفلسفي أيضاً حتى تكون لدينا معرفة أدق للتشخص من باب «**معرفة الأشياء بأضدادها**».

إن اعتبرنا الكلية والجزئية في الفلسفة من أحكام الوجود، وبعبارة أخرى من العوارض الذاتية للوجود وبالتالي نعتبر تقسيم الوجود إلى الكلي والجزئي من التقسيمات العامة أيضاً، لا يمكننا أن نضع مقسم الكلية والجزئية كمفهوم، لأنه

(١) جاءت هذه التغييرات بالتسلسل في نهاية الحكمة، وتجريد الاعتقاد، والأسفار، وشرح المنظومة، والشواهد.

مقيّد بموطن الذهن؛ بل يجب وضعهما كسائر المعقولات الفلسفية الثانية في معنى لا يكون مقيداً بالذهن أو الخارج. ومن هذا المنطلق لو وضعنا المقسم الكلي والجزئي كمفهوم وقلنا إن أي مفهوم إن لم يكن «ممتنع الصدق» على أفراد كثيرين، فهو مفهوم كلي وإن كان ممتنع الصدق على أشخاص كثيرين فإنه مفهوم جزئي؛ لأننا جعلنا المقسم كمفهوم إضافة إلى أننا من البداية أخرجنا البحث عن محوره الفلسفي ولم نتكلم عن أقسام الموجود بسبب وجود إشكال داخلي فيه. وبما أن المفهوم واضحاً فهو ليس ممتنع الصدق على أشخاص كثيرين؛ وبالتالي يجب تغيير المقسم عن المفهوم، كما أنه علينا أن نجعل التقسيم خالياً من الخلل والإشكال. ومن جهة أخرى بما أن قبول الصدق على أمور كثيرة هو من السمات المفهومية ومن المعقولات الثانية للمنطق، لذلك لا يتم أخذه بعين الاعتبار في المعنى الفلسفي (الكلّي) التابع للمحمولات الفلسفية.

وبناءً على هذا، لو أردنا أن نتكلم في الفلسفة عن «الكلي» و«الجزئي» علينا أن نجعل المقسم بصفة «الموجود»، ونستخدم ملاكات خاصة من أجل الكلية والجزئية الفلسفيتين، وأن نقول إن الموجود هو إما كليّاً أو جزئيّاً، وأن نعتبر ملاك الكلية في الفلسفة عبارة عن الموجودية بوصفه الكثرة، وأن نعتبر ملاك الجزئية الفلسفية الموجودية بوصفه الوحدة العددية[1]. إن مصداقية الكلية الفلسفية التي تكون موجودة بوصفها الكثرة في الخارج هي المحمول المشترك نفسه الذي يحمل في القضايا على الموضوعات المختلفة ونذكره باسم «الكلية الطبيعية».

من الواضح أن معقولية أولوية المصاديق الكلية الطبيعية لن تمنع فلسفية البحث عن الكينونة والواقعية، لأن شرط فلسفية أي قضية ليس أن يكون محمولها من المعقولات الثانية الفلسفية بل أن يكون ذلك المحمول من العوارض الذاتية للوجود؛ ولهذا السبب فإن المبحث هو عن وجود الجوهر

---

(١) الرحيق المختوم، الجزء الأول من المجلد الثاني، عبدالله الجوادي الآملي، مركز نشر أسراء، ١٣٧٦ هـ. ش.، ص ٩٥.

والعرض وتقسيم الوجودات الإمكانية إلى الجوهر والعرض من زمرة المباحث الفلسفية[1].

على هذا الأساس لو اعتبرنا التشخص عبارة عن وجه امتناع الصدق على أشخاص كُثر حيث توجد في الأشخاص عينية الماهيات والطبائع الكلية وتسبب هذيتهم وعينيتهم، سنواجه تبعاً لأصناف المطالب العلمية هذا السؤال وهو هل هناك ثمة تشخص؟ وإن كان التشخص أمراً وجودياً فما هو ما «به التشخص» في أي شيء، وما يجعل الشيء بواسطته متشخصاً عن الأمور والأشياء الأخرى؟

وفي معرض الاجابة عن هذين السؤالين هناك إجابتان أساسيتان:

١ . تعتقد فئة بما أن التشخص هو من ضمن المفاهيم الفلسفية، وإن المفاهيم الفلسفية هي من ضمن المفاهيم الاعتبارية بمعناها الفلسفي، وهي خلافاً للمفاهيم الماهوية لا تملك ما بإزاء المستقيم والعيني، لذلك فإن التشخص أيضاً مثل سائر المفاهيم الفلسفية الأخرى يندرج ضمن المفاهيم الاعتبارية، وليس فيه أي عينية. ويُعد صدر المتألهين القائلين بهذا القول بجمهور أهل البحث والتدقيق؛ وعلى سبيل المثال أيضاً يدعم خواجه نصيرالدين الطوسي، في نص التجريد، هذا الكلام قائلاً: «التشخص من الأمور الاعتبارية». وقد اتخذت هذه المجموعة دليلين مهمين كأساس لرأيها:

أ) إن كان التشخص هو الموجود، فسيكون التشخص فيه أيضاً؛ وهنا سيطُرح السؤال مرة أخرى عن ذلك التشخص الثانوي: هل هو موجود أم لا؟ وفي النهاية ستنتهي المسألة بالتسلسل. وأي شيء يلزم تكراره من فرض تحققه ووجوده لن يكون أصيلاً بل اعتبارياً؛ لذلك فإن التشخص هو من ضمن المفاهيم الاعتبارية أيضاً ولن تكون فيه عينية خارجية.

ب) إن كان التشخص في الخارج موجوداً، ستتوقف عروضه على حصة شخص خاص من الماهية النوعية على موجودية وتمايز تلك الحصة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٠.

وسيطرح هنا هذا السؤال: على أساس أي شيء حصل تمايز هذه الحصة الخاصة. إن كان تميزه بسبب هذا التشخص الذي هو عارض على هذه الحصة فإن الأمر سينتهي بالبعد، وإن كان بسبب تشخص آخر سينتهي بالتسلسل. وبما أن هذين الجوابين باطلين فإن التشخص لا يوجد في الخارج بتاتاً.

٢ . في المقابل هناك فئة أخرى تعد التشخص - تبعاً لمساوقته بالوجود وأصالة الوجود - أمراً أصيلاً وخارجاً عن الأمور الاعتبارية[١]. وبناءً على رأي هذه المجموعة فليس من الضرورة أن يكون الشيء سبباً لتشخص شيء آخر، وأن يكون له ماهية كلية ليكون محتاجاً إلى أمر آخر في التشخص، بل ما يسبب تشخص الشيء هو متميز ومتشخص بالذات. وبالتالي فإن إجابة الدليل الأول يعد من أدلة القائلين باعتبارية التشخص. وإضافة إلى ذلك، بما أن التشخص يساوق الوجود ويصادقه، فمثلما الوجود والماهية في الخارج هما شيء واحد ويتم تقسيمهما إلى أمرين في تحليل الذهن فقط، فإن نسبة الفرد والتشخص في الخارج سيكون مثله تماماً أيضاً ولن يحصل أي تمايز بينهما إلا في التحليل الذهني. ومن هنا أيضاً نحصل على إجابة الدليل الثاني للقائلين باعتبارية التشخص، على نحو يقال فيه: إن عروض التشخص على الفرد ليس كعروض العارض الخارجي على موضوع أو معروف، بل هو من نوع عروض الوجود على الماهية[٢].

يعد صدر المتألهين من القائلين بالمقولة الأخيرة (عينية التشخص)، وفي

---

(١) ينسب صدر المتألهين في أسفاره وفي رسالة التشخص إلى الفارابي، الاعتقاد بأن الوجود والتشخص يتشابهان تماماً. ولكن يجب أن ننتبه إلى أن عبارات الفارابي عن التشخص قسمان: في بعض كلامه يمكن رؤية قرائن تدل على هذه العقيدة أن التشخص بالوجود؛ ولكن في كتاباته الأخرى يمكن ملاحظة المقولة الشهيرة الدارجة بين الحكماء القائلة بأن أعراض مثل الوضع، والأين، والكم، والكيف ليست من عبارات التشخص بل هي جزء المشخصات. ومن أجل التأكد يمكن مراجعة كتاب: أربع رسائل فلسفية، الفارابي، أوفست الحكمة، ١٣٧١ هـ. ش.، ص ١٤٣ و١٥١.

(٢) انظر كتاب: رسالة التشخص، ص ١١٥.

كتاب الأسفار وهو يشير إلى رأيه في باب التشخص حيث شرح هذا الأمر إن الوجود متشخص بنفس ذاته، وقطع النظر عن وجود خاص لأي شيء، فإنه لا يرى العقل مانعاً من جواز الاشتراك فيه (حتى لو تم إلحاق ألف مخصص ببعضه البعض)، ويشير إلى الآراء المختلفة المنقولة من قبل الحكماء الآخرين حول باب التشخص ويقدم دراسة عنها في ذيل عنوانين كليين:

١ . الأقوال التي يرى إرجاعها إلى قولها أمراً ممكناً بحيث يحاول تبريرها وتبيينها.

٢ . الأقوال التي لا يرى إرجاعها إلى قولها أمراً ممكناً، بل غالباً ما تحملها على التميّز والتعين، ويعتبر أن الاثنين يلعبان دوراً في تهيئة الأرضية لتحقق التشخص وليس عينها.

وفي رسالة التشخص غالباً ما يحاول تبيين وجوه تمايز رأيه عن آراء الحكماء الآخرين، إذ ضمن إشارته إلى الآراء المختلفة في باب التشخص يلقي الضوء على ضعفها أو يشرح عدم تجانسها مع الآراء الأخرى لقائليها.

الرأي الأول الذي يقدمه في كتابه الأسفار بعد شرح رأيه هو رأي الحكيمين الفريدين لمدرسة شيراز وهما جلال الدين الدواني والسيد صدر الدين الدشتكي، إذ يذكر رأيهما بهذه العبارة «فما نقل عن الحكماء». ورأي الحكيمين هذين في باب التشخص هو كالتالي:

يرتبط التشخص بكيفية إدراكنا من الشيء، فعلى سبيل المثال إن تم إدراك الماهية بالإحساس فما تم إدراكه هو شخصي وجزئي. وإن تم إدراكه بالعقل سيكون المدرك الخاص بنا كلياً؛ وعلى هذه الأساس ما من اختلاف في المدرذاته، بل يعود الفرق إلى كيفية إدراكنا من الأشياء، وليس أن يلحق شيءٌ بالماهية وهو لا يملك الماهية الكلية وتكون نسبته بالماهية مثل نسبة الفصل بالجنس. حسب زعم هذين الحكيمين أصبح هذا الأمر سبباً للتشنيع على الحكماء لأنهم لم يعتبروا علم الرب تعالى يحتوي على الجزئيات. كما أنه حسب اعتقاد هذين الفيلسوفين فإن وجود شيء، باسم التشخص، ينافي

اعتقادهما القائل بحصر الممكنات في المعقولات العشرة، فضلاً عن الماهية الكلية[1].

إن استنتاجي صدر المتألهين في كتابيه الأسفار ورسالة التشخص في هذا الباب ليسا مساويين، ويتجلى هذا الأمر في أي منهما بشكل ما، إذ يقول في الأسفار ضمن إشارته إلى هذا الرأي: «بعد ما نقل عن الحكماء أن تشخص شيء بنحو العلم حسياً أو مشاهدة حضورية يمكن الرجوع إلى قولنا، لأنه لا يمكن بأي نحو كان إيجاد المعرفة بالذات إلا بصورة المشاهدة»[2].

من الواضح أن الملا صدرا في هذا التبرير أشار إلى جزء من رأيهما بالتحديد، أي إلى الإدراالحسي، ولم يتكلم في باب علم التعقل من وجهة نظرهما. كما أنه اعتبر «علم الإحساس» في كلامهما يحمل نفس المعنى مع المشاهدة الحضورية، وعندئذ انتقل من كلمة الحضور إلى علم الحضور، ومن هنا إلى هذا المطلب بأن العلم لا يمكن بوجودات الأشياء إلا على شكل علم الحضوري؛ ومن هنا استنتج بأن رأيهما في باب التشخص يمكن إرجاعه إلى رأيه هو. من الواضح أنه من ذلك الكلام حتى هذه النتيجة ثمة طريق طويل، ويجب اجتياز صعوبات عدة فيه. وقد تم شرح هذه الصعوبات من قبل الحكماء اللاحقين على النحو التالي:

أ) من الممكن أن يكون مرادهما من تعلق الجزئية والتشخص بالإدراك الحسي هو أن الإحساس واسطة في إثبات الجزئية والتشخص الحقيقيين؛ وليس أن يكون مثلهما تماماً وأن يعد الوجود نفسه الواسطة في ثبوت التشخص.

ب) ربما يكون مرادهما في التشخص دلالة وعلامة للتشخص وليس هو بالذات[3].

---

(۱) انظر كتاب شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبدالرزاق اللاهيجي، اوفست حجري، ص ۱۸۰.

(۲) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص ٨.

(۳) انظر الكتاب نفسه، ص ٤٢٦، حاشية الحكيم السبزواري.

ج) القائلون بهذا القول هم أتباع أصالة الماهوية، ولا يعترفون للوجود أي مصداق يُدرك بالمشاهدة الحضورية.

د) ليس من المسلم به ألا يكون مرادهما من المشاهدة هو المشاهدة الحصولية[1].

ه) إن كان معيار التشخص هو المشاهدة الحضورية والشهودية، فلا يمكن عد الكلية - وهي في مقابل التشخص والجزئية - نتيجة إدراك الإله أو المثال الأفلاطوني، لأن الحقائق العقلية تحتوي على الإحاطة أيضاً، وهي كلية السعي وتُعرف بالإدراك الحضوري والشهودي.

وقد أورد صدر المتألهين في رسالة التشخص ثلاثة إشكالات على رأي الدواني والسيد صدرالدين.

و) إذا عرفنا الجزئية والكلية بكيفية الإدراك، فمن الضروري أن نقول إن الحس والعقل الصحيح أدركا شيئاً لا يوجد في أمر الإدراك؛ في حين أن إدراك الشيء هو عبارة عن الحصول عليه أو صورة مطابقة له.

ز) يعتقد المحققون من الحكماء أن الإدراك ليس أمراً زائداً على المدرك، وإن مرجع الإدراك هو بالوجود أيضاً. إن زيد في الخارج إنسان شخص كما هو إنسان موجود، شخص يحس به أو لا يحس[2].

ح) إن ظننا أن ما تم تصوره في الإدراكين الحسي والعقلي هو أمر واحد فإننا على طريق الخطأ؛ لأن هناك ثمة تغاير حقيقي بين الصورة الحسية والصورة العقلية، وإن كانا متساويين من ناحية المعنى والمفهوم ويكون بينهما تغاير بالعدد، فيجب أن يكون لأي منهما خصوصية زائدة أيضاً، وهذا الأمر الزائد هو الوجود الخاص والتشخص إياهما.

وفي نهاية دراسته لهذا الرأي في رسالة التشخص يقدم صدر المتألهين تبريراً قد لا يحتوي على أي من الإشكالات المذكورة سابقاً؛ وهذا التبرير هو لو

---

(١) انظر كتاب الرحيق المختوم، ص ٦٩.

(٢) انظر كتاب: رسالة التشخص، ص ١٢٣.

اعتبرنا مرادهما من الإدراك هو الصورة المدركة ذاتها والحاضرة بذاتها عند المدرك، وباعتبارين نطلق عليها اسمين وهما «الوجود» و«التشخص» ـ سواء كان في الحس أو العقل ـ لن تقع عليه الإشكالات المذكورة سابقاً مرة أخرى.

والرأي الثاني المذكور في الأسفار هو رأي شيخ الإشراق «السهروردي» في المطارحات، الذي يعتبر فيه أن العامل المانع من الاشتراك في أي شيء هو الهوية العينية لذلك الشيء. وهذا ما يجعل صدر المتألهين أن يقول في تفسير هذا الكلام إن الاشتراك في الحقيقة لا يعطي معنى آخر غير المطابقة؛ وبالطبع ليس أي مطابقة، بل مطابقة شيء لا يحتوي على هوية عينية متأصلة. إذن، في الحقيقة أن الهوية العينية ليست شيئاً غير الوجود الخاص للشيء ذاته؛ وبالتالي تقوم بارجاع كلام شيخ الإشراق إلى رأيه نفسه. وبعد شرح هذا التبرير يعتبر صدر المتألهين هذا الرأي منافياً لأسس شيخ الإشراق نفسه الذي يعتقد بأن الوجود أمراً ذهنياً[١]؛ ولم يذكر هذا الرأي في رسالة التشخص.

والرأي الثالث الذي ينسبه إلى بعض المدققين، هو أن تشخص أي شيء يحصل بسبب جزء تحليلي فيه، إذ يقول صدر المتألهين إنه يمكننا في هذا الرأي أن نجعل التشخص حملاً على الوجود، ومثلما نعد الوجود من العوارض التحليلية للماهية فيمكننا اعتبار التشخص كذلك أيضاً. وحول هذا الرأي لم يقدم صدر المتألهين شرحاً أكثر في كتابه الأسفار؛ ولكن في رسالة التشخص ضمن توضيحه لهذا الأمر بصورة مطولة ومفصلة، يشير إلى بعض الإشكالات الواردة عليه[٢]. وكذلك بعض المحققين بما أنهم يعتبرون القائل بهذا الرأي من فئة الأصالة الماهوية، يرونه غير مطابق مع فكره[٣].

والرأي الرابع المذكور في الأسفار هو رأي الأشخاص الذين يرون التشخص

---

(١) انظر كتاب: الأسفار، ج ٢، ص ٨ وص ٩.

(٢) انظر كتاب: رسالة التشخص، ص ١١٦ وص ١١٧.

(٣) انظر كتاب الرحيق المختوم، ص ٧٦ (وفي الوقت نفسه لا يشير مؤلف الرحيق المختوم إلى منشأ إدعاءه بأن صاحب هذا الرأي من جماعة الأصالة الماهوية).

بفاعله؛ وضمن تأييده لهذا الرأي يقول صدرا في تبريره بما أن الفاعل مفيد الوجود والوجود هو عين التشخص أيضاً، لذلك فإن الفاعل مفيد التشخص أيضاً. من ناحية أخرى لقد تم إثبات هذه المقولة بأن قوام أي وجود يعود إلى فاعل ذلك الوجود وإن التشخص في قوامه يعتمد على فاعله أيضاً؛ ولكنه في نهاية هذا المبحث يذكر أن في التشخص، الحديث هو عن سبب قريبه، في حين أن فاعل التشخص بمثابة السبب البعيد له. لم يأتِ ذكر هذا الرأي في رسالة التشخص، وكأنما يعتبره صدر المتألهين مقبولاً مع القليل من التساهل.

من المؤكد أن القائل بهذا الرأي يجب أن يكون مؤمناً بأصالة الوجود، كما أن قصده من السبب يجب أن يشمل السبب القريب والبعيد أيضاً(١).

وقد أورد المرحوم ميرزا مهدي الآشتياني إشكالاً أساسياً على هذا الرأي حيث يقول: «لو كان القصد هو أن الفاعل معطى الوجود وإن الوجود سبب التشخص أيضاً، فمن المؤكد أن هذا أمر لا جدال فيه؛ ولكن إن كان القصد أن الفاعل هو ملاك التشخص وإن ملاك التشخص في مرتبة تحققه هو الشيء ذاته، فمن البديهي أن الفاعل ليس في مرتبة تشخص الشيء نفسه»(٢).

والرأي الخامس المذكور في الأسفار الذي ذكره صدر المتألهين بعنوان

---

(١) يوافق العلامة الطباطبائي على هذا الرأي مفترضاً أن يكون الكلام في الفاعل البعيد أو القريب. (انظر كتاب: نهاية الحكمة، دار التبليغ الإسلامي، قم، بيتا، ص ٤٧).

(٢) تعليقه بر شرح منظومة الحكمة للسبزواري، ميرزا مهدي آشتياني، باهتمام عبد الجواد فلاطوري و مهدي محقق، مؤسسة مطالعات إسلامي، ١٣٥٢ هـ. ش. ص ٣٩٩.

أورد المرحوم الآشتياني خمسة أدلة أخرى على نقص الكلام القائل بأن اعتبار التشخص هو بالفاعل، وهذه الأدلة هي كالتالي:

أ - إن الموجودات التي ليست مستكفية بالفاعل، فإن تشخصها ليس محدوداً بالفاعل، لأنها تحتاج إلى أمور أخرى أيضاً.

ب - إن الفاعل الأول للحق مستوي النسبة مع أي شيء، لا يمكنه أن يكون ما به التشخص لمتشخصات مختلفة.

ج - إن الفاعل مقوم على الإيجاب، وهو مقدم على الوجوب وهو مقدم على الإيجاد، وهو مقدم بالوجود (وهو في مرتبة التشخص).

«مختار بعض»، ويعده الحكيم السبزواري إشارة إلى ذوق المتألهين، هو أن يقال: إن تشخص أي شيء هو بسبب ارتباطه بالجاعل الحقيقي الذي يعد مبدأ كل الأشياء. ويقول الملا صدرا في توضيح هذا الرأي: بما أن الأشياء بوجوداتها ترتبط بعلتها وفي النهاية بالعّلة الكلّية، لذلك فهي في الحقيقة ترتبط بالفاعل بواسطة تشخصاتها؛ وهذا دلالة على عينية ومساوقة الوجود والتشخص مع بعضهما البعض[1]. إن الفرق بين هذا الرأي والرأي السابق هو أنه حسب الرأي السابق إذا عد شخصُ الواجبَ ماهية وجوبية مجهولية الكنه فيمكنه أن يعتبر التشخص بالفاعل أيضاً؛ ولكن بناءً على هذا الرأي فإن حضرته تعالى واجب الوجود حقيقي قائم بذاته ومتشخص بنفسه وليس مجهول الكنه[2].

يدّعي بعض أصحاب الرأي أنه خلافاً لما جاء في الأسفار لا يحتاج تبرير وتوضيح هذا الرأي أن يستعين بالعلّية والمفاهيم المرتبطة بها، لأننا إذا أخذنا بنظر الاعتبار الموجودات الخاصة كأشخاص جزئية ومتشخصة، لم يعد بإمكاننا أن ننسب ارتباطها بالجاعل بماهيتها أو بالإضافة المقولية ـ من فئة الماهيات العرضية ـ بل إن هذا الارتباط مجبور بالإضافة الإشراقية التي تحصل مع الوجود. إن مدار هذا التوضيح هو على مفاهيم الإضافة المنسوب والمنسوب إليه[3].

الرأي السادس هو أن تصور التشخص نفسه يمنع الاشتراك وهذا أيضاً ليس بسبب المقومات أو العرض اللازم أو العرض المفارق، لأن هذه الأمور الثلاثة لها قابلية الاشتراك. ولا يمكن تحقق التشخص بها؛ إذن، فالتشخص مضطر

د ـ إن التشخص صفة المتشخص، وهو في الذهن قائم بالماهية أيضاً، خلافاً للفاعل.

هـ ـ يعتبر القائلون بهذا القول أن التشخص «جزء الفرد» خلافاً للفاعل؛ وإن كان التشخص ينسب إلى الفاعل، ففي حالة الإشراقية يكون عين الوجود وفي حالة المقولية فهو متأخر من طرفي الإضافة. (انظر كتاب: تعليق شرح المنظومة، ص ٣٩٨ و ٣٩٩).

(١) انظر كتاب الأسفار، ج ٢، ص ٩.

(٢) نفسه، ص ٢٦، تعليقات الحكيم السبزواري.

(٣) انظر كتاب الرحيق المختوم ص ٧٣، و٧٤.

بسبب المادة. وبعد نقل هذا الكلام جعله الملا صدرا حملاً على التميز وذكر دليلين له:

أ) إن نسبة الهيولى بالتشخص من ناحية التصور والمنع عن الشركة هي مثل الأمور الأخرى؛ وبالتالي ليس لديها أي دور في التشخص أو تميز الماهيات. بل إن دورها ينحصر في حصول الكثرة لأفراد ماهية واحدة فقط. في الحقيقة بسبب إبهام المادة لا يمكن أن تكون واضحة.

ب) حتى النوع الذي يحتوي على أفراد طالما أن المادة الحاصلة لا تختص بوضع أو زمان خاص، فهي لن تكون تحتوي على أفراد متكثرين؛ لأن الكثير من الصور والهيئات النوعية يمكن أن يقع فردان منها في مادة واحدة وفي زمنين حيث إن امتيازهما من بعضهما ليس بالمادة بل بالزمان[1].

الأمر الملفت للنظر هو أن الملا صدرا طرح هذا الرأي في رسالة التشخص أيضاً، ولكن باختلافين: أحدهما أنه طرح في هذه الرسالة مسألة كثرة أفراد المادية الماهية النوعية على شكل أحد أقسام التشخص قائلاً بأن الشيء يتشخص بذاته أحياناً ولا يندرج تحت أي نوع، كالواجب؛ وفي الأحيان الأخرى يتشخص بواسطة متلازمته، وينحصر نوعه بالفرد، مثل العقول العالية. ولكن تكثّر أفراد النوع الواحد هو بسبب المادة فقط. الفرق الثاني يكمن في أنه يعتبر في رسالة التشخص هذا الرأي رأياً موجهاً ويقيم الدليل من أجل صحتها؛ ويرى القصد في المادة في هذا المبحث ليس الهيولى الأول[2] (وهو جوهر عقلي بسيط أكثر بساطة من جسم طبيعي)، بل جسم طبيعي قابل للفصل والوصل والوحدة والكثرة (حتى لو كان هذا القبول والاستعداد في الجسم الطبيعي ناتجاً عن مشاركة الهيولى الأولى فيها).

---

(١) انظر كتاب الأسفار، ج ٢، ص ١٠.

(٢) بهذا الدليل أن أغلب الحكماء لا يعتقدون بوجود هكذا شيء أصلاً: «فإن كثيراً من الحكماء لا يثبتونها» (انظر كتاب: رسالة التشخص، ص ١٣٦).

يجب أن نقول إن مسألة إرجاع أفراد النوع الواحد إلى المادة تعود جذورها إلى أرسطو، وقد ظهرت في آثاره لأول مرة. ويعد (لا أقل غالباً) الصورة النوعية في كل فرد أمراً واحداً، ولهذا يقول إنه ما من صلاحية للصورة النوعية لتشخص الأشخاص، بل إن المادة هي من تملك هكذا صلاحية[1]. وبناءً على قوله في ما بعد الطبيعة «كل انضمام يعني هكذا وجه في هذا اللحم وهذه العظام مثل إلياس وسقراط. ومع أنهما يختلفان من حيث المادة ولكنها متساويان ومتشابهان من حيث الصورة؛ لأن صورتهما غير قابل تجزئة»[2].

والرأي السابع في باب التشخص هو رأي بهمنيار الذي يرى التشخص بفرض وحدة الزمان بسبب أحوال المادة من قبيل الوضع والحيز[3]. ويقول صدر المتألهين وهو يشرح رأيه إن المراد من التشخص في هذا القول هو المميز المفارق الذي يميز الشيء عن المشابهات في الأوصاف الأخرى، وليس الشيء الذي يمنع فرض الشركة في شيء مادي. ونستنتج من هذا الكلام أنه من وجهة نظر الملا صدرا تندرج كافة عوارض وأعراض الشيء في زمرة مميزات التشخص وإماراته، وهي ليست تشخص الحامل.

والرأي الثامن والأخير المطروح في الأسفار في باب التشخص هو كلام

---

(١) Ross, W.D.A Aristotle, Metuen and Company. LTD. London, 1956,p.169.

(٢) مابعد الطبيعة، أرسطو، ترجمة الدكتور محمد حسن لطفي، طرح نو، ١٣٧٨ ش، (a ١٣٠٤) ويقول كابلستون في شرح كلام أرسطو هذا:

على هذا الأساس فإن الجوهر المحسوس الانضمامي هو موجود فردي تم تركيبه من المادة والصورة، ولكن العنصر الصوري في مثل هذا الموجود الذي يحدده فلان شيء، هو مشابه في جميع أعضاء نوع سافل واحد. وعلى سبيل المثال أن الطبيعة النوعية أو الذات الإنساني مطابقان في سقراط وأفلاطون (مع أنهما ليسا متطابقين من ناحية العدد). وبما أن الأمر هكذا فلا يمكن للقضية أن تصنع العنصر الصوري من هذا الجوهر المحسوس الإنضمامي لهذا الشخص؛ أي لا يمكن للصورة أن تكون أصل الفردية في الأشياء المحسوسة. ولكن ما أصل الفردية في نظر أرسطو؟ هي المادة (تاريخ الفلسفة، ترجمة سيد جلال الدين مجتبوي، سروش، ١٣٦٨ش، ج ١، ص ٣٥٣).

(٣) انظر كتاب الشواهد الربوبية، ص ١٤٨ ـ ١٥٠.

القائلين بأنه من الممكن أن يكون امتياز أحد الشيئين على شيء ما أصبح قرينه؛ مثل توقف امتياز الطائر على الولود وامتياز الولود على الطائر. ويحمل الملا صدرا هذا الكلام على التميز أيضاً؛ لأن التشخص أمر نفسي ومتعلق بذات الشيء، وإن التميز أمر نسبي وقابل للقياس خارجاً عن الشيء.

السؤال الذي يطرح هنا هو إن كان تشخص الأشياء بوجوداتها، فكيف يمكن في بعض الموجودات أن يكون وجود صرف سبب التشخص، ولكن في الموجوات الأخرى يحتاج إلى عامل إضافي وما لم يلحق العامل الإضافي ذاك فلا يشخص ذلك الشيء. ومن هنا تطرح العلاقة بين التشخص والعلّية، ومن مجري هذه العلاقة نصل إلى الإجابة عن سؤال الحاجة إلى العامل الإضافي، من أجل التشخص في بعض الموجودات.

وضمن بحثه هذه المسألة، يقول صدر المتألهين في شواهد الربوبية إن الشيء الذي لا يملك السبب والعلّة هو متشخص بنفس ذاته؛ والشيء الذي يحتاج إلى الفاعل فقط وليس بحاجة إلى القابل (بهذا المعنى إن صرف وجود الفاعل يكفي لموجوديته) هو التشخص بواسطة الفاعل، مثل العقول الفعّالة. والشيء الذي يحتاج إلى القابل إضافة إلى الفاعل، حيث لا يدخل فيه الفرق والانفصال، مثل الشمس والقمر، يكون تشخصه بواسطة وضعه، وهذا الوضع لازم هذا القابل أيضاً؛ والشيء الذي يدخل فيه الزمان فضلاً عن الوضع في تشخصه يحتاج إلى أمر ليصبح الوضع والزمان عارضيه وهو لن يكون شيئاً غير المادة.

وهنا يمكن أن نواجه هذا السؤال بأنه بأي شيء يكون تشخص النفس؟ لأن تشخصها ليس من نوع تشخص الفلكيات ليكون فيه صرف وجود الفاعل كافياً لوجودها (ولهذا السبب فهو ملازم الجسم)، ولا نوع العناصر (بسبب تجردها).

الجواب هو أن تشخص النفس بواسطة الارتباط بشيء يكون بمنزلة القابل للشيء، وهو عبارة عن الجسم.

علينا الانتباه إلى أن هذا التفصيل لا يعارض الكلام القائل بأن تشخص أي

شيء هو بكيفية وجوده، لأن الأمور التي عددناها هي أنحاء الوجودات وإن تشخص الوجود بنفس ذاته أيضاً، ولكنها تختلف من ناحية الكمال والنفس، الغناء والفقر، القوة والضعف؛ والتفصيل المذكور يتعلق بهذه الاختلافات أيضاً.

أسلوب التصحيح وتعريف المخطوطات

استخدمت خمس مخطوطات في تصحيح رسالة «في التشخص» ومشخصاتها كالترتيب التالي:

١ . مج١: مخطوطة المجموعة المرقمة ٤٩٤٢/٢٨، التابعة لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي. كتبت هذه المخطوطة بخط «شكسته نستعليق» وبشكل منظم في القرن الحادي عشر وعلى ورق أصفهاني ذي سطور متعددة على جلد معزاة ملوّنة ذات رائحة زكية وبقياس ١٤× ٢٤

العلائم والعناوين بلون أحمر قاني، وفي البداية نرى فهرست بعض الرسائل للمجموعة وكذلك ملاحظة باسم محمد المدعو بالحسين، بتاريخ ١٣٣١، وختم شمس العلماء. وتعد هذه المخطوطة أصح من باقي المخطوطات.

البداية: «حمداً لواهب العقل والحكمة. والصلاة على محمد وآله الأئمّة...»

النهاية: «... والله ولّي العصمة والتوفيق وبيده مقاليد العلم والتحقيق. تمّ.»

٢ . مج٢: مخطوطة المجموعة المرقمة ٥٤٣٨، التابعة لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي. كتبت هذه المخطوطة في عام ١٢٣٧ وتحتوي على رسالة التشخص من صفحة ٣٩ إلى صفحة ٤٥؛ وكتبت من قبل محمد حسين الشيرازي في دار العلم بشيراز، وبخط «النسخ» بأسلوب جميل جداً.

البداية: «حمداً لواهب العقل والحكمة، والصلاة على محمد وآله الأئمة...».

النهاية: «... والله ولّي العصمة والتوفيق وبيده مقاليد العلم والتحقيق. تم بالخير والعافية... شيراز، ١٢٣٧».

٣ . مج٣: مخطوطة المجموعة المرقمة ١٢٧٠، التابعة لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي، التي تبدو وكأنها كتبت في أواخر القرن الثاني عشر أو أوائل القرن الثالث عشر، وتحتوي على رسالة التشخص من صفحة ١٤٢ حتى ١٤٧ وقد كتبت هذه المخطوطة بخط «نستعليق» متوسط على نوع من الورق الأصفهاني الرقيق؛ وتعود هذه المجموعة إلى مكتبة المرحوم التنكابني.

البداية: «حمداً لواهب العقل والحكمة، والصلاة على محمد وآله الأئمة...».

النهاية: «... والله ولّي العصمة والتوفيق وبيده مقاليد العلم والتحقيق».

٤. مر: مخطوطة المجموعة المرقمة ٧٥٧٧، التابعة لمكتبة آية العظمى المرعشي النجفي، التي كتبت رسالتها الأولى في عام ١١٢٨ وتمت مقابلتها عام ١١٢٩. تحتوي رسالة التشخص في هذه المجموعة على سبع صفحات وكتبت بخط «نستعليق» بديع بواسطة عبد الملك بن محمد إبراهيم البواناتي في المدرسة الرفعية الإمامية في شيراز.

البداية: «حمداً لواهب العقل والحكمة، والصلاة على محمد وآله الأئمة...».

النهاية: «... والله ولّي العصمة والتوفيق وبيده مقاليد العلم والتحقيق».

٥. تن: مخطوطة تعود إلى المكتبة العامة في مدينة تنكابن وهي برقم ١٥٤٣، وتحتوي على عدة رسائل ومن جملتها رسالة التشخص. وقد كتب هذه المجموعة أحد المؤلفين بخط «شكسته نستعليق» وهي تحتوي على أربعة عشر سطراً بقياس ١٠/٥ × ٥/٥ في عام ١٢٣٦هـ.ق... إن العنوان والعلائم الحمراء في الحواشي موقعة على هذا النحو «للأستاذ المحقق محمد إسماعيل الأصفهاني، مد ظلّه العالي»، والحواشي الأخرى بتوقيع «نوري».

البداية: «حمداً لواهب العقل والحكمة، والصلاة على محمد وآله الأئمة...».

النهاية: «... والله ولّي العصمة والتوفيق وبيده مقاليد العلم. يا على مدد كن».

من بين المخطوطات المذكورة أعلاه لم تكن هناك نسخة يمكن اعتمادها كنسخة أساسية بشكل قاطع؛ ولهذا السبب تم الاعتماد على أسلوب التوأم أو البينابين في التصحيح. وفي الوقت نفسه بسبب وجود كلمات ترتيبية في

المخطوطات من ناحية كثرة الأغلاط وقلتها والضبط الصحيح، ومن بينها المخطوطة المرقمة ٤٩٤٢/٢٨، التابعة لمكتبة المجلس المعروفة برمز «مج ١» لها مزية خاصة تم الاعتماد عليها في التصحيحين أكثر، وبعد ذلك استخدُمت مخطوطات «مج ٢»، «مج ٣»، «مر» و«تن» بالترتيب.

وقد قام الصديق الفاضل الأستاذ الدكتور سيد حسين موسويان بمقابلة المخطوطات وهنا نشكره على جهوده.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

حمداً لواهب العقل والحكمة والصلاة على محمد وآله الأئمة يقول الفقير إلى الله محمد الشهير بصدر الدين الشيرازي إن هذه معلقة في تحقيق المشتق

والتحقيق [illegible] ذهب جمهور أهل البحث والمتأخرين من المتقدمين إلى أن المشتق من الأمور [illegible]

[illegible] الكلام وإن أمكن حمله على وجه صحيح أن يراد بمفهوم المشتق [illegible] المشتق الذي المشتق [illegible] لكن [illegible]

كلامهم أن ليس في الخارج غير الماهية [illegible] شيء آخر [illegible] الخارج [illegible] أولاً أنه لو كان موجوداً

لكان له مشتق [illegible] الكلام إليه ويتسلسل [illegible] الذي يشتق به [illegible] أن يكون له ماهية كلية حتى يحتاج المشتق [illegible]

بل هو [illegible] المشتقات [illegible] مفهوم المشتق وهو من الأعيان [illegible]

[illegible] في الماهية [illegible] المشتقات فهي [illegible] في ماهية [illegible]

[illegible] أن كل موجود له ماهية كلية في العقل [illegible] موجود خارجي [illegible] له ماهية كلية [illegible] المشتق [illegible]

[illegible] بذاته [illegible] موجود بذاته [illegible] في الخارج [illegible] المشتق من الشيء [illegible] فإن كان [illegible]

بهذا المشتق [illegible] في الخارج [illegible] الماهية [illegible] المشتق [illegible] في العقل أن يكون المشتق [illegible] ماهية [illegible]

[illegible] العارض [illegible] الماهية في العقل [illegible] أن يكون [illegible] في الخارج [illegible]

المشتق للماهية كعروض العقل [illegible] الوجود للماهية [illegible] كيفية [illegible] الوجود للماهية [illegible] كيفية [illegible] المشتق

[illegible] المشتق كل شيء [illegible] بعينه [illegible] ذهب بعضهم إلى أن المشتق [illegible] الشيء [illegible] موجوداً

[illegible] المشتق [illegible] العقل [illegible] المشتق [illegible] المشتق

الموجود في الخارج [illegible] مثلاً [illegible] أن مفهوم [illegible] ليس بعينه مفهوم الإنسان [illegible]

[illegible] المشتق [illegible] موجود [illegible] الموجود [illegible] الكلام [illegible] صحيح [illegible]

[illegible] أن يكون [illegible] الأمر الموجود [illegible] الوجود [illegible] المشتق [illegible] أن يكون [illegible] من [illegible] المشتق [illegible]

[illegible] موجود [illegible] المشتق [illegible]

[illegible] الاستدلال [illegible] أن مفهوم [illegible] ليس بعينه مفهوم الإنسان [illegible] حق [illegible]

[illegible] أن حقيقة [illegible] بعينها مفهوم الإنسان [illegible] لفظ المفهوم [illegible] المشتقة [illegible] الوجود [illegible]

[illegible] في الخارج [illegible] الذهن [illegible] الماهية [illegible] الطبائع الكلية [illegible] الدليل المذكور [illegible] الأعراض

[illegible] أن المشتق جزء لمفهوم المشتق [illegible] الموجودة التي هي حقيقة [illegible] جزء المفهوم [illegible] جزء الحقيقة [illegible]

لمفهوم [illegible] جزء [illegible] أن جزء [illegible] جزء [illegible] المشتق

جزء [illegible] الماهية [illegible]

[illegible] مشتق [illegible] أن حقيقة

[illegible] المشتق [illegible] الوجود [illegible]

لماذا يحال الى اي امر هو ذلك وليس بما ذكره المحقق الطوسي حسب قراره لخصوص العناصر الخارجية كما هو محرر في الكتب فان العناصر الكلية بينها التي
لا تنقلب الكثرة فانه من الانواع فهو يحتاج حينئذ تكثره في المادة ولا يتحقق هذا الحكم في نفس المادة فانها تكثرت ذاتها فلا يحتاج منه تكثرا اذ انها امور هي
تسلسل الامر الالهية بل الكثرة وتكثره الاعلامية الموجودة في ذاته الحاصلة في المادة فلا تكثر ذاته ولهذا ذلك في نوع امر غير الا ذلك فعل بينه وبين
انه ينقلب الكثرة لماذا فهو في الحقيقة على المادة كاشف امر غير او ذلك في المادة الا امر الالهية الغالب لا بد الثانية وهو لم يتعقل بانه
جمع التقادير والاستدامات وبالغ في تعديد جميع الشكوك الحكمية لتوالد المكثرات الموجودة كما يظهر لمن تأمل من له مكنة
وذكية سليمة والتوفيق من الله المحسن والتوفيق بيده ومفاتيحه اعلم والتحقيق

التشخّص

التّشخّص

بسم الله الرّحمن الرّحيم(١)

حمداً لواهب العقل والحكمة، والصّلاة على محمد وآله الأئمّة. وبعد، فيقول المفتقر إلى ربّه محمّد الشّهير بـ«صدر الدّين الشّيرازيّ»(٢): إنّ هذه مقالتي في تحقيق **التّشخّص**(٣) وتعيين ما به يتمايز شخص من أفراد نوع عن غيره منها.

فيقول(٤): [١] ذهب جمهور أهل البحث و(٥)التّدقيق من المتأخّرين إلى أنّ التّشخّص من الأمور الاعتباريّة(٦). وهذا الكلام وإن أمكن حمله على وجه صحيح، بأن يراد به(٧) مفهوم التشخّص لا ما به يتشخّص الشّيء المتشخّص ويمتنع صدقه على كثيرين؛ لكنّ الظّاهر المكشوف من كلامهم أن ليس في الأشخاص غير المهيّة الكلّيّة شيء آخر إلّا مجرّد أمر اعتباريّ لا وجود له في الخارج.

واستدلّوا عليه بوجهين:

الأوّل: إنّه لو كان موجوداً، لكان له تشخّص؛ وننقل(٨) الكلام إليه، ويتسلسل.

والجواب: إنّ الّذي يتشخّص به الشّيء لا يلزم أن يكون له مهيّة كلّيّة حتّى

(١) مر: شيرازيّ.

(٢) مج٣، مر: الشّخص.

(٣) مج٣، مر، تن: فنقول.

(٤) مج ٢: - و.

(٥) ر. ك: شوارق الإلهام، ملا عبد الرزاق لايجى، چاپ سنگى، ص ١٨١، متن تجريد چنين است: «والتشخّص من الأمور الاعتبارية».

(٦) مج٣، مر: - به.

(٧) مج٣، مر: نقل.

(٨) همهٔ نسخه ها: بذاته.

يحتاج إلى تشخّص زائد عليها؛ بل هو متميّز بذاته عن ما سواه، لا بأمر زائد عليه. ومشاركته لسائر التّشخّصات إمّا في مفهوم التّشخّص، وهو من الاعتباريّات العقليّة ولا يزيد في الأعيان على شيء؛ وإمّا في المهيّة المشتركة بين الأشخاص، وهي عرضيّة بالنّسبة إلى التّشخّصات؛ فهي متميّزة [بذاتها](1)، واشتراكها في مهيّة الأشخاص اشتراك في أمر عرضيّ. وما قيل من أنّ كلّ موجود له مهيّة كلّيّة في العقل، فمنقوض بأنّ الواجب ـ تعالى ـ موجود خارجيّ وليست له مهيّة كليّة يعرضها(2) تشخّص؛ بل هو متشخّص(3) بذاته، كما أنّه موجود بذاته.

الثّاني: إنّه لو وجد في الخارج، لتوقّف عروضه لحصّة هذا(4) الشّخص(5) من النّوع على وجودها وتميّزها(6)؛ فإن كان تميّزها بهذا التّشخّص، دار، وإلّا(7) تسلسل(8).

والجواب أن لا امتياز(9) في الخارج(10) بين المهيّة والتّشخّص(11)؛ لكن للعقل أن يحلّل الشّخص إلى أمرين: مهيّة، وتشخّص عارض لها ـ و«العارض» هاهنا بمعنى الخارج عن مفهوم الشّيء في نفسه. وبالجملة، عارض المهيّة في العقل لا ينافي أن يكون عيناً لها في الخارج. وعروض التّشخّص للمهيّة كعروض الفصل للجنس و(12)كعروض الوجود للمهيّة؛ وقد حقّق في مقامه كيفيّة عروض الوجود للمهيّة، وهي بعينها كيفيّة عروض التّشخّص لها، لأنّ(13)

---

(1) مج۳، مر، تن: لا يعرضها.
(2) مج۱، مج۲: يتشخّص.
(3) مر: هذه.
(4) مج۲: التّشخّص.
(5) مج۱، مج۲: وجودها يميّزها.
(6) مر: ولا.
(7) ر. ك: شرح تجريد العقائد، علاء الدين على بن محمد القوشجي، بيدار، چاپ سنگى رحلى، ص ۹۳ و۹٤.
(8) مج۲: أن الامتياز.
(9) مج۱: - في الخارج.
(10) مج۱، مج۲، مج۳، مر: + في الخارج.
(11) مر: - و.
(12) مر: أن لا.
(13) ر. ك: التعليقات، الفارابي، تحقيق جعفر آل ياسين، افست حكمت، ۱۳۷۱ ش، ص ٦١، تعليقه ۸۹.

تشخّص كلّ شيء عندنا بعينه وجوده لا غير ـ كما أفاده أبو نصر الفارابيّ[1].

[٢] وذهب بعضهم إلى أنّ التّشخّص ـ أي ما به يصير النّوع شخصاً موجوداً ـ أمر موجود داخل في قوام[2] الشّخص، ينضمّ إلى النّوع ويخصّصه[3] ويحصّله ـ كانضمام الفصل إلى الجنس ـ، ويحصل من اجتماعهما الشّخص.

واستدلّ عليه بأنّ الشّخص الموجود في الخارج، كزيدٍ مثلاً، لا شبهة في أنّ مفهومه ليس بعينه مفهوم الإنسان وحده؛ وإلّا لصدق على عمرو وكان عمرو زيداً. فإذن، هو الإنسان مع شيء آخر [نسمّيه][4] «التّشخّص»[5]؛ لأنّه جزء لزيدٍ[6] الموجود، وجزء الموجود موجود ضرورةً[7].

أقول: ظاهر كلام هذا الذّاهب صحيح لا ينافي الحقّ، بشرط أن يكون المراد من ذلك الأمر الموجود هو نفس الوجود الخاصّ بهذا الشّخص[8] لا شيء آخر؛ وبشرط[9] أن لا يكون مراده من انضمامه إلى النّوع انضمام عرض لموضوع أو مفهوم عارض لمعروض، ولا المراد أيضاً من اجتماعهما[10] اجتماع موجود مع موجود آخر.

والّذي دلّ على أنّه ذاهل عن أنّ تشخّص كلّ شيء نفس[11] وجوده الخاصّ قوله في الاستدلال على مذهبه بأنّه لا شبهة في أنّ مفهومه ليس بعينه مفهوم الإنسان وحده. و[12]حقّ القول أن يقال ـ بدل ما ذكره ـ: لا شبهة في أنّ حقيقته[13] ليست بعينها مفهوم الإنسان. وذلك لأنّ لفظ «المفهوم» إنّما يطلق

---

(١) مر: قوم.
(٢) مج٢: تخصّصه.
(٣) مج١، تن: تسمّيه/ مج٢، مج٣، مر: تسمية.
(٤) مج٣، مر، تن: الشّخص.
(٥) مج٣، مر: كزيد.
(٦) ر. ك: شرح المواقف، علي بن محمد الجرجاني، الشريف الرضي، ج ٣، ص ٨٥ و٨٦.
(٧) تن: التّشخّص.
(٨) مج٣: يشترط.
(٩) مج١، مج٢، مج٣، مر: اجتماعها.
(١٠) مج٣، مر، تن: بنفس.
(١١) مج٣، مر: - و.
(١٢) مر: حقيقة.
(١٣) مج١، مج٢: الفاعليّة.

على معنى كلّيّ؛ وليس للهويّة الشّخصيّة معنى كلّيّ، إذ الوجود الخاصّ لا يمكن انتقاله من حدّ الخارج إلى حدّ الذّهن كالمهيّة وسائر الطّبائع الكلّيّة. (هذا).

وقد أورد بعضهم على الدّليل المذكور وجهين من الاعتراض:

أحدهما: إنّ التّشخّص جزء لمفهوم الشّخص، لا لذاته الموجودة الّتي هي حقيقته؛ كما أنّ البصر جزء لمفهوم العمى وليس جزءاً للحقيقة النّاعتيّة[1]، وكذلك الجوهر جزء لمفهوم أكثر الأعراض.

وثانيهما: إنّ جزء[2] الجوهر إن كان جزءاً خارجيّاً[3] له، فمسلّم أنّه يجب وجوده؛ وإن كان جزءاً عقليّاً، فلا نسلّم وجوده. ولِمَ لا يجوز أن يكون التّشخّص جزءاً عقليّاً[4]؟ ولو سلّم، فذلك الشّيء ما لحقه من الكمّ والكيف وغيرهما.

والجواب: أمّا[5] عن الأوّل، فبأنّ البديهة حاكمة بأنّ زيداً ليس مجرّد مفهوم الإنسانيّة المطلقة أو المحذوفة عنها ما عداها، وإلّا لم يكن بينه وبين سائر الأشخاص فرق؛ بل هو عبارة عن الإنسان المشروط بتشخّص خاصّ. نعم، لو قيل: إنّ حقيقة زيد ليس مركّباً من الإنسان الموجود وشيء غير الإنسانيّة[6]، لكان موجّهاً موافقاً لما هو الحقّ من أنّ التّشخّص هو بنحوٍ من الوجود. فلا يدخل في قوام زيد إلّا الإنسان بوجوده الخاصّ، والوجود ليس بأمر زائد على المهيّة؛ بل هي عينه، وزيادته عليها بضرب من التّحليل[7].

وأمّا عن الثّاني، فبأنّه لا فرق بين الجزء العقليّ والجزء الخارجيّ للموجود في أنّه يجب أن يكون موجوداً. إنّما الفرق بأنّ أحدهما ـ وهو الجزء الخارجيّ ـ يجب أن يكون موجوداً بوجود آخر غير وجود المركّب وغير وجود الجزء

---

(1) مج٢: ثانيها.

(2) مج١، مج٢: ـ جزء.

(3) مج٢: خارجاً.

(4) مج١، مج٢: ـ فلا نسلّم... عقليّاً.

(5) تن: عما.

(6) مج١، مج٢: للإنسانيّة.

(7) مج١: التّخيّل/ مج٢: التّخييل/ تن: بتحليل العقل (بجاى «بضرب من التحليل»).

الآخر ـ كما هو المشهور ـ؛ وأمّا الجزء العقليّ، فهو موجود في الخارج بعين وجود الكلّ. فلهذا[1] يصحّ الحمل هاهنا، كقولك: «الإنسان ناطق»؛ ولم يصحّ في الأوّل، كما إذا قلت: «الإنسان نفس»، بل الصّحيح أنّه ذو نفس ناطقة. و«ذو النّفس[2] النّاطقة» جزء تحليليّ لمهيّة الإنسان. وبالجملة، لا معنى للتّركيب العقليّ إلّا اجتماع أمور متغايرة[3] بالمعنى متّحدة بالوجود؛ وجهة الاتّحاد بينها هو الوجود الخارجيّ، سواء كان أحد المتّحدات هو الوجود أو[4] يكون غيرها عند التّحليل.

وأمّا تجويز كون التّشخّص[5] بما يخصّ الشّخص من الكمّ والكيف والوضع وغيرها[6]، فلا يصلح[7] شيء منها ولا المجموع من عدّة منها للمشخّصيّة. لأنّ الجزئيّ منها يجوز زواله وتبدّله مع بقاء الشّخص بحاله، كما يظهر في التّخلخل والتّكاثف وسائر الاستحالات والحركات؛ والكلّيّ[8] منها لا يفيد الشّخصيّة، لأنّه مشترك بين الآحاد، وكذا المجموع[9] من[10] الكلّيّات كلّيّ أيضاً. نعم، هذه الأعراض يصحّ عدّها من اللّوازم والعلامات للهويّة الشّخصيّة.

* * *

(1) تن: فبهذا.
(2) مج۲: - ناطقة وذو النّفس.
(3) مج۲: مغايرة.
(4) مج۳، مر: أن.
(5) مج۳، مر، تن: الشّخص.
(6) مثلاً شيخ در تعليقات، وضع وآين ومتى مشخصات شيء مى داند (ص ۱۰۷).
(7) مج۳، مر: فلا يصحّ.
(8) تن: الكلّ.
(9) مج۳: لمجموع.
(10) مج۳: - من.

فصل [١]

في حال ما قيل في أمر التّشخّص

استدلّ بعضهم على أنّ التّشخّص ليس جزءاً من الشّخص؛ لأنّا إذا فتشنا عمّا هو معلوم لنا عن زيد ـ مثلاً ـ، لم نجد إلّا إنساناً[١] مقروناً بالعوارض[٢] من الكمّ والكيف والوضع والأين وغيرها، ولم نجد له جزءاً مخصوصاً به يتميّز ذلك الجزئيّ عن أفراد نوعه.

وأجيب عنه أنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود؛ فربما كان شيء[٣] موجوداً ونحن[٤] لا نجده.

والحقّ أن يقال: عدم هذا الوجدان ممنوع، بل دعوى ذلك مكابرة؛ ولعلّه لفرط ظهوره قد خفي على بعض الأفهام. وهذا كحال الوجود بعينه، حيث ذهب أكثر النّاس إلى أنّه اعتباريّ محض وأنّه مفهوم مصدريّ.

وقال بعض أذكياء المتأخّرين: لو كان التّشخّص داخلاً في حقيقة الشّخص دخولَ[٥] الفصل في حقيقة النّوع، لما صلح النّوع لأن يقع بانفراده في جواب «ما هو» إذا سئل عن الشّخص منفرداً؛ لأنّ كلمة «ما» يُسأل بها عن تمام[٦] الحقيقة المختصّة، وعلى هذا التّقدير يكون الحقيقة المختصّة مجموع النّوع والتّشخّص اتّفاقاً، فكيف يصحّ أن يجاب بالنّوع وحده؟! مع أنّه يصحّ الجواب وحده ضرورةً واتّفاقاً من أهل الصّناعة.

---

(١) تن: لم نجد الإنسان.

(٢) مج٣: بعوارض.

(٣) مج٣: الشّيء.

(٤) مج٣: الحسّ.

(٥) تن: كدخول.

(٦) مج٢: - تمام.

أقول: أكثر هذه الألفاظ الاصطلاحيّة الاستفهاميّة إنّما وضعت للمطالب[١] الكلّيّة الّتي يبحث عنها في العلوم الحقيقيّة. وكما أنّ «كم هو» و«كيف هو» و«أين هو»[٢] إنّما يطلب بها طبيعة كلّيّة من أنواع الكمّ والكيف أو[٣] الأين، فيجاب عن «كم» بمثل قولك: «ذراع»[٤] أو «ذراعان»، لا «هذا الذّراع»[٥] أو «هذان الذّراعان»[٦]، وعن «كيف» بمثل قولك: «أسود» أو «حسن» أو «شجاع»، لا «هذا الأسود» ونحوه؛ فكذا المطلوب بالسّؤال بـ«ما هو» ـ أو[٧] «أيّ شيء» ـ هو السّؤال عن الحقيقة الكلّيّة للمسؤول عنه بهذه الكلمة[٨]. فمعنى «ما زيد؟» هو السّؤال عن تمام مهيّته[٩] الكلّيّة حتّى يمكن الجواب عنه؛ فإنّ الهويّة الشّخصيّة ممّا لا يمكن الجواب عن طالبه إلّا بضربٍ من الإشارة الحسّيّة، وهي ليست من المطالب[١٠] العلميّة الّتي يجاب عنها.

تذكرة[١١] وتنبيه:

ذكر بعض الأفاضل[١٢] المشهورين بالتّحقيق:

ليس المانع من اشتراك الشّخص أمراً داخلاً في حقيقته[١٣] المتصوَّرة، بل منشأ المنع نحو التّصوّر.

وتحقيقه أن ليس الشّخص الجوهريّ ـ مثلاً ـ إلّا الماهيّة النّوعيّة المقترنة بالكمّ والكيف والوضع وغيرها من المقولات التّسع العرضيّة، ولا يدخل فيه أمر زائد على الحقيقة النّوعيّة. ولذلك إذا

---

(١) مج٣: لمطالب.
(٢) مج٣، مر: - هو.
(٣) تن: و.
(٤) تن: زراع.
(٥) مر، تن: الزّراع.
(٦) تن: الزّراعان.
(٧) مج١، مج٢: و.
(٨) مج٢: الكلم.
(٩) مج١، مج٢: مهيّة.
(١٠) مر: الطّالب.
(١١) تن: وهم.
(١٢) قائلان اين قول به نقل صاحب شوارق (ص ١٨٠)، محقق دوانى وسيد المدققين هستند.
(١٣) مج٣، مر، تن: حقيقة.

سئل عن[1] الشّخص بـ«ما هو»، يقع النوع في الجواب، فإن أُدرِكَ الشّخصُ المذكور بالحسّ، كان تصوّره مانعاً عن فرض الشّركة؛ وإن أُدرِك لا بالحسّ[2]، كان تصوره غير مانع عنه - وإن كان المُدرَك واحداً[3] في الصّورتين.

مثلاً إذا [أعلمتَ][4] لمخاطبك ما علمته بالحسّ[5] و[6]قلت - مثلاً -: «قطرة ماء متقدّر [بالمقدار][7] الكذائيّ في الأين الفلانيّ، إلى غير ذلك»، حتّى يدرك المخاطب قطرة الماء متّصفةً بجميع الصّفات الّتي أدركتَ القطرة متّصفةً بها في حسّك؛ فتصّورك للقطرة المذكورة يمنع الشّركة، وتصّور مخاطبك لا يمنع الشّركة، مع أنّ المتصوّر واحد.

فظهر أنّ منشأ المنع هو الإدراك[8] الحسّيّ، لا أمر في المُدرَك المتصوَّر بخصوصه[9] يصير به جزئيّاً. كيف لا، وتصوّر الشّبح[10] البعيد إذا كان بالحسّ، كان مانعاً من فرض[11] الشّركة فيه وإن كان[12] أكثر صفاته - بل ماهيّته[13] أيضاً - مجهولةً؟! (انتهى).

أقول: لا يخفى على المتأمّل البصير ما[14] في كلام هذا النّحرير من وجوه الخلل:

الأوّل: إنّه بزعمه يلزم أن يكون الحسّ والعقل [الصحيحان][15] قد أدركا

---

(1) تن: - عن.
(2) مر: بالحسن.
(3) تن: وكك أنّ المدرك واحد (بجاى «وإن كان المدرك واحداً»).
(4) همهٔ نسخه ها: علمت/ نسخهٔ چاپ سنگى: أعلمت.
(5) مر: بالحسن.
(6) تن: - و.
(7) همهٔ نسخه ها: بمقدار.
(8) مج۲: إدراك.
(9) مج۳، مر: يخصّصه/تن: يخصّه.
(10) مر، تن: الشّيخ.
(11) مج۲: فروض.
(12) مج۲: - كان.
(13) مر: مهيّة.
(14) مج۳، مر، تن: بما.
(15) همهٔ نسخه ها: الصحيحين.

أمراً ليس هو في المدرك موجوداً؛ وإدراك الشّيء عبارة عن نيله بعينه أو نيل صورة ما يطابقه، ونحن ندرك بالضّرورة أنّ في زيدٍ أمراً - غير الإنسانيّة المشتركة وغير أعراضه اللّاحقة - هو منشأ المنع من الشّركة.

الثّاني: إنّ[1] ما[2] عليه المحقّقون من الحكماء - كما يتلخّص[3] من إشاراتهم وتصريحاتهم - أنّ الإدراك ليس بأمر زائد على نفس المُدرَك.

وتحقيقه أنّ مرجع الإدراك إلى الوجود؛ والتّغاير بين «الإدراك» و«المُدرَك به»[4] هو كالتّغاير بين الوجود والمهيّة. فكما أنّ الموجود[5] بالذّات من[6] كلّ شيء هو وجوده، والمهيّة موجودة بالوجود لا بوجود الوجود؛ فكذا المُدرَك والمعلوم بالذّات هو العلم والإدراك، أعني الصّورة الحاضرة والمهيّة المُدرَكة مُدرَكة بنفس تلك الصّورة العلميّة. فملاك الإدراك حسّيّاً كان أو خياليّاً أو عقليّاً - هو الوجود دون غيره - سواء كان وجوداً جسمانيّاً أو عقليّاً أو متوسّطاً بينهما.

والوجود - كما حقّقناه - أمر زائد على المهيّة بحسب التّحليل العقليّ؛ فكذا التّشخّص، لأنّه نفس[7] الوجود. فإذن، كما أنّ وجود المهيّة الكلّيّة والطّبائع المأخوذة لا بشرط أمرٌ زائد عليها عقلاً متّحد بها خارجاً؛ فكذلك تشخّصها بأمر زائد عليها ذهناً متّحد بها عيناً، سواء كان أدركه مُدرِك أم لا. فزيدٌ في الخارج إنسان[8] شخصيّ، كما أنّه إنسان موجود؛ سواء وقع عليه إحساس من مُحِسّ[9] أو لم يقع. وأمّا زيدٌ المحسوس بما هو محسوس، فهو أيضاً شخصيّ؛ لكن شخصيّته هناك بنحو وجوده الحسّيّ، لا[10] بنحو وجوده الخارجيّ.

فقد تحقّق وتبيّن أنّ مناط التّشخّص ومنشأ المنع من الشّركة هو أنحاء

---

(1) مج٢، مج٢: - إنّ.
(2) مج٢: - ما.
(3) تن: يتخلّص.
(4) يعنى آنچه كه ادراك به آن تعلّق گرفته است.
(5) مج٢: الموجودات.
(6) تن: في.
(7) مج٣، مر، تن: بنفس.
(8) مج٣، مر: + إنسان.
(9) مج١، مج٢: حسّ.
(10) مج٢: - بنحو وجوده الحسّيّ لا.

الوجودات المتعلّقة بالموادّ والقوى الانفعاليّة. و[1]أمّا تشخّص المعقولات بما هي معقولات، فهو أيضاً بنفس وجودها؛ ووجودها منشأ التّعيّن العقليّ الزّائد على نفس[2] مهيّتها من حيث هي هي.

الثّالث: إنّ قوله: «مع أنّ المتصوّر[3] واحد» ممنوع، بل فاسد ـ كما أشرنا إليه. فإنّ الصّورة الحسّيّة و[4]الصورة العقليّة متغايرتان بالعدد والهويّة؛ فإذا كانتا متّحدتين بحسب المفهوم والمعنى مع[5] تغايرهما بالعدد، فلا بدّ من أن يكون لكلّ منهما أمر زائد على المفهوم المشترك بينهما ضرباً من الزّيادة، وذلك الزّائد هو الوجود الخاصّ والتّشخّص. فزيدٌ المحسوس بصفاته الجزئيّة له وجود عند الحسّ، وزيدٌ المعقول بصفاته الكلّيّة له وجود عند العقل؛ والوجودان متخالفان يترتّب على كلّ منهما آثار وأحكام غير ما[6] ترتّبت على الآخر، والمهيّة والصّفات مشتركة بينهما.

فظهر أنّ القول بأنّ التّفاوت بين المحسوس والمعقول ليس ولا[7] يكون إلّا في الإدراك دون المُدرَك قولٌ زور مختلق؛ إلّا أن يكون[8] المراد ما ذكرنا من أنّ الإدراك عبارة عن الصّورة المُدرَكة، وهي الحاضرة بالذّات، المسمّاة عندنا بـ«الوجود» و«التّشخّص»، باعتبارين ـ سواء كان في الحسّ أو في العقل.

* * *

---

(1) مج۳، مر: - و.
(2) مج۲: - نفس.
(3) مج۳، مر: التّصوّر.
(4) مج۳، مر: - الصّورة الحسّيّة و.
(5) مج۳: و.
(6) مج۳: غيرها.
(7) تن: - ولا.
(8) مج۳: لا يكون.

فصل [٢]

قال صاحب المحاكمات[١]:

من الفضلاء مَن سمعتُه[٢] يقول: لسنا[٣] نعقل العوارض المشخّصة؛ فإنّ تلك العوارض[٤] إن كانت عقليّةً، لم تشخّص[٥] شيئاً خارجيّاً؛ وإن كانت خارجيّةً، فهي عارضة في الخارج، ومن البيّن عند العقل أنّ تشخّص العرض الخارجيّ - بل وجوده - موقوف على وجود المعروض وتشخّصه، فكيف يحتاج المعروض في تشخّصه إلى العارض؟! وأيضاً، هذه الأعراض إن كانت مطلقةً، استحال أن تكون مشخّصةً؛ وإن كانت شخصيّةً[٦]، فكذلك، وإلّا انعدم الشّخص بزوالها.

بل الحقّ أنّ المشخِّص هو المبدأ الفاعل[٧]؛ فإنّ الشّخص ليس إلّا هذه الهويّة، وهذه الهويّة ربما تكون هذ الهويّة بنفسها - كواجب الوجود -، وربما تكون بالغير؛ فذلك الغير[٨] هو الّذي يجعل هذه الهويّة هذه الهويّة، ولا نعني بـ«المشخِّص» إلّا هذا. (انتهى كلام الفاضل).

---

(١) شرح الإشارات والتنبيها خواجه نصير الدين طوسى وقطب الدين رازى، دفتر نشر كتاب، ١٤٠٣ ق، ج ٢، ص ١٣٠.

(٢) مج٢: سمعه.

(٣) مر: لستا/ تن: لنا (نسخه بدل: لسنا).

(٤) مج٢: - فإنّ تلك العوارض.

(٥) مج١، مج٢: لم يتشخّص.

(٦) مج٣: مشخّصة.

(٧) تن: الفاعليّ.

(٨) مج٣، مر: - فذلك الغير.

ثمّ اعترض عليه بقوله:

وفيه نظر. أمّا أوّلاً، فلأنّ ما ادّعاه من أنّ تشخّص العرض[1] الخارجيّ ـ بل وجوده ـ موقوف على وجود المعروض وتشخّصه غيرُ مسلّم عند الخصم، وهو عين النّزاع؛ فإنّه يقول[2]: إنّ الشّخص إذا جرّد[3] عن أعراضه و[4]عوارضه، كان عين النّوع القابل للشّركة[5].

فإن قلت: نعلم ضرورةً أنّ الكلّيّ بكلّيّته[6] يمتنع أن يوجد في الخارج؛ فالشيء ما لم يتشخّص، لم يوجد. ووجود العرض متأخر عن وجود معروضه، فيتأخّر عن تشخّصه[7]؛ فكيف يكون[8] سبباً له؟!.

قلت: الوجود لا ينفكّ عن التّشخّص؛ وأمّا أنّ التّشخّص مقدّم على الوجود، فلا. بل الحقّ عند الخصم تقدّم الوجود عليه، فلا يلزم من توقّف وجود العرض على وجود المعروض توقّفُه على تشخّصه[9].

ويمكن أن يقال: وجود العرض وإن لم يتوقّف على تشخّص المعروض، لكن تشخّصه متوقّف عليه قطعاً ـ كما حقّق في موضعه ـ. ولو كان تشخّص المعروض بالعرض، فإنّما يكون بالعرض[10] المشخّص، ضرورة أنّ انضمام الكلّيّ لا يفيد الشّخصيّة؛ فيلزم تقدّم الشّيء على نفسه.

وأمّا ثانياً، فلأنّ ما يفهم من كلامه من أنّ كلّ عرض مشخّص يجوز زواله مع بقاء الشّخص بحاله ممنوعٌ عند الخصم.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ الأشخاص المتّحدة بالنّوع يمتاز بعضها عن بعض

---

(1) مج١، مج٢: - العرض.
(2) مج١، مج٢: نقول.
(3) مر: جزء.
(4) تن: - أعراضه و.
(5) مج٣، مر: المشتركة.
(6) تن: - بكليّته.
(7) تن: شخصه.
(8) مج٢: فيكون (بجاى «فكيف يكون»).
(9) تن: تشخّص.
(10) مج١، مج٢: - فإنّما يكون بالعرض.

بهويّاتها الشّخصيّة؛ فيجب أن يكون هذا التّمايز والتّغاير بانضمام أمرٍ إلى النّوع واتّحاده معه. وظاهر أنّ الفاعل ليس كذلك، إذ هو موجد للجميع على السّواء. وقوله: «وربما يكون هذه الهويّة بالغير» لا ينفعه؛ إذ[1] كون هذه الهويّة بالغير باعتبار وجوده وتحقّقه، لا باعتبار[2] امتيازه وتشخّصه، وهو المبحوث عنه.

أقول: هذه الكلمات ـ كلّها ـ إمّا مغاليط[3] أو تخمينات[4] غير صادرة عن قلوب نيّرة وأذهان صافية. وأنت لو تدبّرت فيما قرع سمعك من قبل، لتفطّنت بمواضع الخلل فيها ومحالّ[5] البحث عليها.

فالأوّل[6] أن نقول: أيّ شيء[7] أراد الفاضل المذكور بقوله: «السنا[8] نعقل[9] العوارض المشخّصة»؟ إن أراد فيه بـ[10]«العوارض» ما هي أعمّ من عوارض المهيّة وعوارض الوجود، فنختار أنّ العوارض المشخّصة هي عوارض مهيّة الشّيء لا عوارض وجوده؛ ولا محذور فيه. وما ذكره في الاستدلال على عدم صحّته بأنّ تشخّص العرض ووجوده موقوف على تشخّص المعروض ووجوده، غيرُ مسلّم في عارض المهيّة، كالفصل المقسّم لمهيّة الجنس والتّشخّص[11] المحصّل لمهيّة النّوع؛ فإنّ في هذا النّحو من العروض تشخّصَ المعروض ووجودَه متوقّفٌ على تشخّصَ العارض ووجوده لا العكس[12]، والعارض متعيّن بنفسه متشخّص بهويّته[13] الوجوديّة لا بالمعروض. ألا ترى أنّ الجنس لإبهامه الجنسيّ ممّا يحتاج في تعيّنه العقليّ إلى ما يعيّنه وينوّعه من أحد الفصول المنوّعة له، وكلّ من تلك الفصول متحصّل بنفسه متنوّع[14] بذاته لا

---

(1) مج۲: أو.
(2) مر: باعتباره.
(3) مج۱: مغالبطه/ مج۲: مغاليطة.
(4) مج۳: تخمينيّات.
(5) مج۳، مر، تن: مجال.
(6) مج۱، مج۲: والأوّل/ تن: فالأولى.
(7) تن: - أيّ شيء.
(8) تن: لنا.
(9) تن: تعقل.
(10) مج۱، مج۲: - بـ.
(11) تن: الشّخص.
(12) تن: للعكس (بجاى «لا العكس»).
(13) مر، تن: بهويّة.
(14) مج۲: يتنوّع.

بمنوّع[1] آخر؟! وكذا مهيّة النّوع [لإبهامها][2] النّوعيّ مفتقرة إلى ما [يشخّصها][3] و[يوجدها][4]، وهو المسمّى بـ«الوجود الخاصّ» - عندنا - وبـ«التّشخّص[5]»، لكونه متشخّصاً بذاته لا بعارض آخر ولا بموضوع - إذ لا موضوع له إن كان المتشخّص به جوهراً، وإلّا فموضوعه موضوع العرض الّذي هو نحو وجوده -.

وإن أراد بها عوارض المهيّة خاصّة، فالّذي ذكره في بطلان كونها متشخّصة قد علمت ما فيه.

ووإن أراد بها عوارض الوجود خاصّة[6]، فلا يخلو إمّا أن يريد بـ«المشخِّص» مفيد التّشخّص أو ما به المشخّصيّة:

فإن أراد الثّاني، فمسلّم أنّها لا تكون[7] مشخِّصة بهذا المعنى، لما مرّ أنّ التّشخّص بنحو الوجود لا غير.

وإن أراد الأوّل، فلا يخلو إمّا أن يريد بـ«المفيد» السّبب الفاعليّ[8]؛ أو يريد غيره من الأسباب، كالعلّة المعدّة: فإن أراد به الفاعل، فمسلّم أنّ هذه العوارض ليست مشخِّصة - أي فاعلة للتّشخّص. وإن أراد به المعدّ، فغير مسلّم أنّها[9] لا تكون[10] مشخِّصة؛ فإنّ تلك العوارض بجملتها وعلى قدر منها[11] ممّا يجعل المادّة مهيّأة معدّة لقبول الوجود الشّخصيّ والتّعيّن المخصوص، فلأجل ذلك أو لأجل أنّها لوازم الشّخص وأماراته سمّيت بـ«المشخّصات».

البحث الثاني: إنّ قوله: «فإنّ تلك العوارض إن كانت عقليّة، لم تشخّص[12] شيئاً» غيرُ صحيح بإطلاقه. ولعلّه أراد بذلك أنّها لا تشخّص[13]

---

(1) مج٣، مر، تن: بنوع.
(2) همهٔ نسخه ها: لإبهامه.
(3) مج١، مج٢، مج٣، مر: يشخّصه/ تن: تشخّصه.
(4) همهٔ نسخه ها: يوجده.
(5) مج٣: الشّخص.
(6) تن: + فالّذي ذكره.
(7) مج٢، مج٣، مر، تن: لا يكون.
(8) مج٢: - الفاعليّ.
(9) مج١، مج٢: أنّهما.
(10) مج٢، مج٣، مر، تن: لا يكون.
(11) مج٣، مر: منهما.
(12) مج٢: لم يشخّص.
(13) تن: لا يتشخّص.

شيئاً من أفراد نوع مادّيّ؛ وإلّا فالمشهور من مذهب الحكماء أنّ لكلٍّ من العقول مهيّة نوعيّة تشخّصها بأمر زائد على المهيّة، فذلك الزّائد[1] ـ لا محالة ـ عارض عقليّ.

البحث الثّالث: إنّ قول النّاظر المجيب: «إنّ كون تشخّص العرض ووجوده موقوفاً على وجود المعروض وتشخّصه غير مسلّم عند الخصم» مكابرةٌ صريحة، على ما فهمه من العرض المشخّص؛ فإنّ المشخّصات عنده هي مثل الكمّ والكيف والأين وغيرها، ومعلوم أنّ وجودها وتشخّصها بعد وجود الموضوع وتشخّصه.

البحث الرّابع: إنّ قوله: «إنّ الشّخص إن جرّد[2] عن أعراضه وعوارضه، كان عين النّوع القابل للشّركة» غيرُ صحيح. فإنّ عوارض الشّخص هي عوارض وجوده، فعند تجريده عنها يبقى نوعه[3] متشخّصاً[4] كما كان غير مشترك فيه؛ لأنّ جميعها خارجة عن الشّخص كما أنّها خارجة عن نوعه. والّذي إذا جرّدت المهيّة عنه لم تكن[5] شخصاً[6] ـ بل كانت مشتركاً فيها ـ هو الهويّة الوجوديّة، لا غير.

البحث الخامس: إنّ قوله في الجواب: «فإن قلت...» بارتكاب أنّ وجود الشّيء متقدّم[7] على تشخّصه، ممّا لا تعويل عليه. بل الحقّ أنّ الوجود والتّشخّص أمرٌ[8] واحد بالذّات متغايرٌ بالمفهوم.

البحث السّادس: إنّ قوله في منع تجويز تبدّل العرض ـ أي عارض الوجود ـ مطلقاً مع بقاء الموضوع مكابرةٌ، بل مصادم للواقع؛ فإنّ الأعراض المسمّاة بـ«المشخّصة» ـ كالكمّ والكيف وغيرهما ـ ممّا يشاهَد تبدّلها شخصاً مع بقاء

---

(1) مر: الزائل.
(2) مر: جزء.
(3) مج٣: نوعها.
(4) تن: مشخّصاً.
(5) مج٢، مج٣: لم يكن.
(6) مج٣: متشخّصاً/ مر: مشخّصاً.
(7) مج٣، مر: مقدّم.
(8) مج٣: شيء.

موضوعها بالشّخص. نعم، لو قيل: إنّ القدر الّذي لا بدّ أن يكون علامة للشّخص من هذه[1] الأعراض غيرُ متبدّل ـ بل باقٍ ما دام هذا الشّخص باقياً ـ، لكان له وجه صحّةٍ[2].

وأمّا قوله: «إنّ الأشخاص المتّحدة في النّوع يمتاز بعضها عن بعضٍ بهويّاتها الشّخصيّة» (إلى آخر هذا الكلام)، فهو وإن كان ظاهر الصّحّة والموافقة مع ما هو الحقّ من أنّ التّشخّص بنفس الوجود، لكنّه إنّما أجرى هذا الكلام لإثبات أنّ التّشخّص ليس بالفاعل؛ وهو ذاهل عن أنّ تمايز هذه الهويّات المشتركة في مهيّة نوعيّة[3] بنفس وجوداتها المتمايزة بأنفسها من حيث الهويّة الوجوديّة، لا من حيث المهيّة النّوعيّة والمعنى الكلّيّ. إذ كلّ ممكن زوج تركيبي ـ كما قالته الحكماء ـ من وجود ومهيّة: فالوجود جزئيّ حقيقيّ لا مهيّة له، والمهيّة مفهوم كلّيّ لا[4] وجود لها ولا تشخّص من حيث هي هي؛ ولا استحالة[5] في[6] أن يكون لعدّة[7] من الوجودات الخاصّة مفهوم نوعيّ صادق عليها، والمركّب من المهيّة وشيء منها بحسب ظرف[8] التّحليل يسمّى[9] بـ«الشّخص». فظهر أنّ كلّ فرد شخصيّ[10] تحت طبيعة كلّيّة إنّما منشأ شخصيّته هو وجوده الخاصّ.

فإن قلت: نسبة النّوع إلى جميع أشخاصه على السّويّة؛ فتحقّق[11] بعضها دون بعضٍ ترجيح من غير مرجّح[12].

قلت: ليس للنّوع وجود قبل وجود[13] الأشخاص، ولا أنّ النّوع سبب

---

(١) مج ٢: هذا.
(٢) مر: صحّته.
(٣) تن: مهيّته النّوعيّة.
(٤) مج٣، مر: ولا.
(٥) مج٣، مر: والاستحالة (بجاى «ولا استحالة»).
(٦) مج٣: - في.
(٧) تن: في العدّة.
(٨) مج١، مر: طرف/ تن: - ظرف.
(٩) مج١، مج٢: تسمّى.
(١٠) مج٣، مر: شخص.
(١١) مج٢: فيتحقّق.
(١٢) مج٣: ترجيح بلا مرجّح.
(١٣) مج٣، مر: - قبل وجود.

لوجود الشّخص؛ بل الأمر بالعكس ممّا[1] ذكر أولى. فإنّه إذا فاض[2] وجود من الواهب المفيض، يصدق عليه معنى نوعه[3] من غير جعل متعلّق بالمهيّة؛ لأنّ المجعول بالذّات هو وجود كلّ معلول، لا مهيّته[4].

* * *

(1) مج٣، مر، تن: بما.
(2) تن: أفاض.
(3) مج٢: - نوعه.
(4) مج١، مج٢، مج٣، مر: مهيّة.

فصل [٣]

في تحقيق قول الحكماء
المادّة تقبل[١] التّكثّر لذاتها

ذهبت[٢] الحكماء إلى أنّ الشّيء قد يتشخّص بذاته، فلا يندرج تحت نوع، كالباريء - جلّ اسمه[٣] -؛ وقد يتشخّص بلازمه، فينحصر نوعه في فرد، كالعقول العالية والأفلاك[٤]. و[أمّا تكثّر][٥] النّوع الواحد فإنّما يكون بسبب المادّة؛ لأنّ تعيّنه ليس بذاته ولا مقتضى ذاته، وإلّا لانحصر[٦] في فرد؛ و[٧]لا لأمر منفصل عنه، لاستواء نسبة[٨] المنفصل إلى جميع أفراده؛ ولا لأمرٍ حالّ فيه، لأنّ حلول العرض مسبوق بتعيّن محلّه[٩]؛ فلو كان تعيّنه[١٠] بالعارض، لزم الدّور. فهو لأمرٍ[١١] حاملٍ له: إمّا[١٢] بالمحلّيّة، كالموضوع[١٣] للعرض أو الهيولى للصّورة؛ أو بالتّعلّق والتّدبير، كالبدن للنّفس.

أقول - في تصحيح كلامهم -: أمّا قولهم: «الشّيء قد يتشخّص بلازمه»، فليس المراد من «اللّازم»[١٤] هاهنا ما هو المصطلح بينهم - وهو العرض الزّائد

---

(١) مج٢: يقبل.
(٢) مج٢: ذهب.
(٣) مج١: - اسمه/ مج٢: شأنه.
(٤) تن: أفلاك.
(٥) همهٔ نسخه ها: ما يكثر.
(٦) مج٣، مر: لا ينحصر.
(٧) مج٢: - و.
(٨) مر: نسبته.
(٩) مج١: محالّه (نسخه بدل: محله).
(١٠) مج٢: تعيينه.
(١١) تن: - حالّ فيه... فهو لأمر.
(١٢) تن: قياماً (بجاى «له إمّا»).
(١٣) مر: كالموضع.
(١٤) مج٣: اللّوازم.

في الوجود اللّازم له ـ؛ لما مرّ تحقيقه من أنّ التّشخّص بنفس الوجود، وقد ثبت في مقامه أنّ الوجود يمتنع أن يكون من لوازم مهيّةٍ يقتضيه[(١)] تلك المهيّة، فهكذا[(٢)] حكم التّشخّص.

بل المراد أنّ ما سوى الواجب ـ تعالى ـ تشخّصه كوجوده زائد على مهيّته عقلاً وعينها خارجاً، وفي ما سوى العقول العالية والنّفوس الكلّيّة الفلكيّة يمكن تعدّد أشخاص نوع واحد من جهة تعدّد أسباب وجودها.

وأمّا قولهم: «تكثّر النّوع في ما سوى العقول والأفلاك بسبب المادّة»؛ فاعترض عليه الفخر[(٣)] الرّازيّ[(٤)] بأنّ تكثّر الأشياء المتماثلة لو كان لتكثّر الموادّ، لكان تكثّر الموادّ[(٥)] لموادّ [أخرى][(٦)]، ويلزم التّسلسل.

وأجاب المحقّق لمقاصد الإشارات[(٧)] عنه بأنّ ما لا يقبل التّكثّر لذاته، يحتاج في تكثّره إلى شيء آخر يقبل التّكثّر لذاته؛ وأمّا المادّة، فهي لذاتها فتقبل[(٨)] التّكثّر[(٩)].

وردّ العلّامة الدّوانيّ[(١٠)] هذا الكلام بأنّه إذا جاز في نوع من الأنواع ـ أعني المادّة ـ قبول التّكثّر لذاته، فلِمَ لا يجوز في غيرها؟ كيف والدّعوى[(١١)] كلّيّة، وهي أنّ كلّ نوع متكثّر الأفراد يحتاج إلى[(١٢)] محلّ يقبل تشخّصه؟! ثمّ على تقدير التّخصيص[(١٣)] بغير المادّة ينتقض خلاصة الدّليل بالمادّة.

وأجيب عن هذا تارةً بأنّ النّاقض مُدّعٍ والمجيب[(١٤)] مانع، ومقابلة[(١٥)] المنع بالمنع خارج عن قانون البحث. وتارةً بأنّ قبول المادّة التّكثّر[(١٦)] لذاتها

---

(١) مج١، مج٢: نقيضه/مر: يقبضه.
(٢) مج٢: فكذا.
(٣) مج٣، مر: فخر.
(٤) مآخذ.
(٥) مج٣، مر: - لكان تكثّر المواد.
(٦) همهٔ نسخه ها: آخر.
(٧) مآخذ.
(٨) مج٢، مج٣، مر، تن: يقبل.
(٩) شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٥٣.
(١٠) رسالة الزوراء.
(١١) مج٢: لدعوى.
(١٢) مر: - إلى.
(١٣) مج٣، مر: التّشخّص.
(١٤) مر: المحب.
(١٥) مج١، مج٢: مقابله.
(١٦) مر: التكثير.

لإبهامها؛ فإنّها لمّا كانت مبهمة[١] في حدّ ذاتها لا واحدة ولا كثيرة، جاز أن تصير[٢] كثيرة بعد ما كانت واحدة، وبالعكس؛ بخلاف غيرها ممّا له تعيّن، فإنّ الواحد المعيّن لا يقبل التّكثّر لذاته.

و[٣]هنا ممّا لا يسمن ولا يغني. فإنّه كما أنّ المادّة مبهمة، كذلك الطّبيعة النّوعيّة مبهمة باعتبار الأشخاص؛ وهي قابلة بحسب المبهميّة[٤] لأن تصير[٥] أشخاصاً، و[٦]ليست في حدّ ذاتها واحدة بالحدة الشّخصيّة ولا كثيرة تلك الكثرة؛ فلو[٧] كان الإبهام منشأ التّكثّر، فليجز[٨] تكثّرها أيضاً بدون المادّة.

وقوله: «فإنّ الواحد المعيّن لا يقبل التّكثّر، لانعدامه عند عروض التّكثّر» كلامٌ مغلط؛ لأنّ تكثّر النّوع الواحد ليس بأن يوجد واحداً ثمّ يعرض له الكثرة، كما في المتّصل.

أقول: الحقّ أنّ مراد المحقّق الطّوسيّ - قدّس سرّه[٩] - من المادّة [ليس][١٠] الهيولى الأولى الّتي هي[١١] جوهر عقليّ أبسط من الجسم الطّبيعي، فإنّ كثيراً من الحكماء لا يثبتونها[١٢]؛ بل مراده منها الجسم الطّبيعيّ القابل للفصل والوصل والوحدة والكثرة، وإن كانت جهة القبول[١٣] والاستعداد بمشاركة الهيولى الأولى، كما هو عند المشّائين.

فعلى هذا يسقط الاعتراض المذكور. وذلك لأنّ حقيقته[١٤] لمّا كانت حقيقة

---

(١) مج٣، مر: مهيّته.

(٢) مج٣، مر، تن: يصير.

(٣) مج٣، مر: + هو.

(٤) مج١، مج٢، مر، تن: المهيّة.

(٥) مج٣، مر، تن: يصير.

(٦) مج٣: - و.

(٧) تن: فإن.

(٨) مج٢: فلينجر.

(٩) مج٣: ره.

(١٠) همهٔ نسخه ها: ليست.

(١١) تن: - هي.

(١٢) ر. ك: مجموعهٔ مصنّفات شيخ اشراق، به تصحيح ومقدّمهٔ هنرى كرين، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، ١٣٧٢ش، ج ٢ ص ٧٤ و٧٥.

(١٣) مج٢: القيود.

(١٤) مر: حقيقة.

اتّصاليّة قابلة للأبعاد، فهي لذاتها ممّا فيه قوّة[1] قبول الانفصال؛ إذ[2] كلّ جزء مقداريّ منه يوافق الجزء الآخر في المهيّة والحدّ، و[يغايره][3] أيضاً[4] في الحقيقة والوجود:

أمّا[5] الدّعوى الأولى، فلأنّ المتّصل الواحد موجود[6] بوجود واحد وحدة اتّصاليّة؛ ولا جزء له بالفعل، بل[7] بالفرض[8]؛ فكلّ جزء فرض فيه فهو غير منفصل عن الآخر.

وأمّا الدّعوى الثّانية، فلعدم صحّة الحمل بينهما؛ فلا يقال: هذا النّصف ذاك النّصف، ولا المجموع. والسّرّ في ذلك أنّ الشيء الممتدّ والقابل الأبعاد[9] أمرٌ ضعيف الوجود والوحدة؛ إذ[10] وجوده بعينه قوّة العدم وبالعكس، واتّصاله من أسباب قبول انفصاله وبالعكس؛ وكذا وحدته الاتّصاليّة ـ الّتي هي بعينها نحو وجوده ـ هي[11] قوّة قبول كثرته الانفصاليّة ـ الّتي هي بعينها[12] فساده وبطلانه. وبالجملة، وجود كلّ فرد منه يساوق عدم فرد آخر منه[13]، وعدم كلّ فرد منه يلازم وجود فرد آخر. فإذا كان الأمر فيه على هذا المنوال، فصادق فيه القول بأنّه متكثّر لذاته[14]. فلا مجال لأحد أن يقيس[15] حاله في قبول التّكثّر لذاته بحال نوع آخر في ذلك.

وليس فيما ذكره المحقّق الطّوسيّ ـ حسب ما قرّرناه ـ تخصيص القاعدة الكلّيّة كما توهّمه ذلك القائل[16]. فإنّ القاعدة الكلّيّة هاهنا أنّ كلّ[17] ما لا يقبل التّكثّر لذاته من الأنواع فهو يحتاج في تكثّره[18] إلى المادّة، ولا

---

(1) مج٢: - قوّة.
(2) مج٢: أو.
(3) همه نسخه ها: تغايره.
(4) مج٣: - أيضاً.
(5) مج٢: وأمّا.
(6) مج٢: موجودة.
(7) مج٣، مر: - بالفعل بل.
(8) مج٢، تن: بالعرض.
(9) تن: للأبعاد.
(10) مج٢: أو.
(11) مج ١، مج٢: وهي.
(12) تن: - نحو وجوده... هي بعينها.
(13) تن: - يساوق عدم فرد آخر منه.
(14) تن: بذات.
(15) مج٣، مر: يقتبس.
(16) مج٢، مج٢، مر: القابل.
(17) تن: - كلّ.
(18) مج٢: تكثيره.

ينتقض[1] هذا الحكم بنفس المادّة؛ إذ المادّة[2] ممّا يتكثّر بذاته، فلا يُحتاج في تكثّرها إلى مادّة أخرى حتّى يتسلسل الأمر إلى لا نهاية[3].

والّذي ذكره العلّامة الدّوانيّ من أنّه إذا جاز[4] في المادّة قبول التّكثّر لذاتها، فليجز ذلك في نوع آخر غيرها؛ أقول: كلّ[5] نوع فرض أنّه يقبل[6] التّكثّر لذاته فهو في الحقيقة عين المادّة، لا شيء آخر غيرها. ونحن لا نعني بـ«المادّة» إلّا الجوهر الاتّصاليّ القابل للأبعاد الثّلاثة، وهو الّذي يتّصل باتّصاله جميع المقادير والامتدادات وبانفصاله ينفصل جميع المنفصلات المتماثلة والمتكثّرات العدديّة؛ كما يظهر بعد التّأمّل على كلّ من له فطنة[7] صحيحة وقريحة سليمة.

والله وليّ العصمة والتّوفيق، وبيده مقاليد العلم والتّحقيق[8].

* * *

---

(1) مج٣، مر: لا ينقض.
(2) مج٣، مر: - إذ المادّة.
(3) مج٣: + له.
(4) مج٣، مر: أجاز.
(5) مج٣، مر: لكلّ.
(6) مج٢: تقبل.
(7) مج٣، مر: - فطنة.
(8) مج١: + تمّ/ مج٢: + تمّ بالخير والعافية في يوم الأربعاء ظهر يوم الأضحى في محروسة دار العلم، شيراز، ١٢٣٧/ تن: - والتّحقيق + يا على مدد كن.

سريان الوجود

المقدمة

١ . انتساب الرسالة

تُعرف إحدى رسائل صدر المتألهين باسم «سريان الوجود» أو «سريان نور وجود الحق في الموجودات»، وهي تتعلق بكيفية رابطة الواجب المتعالي بالموجوات والممكنات؛ وبما أن الملا صدرا يقوم في نهاية هذه الرسالة بتثبيت وترسيخ الرأي المعروف بذوق التأله أو وحدة الوجود وكثرة الموجود، لذلك يشكك البعض بانتساب هذه الرسالة إليه، ويعتقدون أنها قد تكون للملا الفيض الكاشاني، خاصةً وأن هناك قرائن أخرى غير هذه الرسالة تقوي هذا الشك، وفي الوقت نفسه لا يوجد دليل أو قرينة خاصة حول صحة انتسابها إلى الملا الفيض.

يبدو أن المرحوم الأستاذ محمد تقي دانش بجوه من الأشخاص الذين يؤيدون هذا الشك، حيث كتب في أحد مصنفاته: «يجب أن نضيف هذا الأمر بأن الملا صدرا في رسالته «سريان نور وجود الحق في الموجودات» ـ إن كانت تعود إليه وليس إلى الفيض ـ يعد وجود اللـه فقط أصيلاً»[1]؛ ولكنه لم يقدم دليلاً على رأيه هذا، ويكتفي بذكر تسجيل المخطوطة المرقمة التابعة لمكتبة «آستان قدس رضوي» باسم الفيض الكاشاني.

ربما قد يكون ما يدعم رأي القائلين بأن هذه الرسالة تعود إلى الفيض وليس إلى الملا صدرا، هو الأمران التاليان:

١) يعد المؤلف في هذه الرسالة قريباً إلى أسلوب ذوق التأله الخاص

(١) كسر أصنام الجاهلية، الملا صدرا، ص ١٨.

بالدواني، حيث لم يذكر فيها مسألة التشكيك بأسلوب الحكمة المتعالية ولا الإمكان الفقري بوجود الترابط بين الممكنات.

٢) ينقُل المصنِف في هذه الرسالة نصوصاً مطولّة نسبياً من الكتابات الفارسية للغزالي وآخرين تماماً كما هي مكتوبة؛ وهذا الأمر لا يوافق أسلوب الملا صدرا في آثاره الأخرى الذي يقوم في البداية بتعريب المطلب حتماً ثم نقله، في حالة نقله مواضيع من مصادر فارسية. وعلى سبيل المثال، نرى في الأسفار نقل مواضيع من «دانشنامه علائي» لابن سينا، و«العروة لأهل الخلوة والجلوة» لعلاء الدولة السمناني، إلا أنه يقوم بكل هذا بعد تعريب المواضيع إياها.

بالطبع لا تكفي أي من هاتين القرينتين لإثبات هذا الادعاء، لأن هذه الرسالة قد تكون من آثار الملا صدرا في فترة شبابه حيث لم يصل فيها إلى آرائه النهائية في باب الوجود؛ كما أن الدليل الثاني يتعلق أساساً بشكل العمل وظاهره وليس بمحتواه ومضمونه. على كل حال، من الممكن أن يتفنن أي مؤلف في أسلوب أعماله وظاهرها، لتبدو أعماله مختلفة، وكذلك أسلوبه.

وفي تأييد صحة انتساب هذه الرسالة إلى الفيض الكاشاني يقول البعض: «وفقاً لأسلوب كتابة الملا صدرا، فإن هذه الرسالة ليست له بل تعود إلى الملا محسن الفيض، خاصةً وإن الجمل الفارسية التي جاءت في هذه الرسالة بالتأكيد ليست من النثر الذي يشتهر به الملا صدرا، وإن قمنا بمقارنتها مع رسالة الأصول الثلاثة وبقية رسائله الفارسية الأخرى، يثبت رأي هذا الحقير»[١].

بنى قائل هذا الكلام مستنده الرئيس على أسلوب كتابة الملا صدرا، وبما أنه أشار في نهاية كلامه إلى العبارات الفارسية للكتاب، فمن المؤكد أن قصده أسلوب الكتابة الفارسية للملا صدرا وليس كتابته العربية. ولكنه لم ينتبه أصلاً إلى أن جميع العبارات الفارسية في هذه الرسالة هي منقولات صدر المتألهين عن آثار الآخرين التي أشار اليها صراحةً، وليست من إبداعات قلمه وفكره. وإن

(١) انظر كتاب الوارادت القلبية في معرفة الربوبية، الملا صدرا، ص ٢٥ ـ ٢٦.

كان القصد أسلوب الكتابة العربية للرسالة فإننا لا نرى أسلوباً خاصاً أيضاً لكي يصبح مستند انتساب الرسالة إلى الملا صدرا أو الفيض؛ وأساساً ليس هناك اختلاف كبير في أسلوب كتابة مواضيع مثل هذه بين الفيض والملا صدرا.

من جهة أخرى يقول الذين ينسبون رسالة السريان إلى صدر المتأليهن وينفون انتسابها إلى الفيض في تبيين رأيهم:

«يعد البعض هذه الرسالة للحكيم المحقق والعارف الكامل الملا محسن الفيض، ولكن الحقيقة هي أنها ليست له، لأن الفيض لم يعترف أبداً بأصالة الماهية؛ كما أن هذه الرسالة كتبت بأسلوب ذوق التأله، وفي هذه الرسالة اعتبر صدر المتأليهن نظرية المحقق الدواني الفكرية كاملة. من الواضح أن مؤلف هذه الرسالة كتبها في بداية عمره حيث كان قائلاً بأصالة الماهية»[(١)].

ولكن ما يقوّي انتساب الرسالة إلى صدر المتأليهن، وقبل أن يكون نفي الاعتقاد بأصالة الماهية من قبل الفيض[(٢)]، هو النصوص التي تعود إلى مصنف الرسالة نفسه وقد نقلت هذه الرسالة كما هي، مع بعض التغييرات الطفيفة في الأسفار؛ وقد أشرنا إليها في هوامش نص الرسالة وأغلب هذه المواضيع تتعلق بالفصل السابع والعشرين من المرحلة السادسة للأسفار، وهي باسم «في إثبات التكثر في الحقائق الإمكانية». ومثلما ذكر الأستاذ الآشتياني فمن المحتمل أن تكون هذه الرسالة من آثار صدر المتألهين في فترة شبابه، حيث لم يكن قد كتب بعد آثاره المهمة في الحكمة المتعالية، ولم يصل فيها إلى آرائه الرئيسية والأساسية في باب الوجود. ودليل هذا الموضوع هو أنه نقل من قسم الرسالة نصاً من المستشكلين ويخاطب نفسه بلسانه: «كما حققته [عدم إمكان أخذ معنى

(١) سيد جلال الدين الآشتياني (المصحح)، سه رساله از محمد بن إبراهيم صدر الدين شيرازي، ص ٦١.

(٢) لأنه لم يستنبط كاملاً من هذه الرسالة الاعتقاد بأصالة الماهية؛ وثانياً، كما أن السيد الآشتياني لم يقدم دليلاً واضحاً لإثبات رأيه حول نفي الاعتقاد بالماهية من قبل الفيض؛ خاصةً وإن الفيض مثل الملا صدرا يتراوح في آرائه الفلسفية والعرفانية.

واحد من أمر متباني بتمام الذات] في بعض الرسائل». في حين أن الملا صدرا بحث هذه المسألة في عدة مواضع من الأسفار، وكذلك في الشواهد والمشاعر بشكل مبسط.

احتمل المرحوم الشيخ محمد رضا المظفر في مقدمة الطبعة الجديدة من الأسفار أن تكون رسالة السريان هي رسالة طرح الكونين إياها التي ذكرت في الجزء الأول من الأسفار (ص، ولكن ما يضعف هذا الدليل هو أن الملا صدرا أشار في هذا الموضع من الأسفار إلى آرائه الأخيرة في باب الإمكان الفقهي، وعين التعلق وترابط الموجودات الإمكانية، ومحض الفاقة، وتعلقها. ويبدو أن الملا صدرا لم يكن قد وصل في رسالة السريان إلى هذه الآراء بعد.

٢. تحليل محتوى الرسالة

كما قلنا أحد الإشكالات الفلسفية الإلهية هو مسألة شرح وتفسير كيفية ارتباط مبدأ واجب الوجود بالممكنات والمعلومات، وعلى أي نحو يمكن أن ترتبط الممكنات بالمبدأ حتى يكون وجودها مبرراً، فضلاً عن عدم وجود مشكلة أخرى وهي تعارض تصوير المسألة مع الشأن الربوبي العالي. فيالحقيقة أن مبحثي وحدة الوجود أو كثرته، وكذلك المباحث المتعلقة بارتباط العلّة والمعلول، والمباحث المتعلقة بربط الحادث بالقديم والقضايا التي تطرح في الشرعيات بالمعنى الأخص حول الأوصاف والنعوت الواجبة، هي جميعها ترتبط بهذه المسألة وتدّل على الجهود والمحاولات الفكرية للفلاسفة من أجل تقديم شرح معقول ومنطقي لهذا الأمر. وفي هذه الرسالة طرحت مسألة ارتباط الواجب بالممكن من وجهة نظر كثرة الوجود ووحدته.

نعلم أن هناك نظريات عدّة حول وحدة الوجود أو كثرته (أو التشكيك)، وهي كالتالي:

١) كثرة الوجود والموجود، أو النظرية المنسوبة إلى المشائين. وفقاً لهذه النظرية فإن حقيقة الوجود أمر بسيط، وإن الموجودات تتباين بذاتها تماماً عن بعضها؛ وبسبب البساطة ذاتها ليس هناك أي اشتراك بينها، مع أن

معنى الوجود هو المشترك المعنوي ويستخدم بمعنى واحد في الحمل على جميع الموجودات.

٢) وحدة الوجود والموجود، أو النظرية المنسوبة إلى الصوفية. وفقاً لهذا الرأي فإن الوجود والموجود كلاهما شيء واحد، وليس لهما كثرات حقيقية؛ وإن دور الكثرات كالعين الثانية لشخص أحول.

٣) وحدة الوجود وكثرة الموجود، تعود هذه النظرية إلى العلامة الدواني، وتنسب إلى ذوق التأله. وسوف نتكلم عن هذه القضية فيما بعد.

٤ الوحدة في عين الكثرة، أو نظرية الحكمة المتعالية والمنسوبة إلى الحكماء الخسروانيين[١]. وما طرح بصفة رأي صدر المتألهين المعروف حول الوجود، هو النظرية ذاتها أو وحدة تشكيك الوجود، التي وفقاً لها يعود ما به الاشترك في الموجودات وما به الافتراق إلى أمر واحد، ومُحال الاختلافات إلى الشدّة والضعف والنقص والكمال فقط.

وما طرح في رسالة السريان حول باب الوحدة والذي تم الدفاع عنه، هو النظرية الثالثة من النظريات الأربع المذكورة آنفاً. ووفقاً لهذه النظرية فإن الوجود الحقيقي المطلق ليس أكثر من واحد، وهو واجب الوجود نفسه وإن إطلاق الوجود والموجود عليه صحيح من ناحية الحقيقة، إلّا أن الموجودات الأخرى ليست مصداق الموجود حقيقة؛ أي ليست مصداق حمل الموجود بنفس الذات، بل بسبب ارتباطها بالواجب وانتسابها إليه تصبح مصداق حمل الموجود. ومثلما يتصف التامر واللابن بسبب انتسابهما إلى التمر واللبن إلى هذين الوصفين، لا أن يتصفا حقاً بالتمر واللبن. ونستنتج من هذا التمثيل أنه بناءً على اعتقاد هذه الفئة فإن حمل الموجودات على الممكنات مثل حمل التامر واللابن على شخصي التّمار واللّبان حيث تكفي فيهما أدنى مناسبة لاشتقاق الصفة وحمل المشتق على الذات، وما من هناك أي اتصاف حقيقي[٢].

---

(١) القائلون بالحكمة الخسروانية أو أصالة الفلسفة الإيرانية قبل اليونانية.

(٢) انظر كتاب شرح «مبسوط منظومه»، استاد شهيد مرتضى مطهري، ج ١، ص ٢٤٧.

في بداية هذه الرسالة يدّعي صدر المتألهين أن الواجب متفرد بالوجود الحقيقي، وإن الممكنات موجودة بسبب انتسابها إليه. ثم ومن أجل إثبات ادعائه هذا يذكر مقدمات ويقول فيها إنه أولاً يجب الانتباه إلى معنى الوجود حيث فيه معنيان واعتباران: أحدهما بمعنى الكون في الأعيان، حيث للوجود في هذا المعنى اعتبار وما من شك يدخل في هذا الاعتبار. من الواضح إن التركيز في هذا التعبير هو على المفهوم الكلي، وهو يعد مفهوماً انتزاعياً واعتبارياً؛ وإن قمنا بنسبه إلى الماهيات يصبح هذا الوجود الكلي مقيداً من دون أن يكون هناك شيء في خلفيته. والثاني هو الوجود بمعنى منشأ الكون في الأعيان، حيث يكون الوجود فيه بهذا المعنى عين الواجب؛ لأنه هو وحده بنفس ذاته مصداق أمر كهذا في الخارج، وما من ممكن يستحق انتزاع الموجود في ذاته. وعلى هذا الأساس حين نسمي الممكن «بالموجود» فإن الأمر لا يخرج عن حالتين: إما أنه لم يحصل على اعتبار من الواجب ويستحق حمل الموجود، وهذا ينافي الفرض؛ أو أنه حصل على اعتبار، وهذا يبين أن الاعتبار المذكور لم يكن ذاتياً فيه بل أُكتسب من الواجب، لأنه لو كان ذاتياً له لأصبح واجباً وليس ممكناً.

ثم ينقل كلام الدواني ويقوم بتأييد كلامه هذا أن مبدأ انتزاع الوجود في الممكن هو ذاته من حيث الاكتساب من الغير، وفي الواجب ذاته إياه أيضاً. وذلك الغير لا يمكن أن يكون قد حصل على اعتبار الوجود كالممكن نفسه من الغير، لأن الأمر سينتهي إلى تسلسل المحال وعليه أن يصل إلى مبدأ موجود في الخارج. كما أن الاعتبار المكتسب ليس ذات الموجبة بانضمام الممكن، لأنه في هذه الحالة إما يصبح المحل للممكن أو الحال فيه، وكلا الشقين باطلين. ويبقي فقط هذا الفرض أن الاعتبار المكتسب هو ارتباط الواجب بالممكن، ولكن من دون الحلول والعروض حتى لا يعارض المقام الوجوبي. وهنا يدّعي صدر المتألهين أن حقيقة هذه النسبة وكيفيتها مجهولتان: «والحق أن حقيقة تلك النسبة والارتباط وكيفيتها مجهولة لا تعرف». ولكنه في إدامة هذا البحث يجد تعبيراً لهذه النسبة والاعتبار، ويقوم بشرحهما ويطلق أسماء مختلفة على الاعتبارات المختلفة. كما أنه ينسب اعتباراً ما إلى الإيجاد والوجود، واعتباراً

آخر إلى العلّية والإيجاد، واعتباراً آخر إلى المعية والقرب. ولكن بما أنه يشعر أن هناك حاجة إلى تبسيط وتوضيح أكثر من أجل تبيين وتشريح هذه النسبة، فإنه يتوسل إلى التمثيل المعروف لارتباط الروح والجسد في التشابه مع نسبة الواجب والممكنات، وذلك بعد ذكر شواهد من أقوال الآخرين في صعوبة شرح هذه النسبة. وفي الوقت نفسه يزعم صدر المتألهين مع أن هذا التمثيل يعد لتقريب المسألة إلى الذهن ولكن يجب أن ندرك أن وجوه التفارق بين هذين الأمرين كثيرة بشكل لا متناهٍ.

وحول نسبة الروح والجسد وشباهتهما مع نسبة الواجب والممكنات ينقل صدر المتألهين نصاً مفصلاً تقريباً عن رسائل الإمام الغزالي حيث شرح فيه هذه المسألة بنحوٍ جيد؛ وفي الوقت نفسه أيضاً يشير إلى مسألة الوحدة الشخصية للوجود، ونفي الكثرات والتعينات من وجهة نظر العرفانية الدقيقة. ولكن بما أنه كان من الممكن أن نشمّ من هذا الموضوع نظرية وحدة الوجود والموجود على نحو كأنه ما من موجود يتحقق غير الواجب (وهذا الأمر لا يتناسب مع اكتشافات العقل الصريح للفيلسوف)، فمن هنا يعارض صدر المتألهين حقيقة الكثرة وعينيتها، ويبقى حتى نهاية الرسالة تقريباً في هاجس إثبات الكثرة العينية للماهيات والتعينات الخارجية، ويحاول عن نقل الآراء المختلفة والاستدلالات المتنوعة إثبات هذا الامر وتقديمه كبرهان، حتى يقول صراحةً: «**فهي [الممكنات] موجوادت متعددة متكثرة في الخارج ولها كثرة حقيقة عينية. فالوجود واحد، والموجود متعدد متكثر؛ كما يحكم به العقل والنقل**»[1].

ربما يمكننا الاستنتاج مما سبق أن صدر المتألهين في فترة كتابة هذه الرسالة حول مسألة وحدة الوجود كان يعتقد برأي ذوق التأله، ويميل إلى رأي العلامة الدواني؛ ولكن هذا ليس كل الأمر. وكما ذكر المرحوم دانش بجوه في مقدمة كتاب كسر أصنام الجاهلية فإن بعضاً من أصحاب الرأي (مثل المرحوم مظفر في مقدمة الأسفار والأستاذ الآشتياني في مقدمة الرسائل الثلاث) يعتبرون تقرّب

(١) التأكيد من قبلنا.

صدر المتألهين إلى ذوق التأله بمعنى القول بأصالة الماهية من قِبله، لكن الأمر ليس هكذا؛ لأنه بإمكاننا أن نرى نوعاً من العقيدة في مسلك الوحدة الشخصية على حد زعم العرفاء وأصحاب الذوق، حيث يقول: «**ولا تكون [الممكنات] أموراً متباينة لذات الوجود الحقيقي تبايناً حقيقياً بل كأنها نعت من نعوته**[1] ... **ولا يمكن أن يشار إليها إشارة عقلية مستقلة ... ولهذا قيل: الهو المطلق هو الموجود الحقيقي لاغير؛ فلا هو إلّا هو**».

وفي المجموع يمكن القول إن صدر المتألهين كتب هذه الرسالة في فترة عبوره من القول بأصالة الماهية إلى أصالة الوجود، وكان في مرحلة ما بين هذين القولين؛ كما أنه يمكن شمّ نوع من الاعتقاد بالكثرات الماهوية ولمس ميل إلى الاعتقاد بوحدة الوجود بأسلوب العرفاء. وتختصر الرسالة كلها تقريباً في البحث حول هاتين المسألتين، سواءً بشكل نقل الأقوال والاستشهادات أو تبيين استدلالاته واستنباطاته.

٣. تعريف المخطوطات وأسلوب التصحيح

في تصحيح رسالة سريان الوجود استخدمنا ثلاث مخطوطات أخرى، فضلاً عن نسخة الطباعة الحجرية لهذه الرسالة والمنشورة في مجموعة رسائل صدر المتألهين، وهي كالتالي:

١ . دا: المخطوطة المرقمة ٢٦٠٨ العائدة لمكتبة جامعة طهران، المكتوبة في عام ١٣٠١ هجري قمري، مجهولة المؤلف.

٢ . م: المخطوطة المرقمة ١٨٥٣ العائدة للمكتبة الوطنية؛ بخط علم الهدى بن الفيض الكاشاني وحفيد المُلا صدرا؛ بدون تاريخ.

٣ . آس: المخطوطة المرقمة العائدة لمكتبة آستان قدس رضوي.

بما أن أي من المخطوطات المذكورة لم تكن مرجّحة عن المخطوطتين

---

(١) التأكيد من قِبلنا.

الأخريين (مع أن مخطوطة علم الهدى قد تكون ذات أهمية أكثر بسبب التقارب الزمني والنسبي للناسخ مع المؤلف، ولكن عند التصحيح بات واضحاً أن أخطاءها ليست أقل من المخطوطتين الأخريين أيضاً)، فلذلك اتبعنا أسلوب التوأم وانتخاب الوجه الأصح في التصحيح، وأشرنا إلى النسخ البديلة في الهوامش بما يتناسب معها.

وقدر المستطاع توصلنا إلى مآخذ الأقوال وتطرقنا إليها في مكانها؛ وأينما كان الخلاف بين النص المنقول والأصلي يفوق الحد المتعارف عليه، نقلنا أصل النص في الهامش أيضاً ليتعرف القراء على اختلاف النصوص التي كانت في حوزة صدر المتألهين أو التغيير الذي قام به أحياناً في النص. وبما أن جزءاً من الرسالة هي نصوص نُقلت من الكتب الأخرى باللغة الفارسية، فمن البديهي أنه قد أُستخدمت في كتابته الخط الفارسي المتداول، وفي حالة واحدة أو حالتين أيضاً حيث ضبطت في جميع النسخ كلمة محددة على نحوٍ واحد، ولكنها كانت خطأً في الأساس، فقمنا بضبط الكلمة بشكلٍ صحيح، وذكرنا الأمر في الهامش.

وآخر دعوانا أن الحمدلله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

احمدك يا من تجليت بذاتك في كل شيء . فظهرت بنورك في كل ظل وفيء . فانت مع الاشياء بلا مقارنة واقبال وباين عنها من غير مباعدة وانفصال . واصلي على من ارسلته هاديا الى اسرارك . وخصصته بكشف الحجب والاستار عن انوارك . وعلى آله خزائن الاسرار ومعادن الانوار وبعد فاني مجيب لما امرني به بعض من يحب على في شريعة الوداد اجابته . ويلزمني في طريقة المحبة والاتحاد مساعفته ان ابين له كيفية سريان نور وجود الحق في الموجودات . وسر معيته واحاطته بالممكنات على حسب ما يهتدي اليه العقول . ويقدر ما يمكن للبضائع اليه الوصول . لا ما هو باطن السر ومكنونه وحقيقة الامر ومخزونه فان كنز اسرار الجليل ارفع من ان

الممكنات موجودة بالانتساب اليه والارتباط به انتسابا خاصا

وارتباطا مخصوصا يشبه نسبة العارض الى المعروض بوجه ونسبة

الروح الى البدن بوجه وليست كما لها استقلالا في الوجود بل

هو يا بهما تابعة للوجود الحقيقي في الاشارة العقلية وهي ليست

بموصوفة بالوجود الحقيقي وانما هي موصوفة بالوجود الانتسابي

الانتزاعي الذي هو ظل الوجود الحقيقي فلا وجود كوني الا

بالمجاز. ومن هذا ظهر لك سر معية واحاطة الوجودية بالموجودات

على وجه يليق بشانه وهو ما اردناه واما

معية واحاطة العلمية الحكمية فهو

اظهر من ان يخفى فاعرف تمت

الرسالة بعون الله

تعالى

تم

أجوبة المسائل،
شواهد الربوبية، المزاج

أجوبة المسائل لبعض الخِلّان

رسالة

في سريان الوجود

سريان الوجود[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمدك يا من تجلّيت بذاتك في كلّ شيء، فظهرت بنورك في كلّ ظلّ وفيء؛ فأنت مع الأشياء بلا مقارنة وإقبال، وبائن عنها من غير مباعدة وانفصال. وأصلّي على من أرسلته هادياً إلى أسرارك وخصصته بكشف الحجب والأستار عن أنوارك، وعلى آله خزائن الأسرار ومعادن الأنوار.

وبعد، فإنّي مجيب لما أمرني به بعض من يجب عليَّ في شريعة الوداد إجابتُه ويلزمني في طريقة المحبّة والاتّحاد مساعفتُه، أن أبيّن له كيفيّة سريان نور وجود[2] الحقّ في الموجودات وسرّ معيّته وإحاطته بالممكنات، على حسب ما يهتدي إليه العقول وبقدر ما يمكن للبصائر إليه الوصول؛ لا[3] ما هو باطن السرّ ومكنونه وحقيقة الأمر ومخزونه، فإنّ كنه أسرار الجليل أرفع من أن يصل إليه البصائر الكليّة بالدّليل، وأنوار سرادقات الحضرة أسطع من أن يحوم حولها خفافيش العقول بالتّسويل.

فأقول سائلاً من الله[4] العصمة والسّداد والهداية إلى طريق الرّشاد: اعلم أنّ الواجب الحقّ هو المتفرّد بالوجود الحقيقيّ وهو عينه؛ وغيره من الممكنات موجودة بالانتساب إليه والارتباط به، ارتباطاً خاصّاً وانتساباً مخصوصاً، لا بعروض الوجود كما هو المشهور. وتحقيق ذلك يستدعي تمهيد مقدّمتين:

الأولى: إنّ «الوجود» قد يطلق ويراد به الكون في الأعيان، ولا شكّ في كونه أمراً اعتبارياً انتزاعياً؛ وقد يطلق ويراد به ما هو منشأ لانتزاع الكون في

---

(١) م: - سريان الوجود.

(٢) دا، ط: الوجود.

(٣) م، ط: إلى.

(٤) ك: الأئمّة.

الأعيان ومصحّح صدقه وحمله، وهو بهذا المعنى عين الواجب. فإنّه لو لم يكن في نفسه وبذاته مبدأ لانتزاع الوجود ومصداق صدقه، لم يكن في حدّ ذاته من حيث هي هي[1] موجوداً؛ فيحتاج إلى فاعل يجعله موجوداً بالضّرورة، فإنّ توسّط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع. وأمّا كونه شيئاً آخر وصيرورته أمراً آخر بعد ما يمكن في نفسه وحدّ ذاته كذلك، فمحتاج إلى جاعل[2] وفاعل أيضاً.

الثّانية: مناط الوجوب الذّاتي ليس إلّا كون نفس الواجب من حيث هي مبدأ لانتزاع الوجود والموجوديّة. فإنّا إذا فتّشنا وتفحّصنا عن أمر يكون منشأً لعدم احتياج الواجب في الموجوديّة إلى العلّة والجاعل واستغنائه عنهما، لا نجد إلّا كون الواجب في نفسه وفي حدّ ذاته من حيث هو منشأ ومبدأ لانتزاع الوجود ومصداقاً لصدق الموجود[3]؛ فإنّا نعلم بالضّرورة أنّ الشيء إذا كان من[4] ذاته بحيث يصحّ انتزاع الموجوديّة عنه، لاستغنى عن فاعل وجاعل يجعله موجوداً ولا يحتاج إليه فيه أصلاً.

ثمّ إنّه إذا كان كون الشيء في حدّ ذاته بحيث يصحّ انتزاع الموجود عنه مناطاً لوجوبه ومستلزماً لكونه واجباً بالذّات، لا يكون الممكن من حيث ذاته. و[5]في حدّ نفسه ومن حيث هو. مبدأ لانتزاع الوجود ومصداقاً لصدق الموجود بالضّرورة؛ وإلّا كان واجباً بالذّات. فكل ممكن ليس من حيث ذاته وفي حدّ نفسه مبدأ لانتزاع الوجود أصلاً بالضّرورة[6]. فمناط الوجوب الذّاتي كون حقيقة الواجب من حيث هي[7] مبدأ لانتزاع الوجود ومصداقاً لصدق الموجود، ومناط الإمكان الذّاتي أن لا يكون نفس ذاته من حيث هي كذلك.

وإذا عرفت هاتين المقدمتين، أقول: كل ممكن ـ سواء سُمّي بـ «الوجود» أو «الماهية» ـ لا يكون نفسه ذاته من حيث هي بحيث يصحّ انتزاع الوجود والموجوديّة عنها؛ وإلّا لكان واجباً، لما مرّ آنفاً. فهو حين الوجود إمّا أن لا

---

(١) م: - هي.
(٢) م: حال.
(٣) م: الوجود.
(٤) م: + حيث.
(٥) م: - و.
(٦) دا: - فكل ممكن... بالضّرورة.
(٧) م: + هي.

يكتسب من الفاعل الموجِد حيثيّة مصحِّحة لانتزاع الوجود عنه، أو يكتسب تلك الحيثيّة عنه: فإن لم يكتسب، فقد بقي على ما كان عليه في نفسه، من عدم صلاحيّته لانتزاع الوجود عنه، فلم يصر موجوداً بعد بالضّرورة؛ هذا خلف. وإن اكتسب من الفاعل تلك الحيثيّة، فنقول: هذه الحيثيّة ليست من نفس ذاته من حيث هي؛ وإلّا لكان واجباً. لما مرّ في المقدمة.

ولهذا صرّح العلّامة الدّواني في حواشيه القديمة على التجريد بأنّ مبدأ انتزاع الوجود في الممكن ذاته من حيث هي[١] مكتسبة[٢] من الفاعل - وفي الواجب ذاته بذاته -؛ فلا بدّ أن يكون غير نفس ذاته:

[١] ولا يمكن أن يكون ذلك الغير أمراً انتزاعيّاً، وإلّا لاحتاج[٣] إلى مبدأ موجود مصحّح لانتزاعه، فإنّ الأمر الاعتباريّ لا يكون نفس أمريّ إلّا إذا كان له مبدأ موجود في الخارج؛ بل لا معنى لنفس أمريّته إلّا كونه ذا مبدأ موجود، على ما صرّحوا به. وذلك المبدأ لا يكون نفس ذاته من حيث ذاته، وإلّا لكان الممكن بنفس ذاته[٤] مبدأ انتزاع الموجوديّة، فيكون واجباً بالذّات. وأيضاً هو خلاف الفرض، فيكون ذاته باعتبار آخر وحيثيّة أخرى، وننقل الكلام حتى يتسلسل. وهو مستلزم لأن لا يكون الحيثيّة المكتسبة المفروضة نفس أمريّ، لعدم انتهائها إلى مبدأ موجود مصحّح لانتزاعها؛ ولا بدّ في كل أمر[٥] اعتباريّ نفس أمريّ من مبدأ كذلك بالضّرورة.

[٢] وإن كان ذلك الغير - أعني الحيثيّة المكتسبة من الفاعل - أمراً موجوداً ممكناً، لا يكون نفس ذاته - من حيث هي - مبدأ لانتزاع الموجود[٦]، وإلّا لكان واجباً، لما مرّ؛ فننقل الكلام إليه حتى يتسلسل. ثم إنّا ننقل الكلام إلى مجموع تلك الأمور غير المتناهية، فنقول: ليس ذلك المجموع لإمكانه مبدأ لانتزاع الموجوديّة بنفس ذاته - من حيث هي هي -، فيحتاج إلى أمر آخر؛ هذا خلف.

---

(١) م: - هي.
(٢) م: يكتسبه.
(٣) م: احتاج.
(٤) م: + فإنّها بنفسها.
(٥) دا: - أمر.
(٦) م: الوجود.

[٣] ولا يمكن أن تكون الحيثيّة المكتسبة نفس ذات الواجب بالذات بانضمامه إلى الممكن، وإلّا لكانت حالّة في الممكن أو محلاً له؛ وكلاهما[١] ممتنع، على ما بيّن في موضعه.

[٤] فبقي أن تكون الحيثيّة المكتسبة المصحّحة لانتزاع الوجود ارتباط الواجب به[٢] ارتباطاً خاصّاً غير الحالّيّة والمحلّية، بحيث يصحّ انتزاع الوجود عنه بذلك[٣] الارتباط الخاصّ؛ إذ لا مجال لاحتمال آخر. فتكون الممكنات موجودة بذلك الارتباط لا بعروض الوجود، وهو ما أردناه.

ثم اعلم أنّ ذلك[٤] الارتباط ـ كما مرّ ـ ليس بالحالّيّة ولا بالمحلّيّة، بل هي نسبة خاصة وتعلق مخصوص يشبه نسبة المعروض إلى العارض بوجه من الوجوه؛ وليس هي بعينه، كما تُوهِّم. والحقّ أنّ حقيقة تلك النسبة و[٥]الارتباط وكيفيّتها مجهولة لا تعرف. ونعم ما قال بعض المحقّقين: كل ما قيل أو يقال في تقريب تلك النسبة فهو تبعيد بوجه. وتلك[٦] النسبة المخصوصة هي بعينها معيّته سبحانه وتعالى[٧] بالممكنات، على ما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[٨]؛ بل هي بعينها نسبة العلّية[٩] والإيجاد، ولهذا قيل: إنّ معيّة ذات الحق للممكنات ليس إلّا قيوميّتها للماهيّات. ولا شكّ أنّ تلك المعيّة ليست من قبيل معيّة الجوهر بالجوهر، أو العرض بالعرض، أو الجوهر بالعرض، بل ليست من قبيل[١٠] معيّة موجود بموجود؛ بل إنّما هي من قبيل معيّة الوجود بالماهيّة من حيث هي.

وممّا ذكرناه ظهر أنّ للواجب نسبة خاصة وارتباطاً مخصوصاً[١١] بما سواه من معلولاته. وتلك النسبة باعتبارِ نسبةُ الإنيّة والوجود، وباعتبارِ نسبةُ العلّية

---

(١) م: + محال.
(٢) دا: - به.
(٣) دا: - بذلك.
(٤) م: تلك.
(٥) دا: - و.
(٦) دا: - تلك.
(٧) دا: - سبحانه.
(٨) سورة حديد، آية: ٤.
(٩) م: العلّة.
(١٠) دا: - معيّة الجوهر... من قبيل.
(١١) م: ارتباط مخصوص.

والإيجاد، وباعتبارٍ نسبة المعيّة والقرب؛ وليس بين تلك النسب الثلاث تغاير بالذّات، بل بالاعتبار.

فما ذكره العلّامة النيشابوري[١] في تفسيره من أنّه لا ذرّة من ذرّات العالم إلّا ونور الأنوار محيط بها قاهر عليها، أقرب من وجودها إليها، لا بمجرّد العلم فقط ولا بمعنى الصّنع والإيجاد، بل بضرب آخر لا يكشف عنه المقال غير الخيال؛ محلّ تأمّل.

بل تلك الإحاطة والقرب والمعيّة بعينها نسبة العلّية والإيجاد. فإنّ الحقّ الحقيق بالتّصديق أنّه لا يتعيّن نسبة الواجب الحق إلى معلولاته أصلاً، كما قال العلّامة الشيرازي في[٢] شرح الإشراق ناقلاً عن المصنّف من أنّه: «لا يجوز أن يلحق الواجب إضافات مختلفة توجب اختلاف[٣] حيثيّات، بل له إضافة واحدة هي المبدئية[٤]، تصحّح[٥] جميع الإضافات»[٦]. فافهم.

والأقرب في تقريب تلك النسبة ـ أعني إحاطته[٧] ومعيّته بالموجودات ـ ما قال بعضهم من أنّ مَن عرف معيّة الروح وإحاطته بالبدن، مع تجرّده وتنزّهه عن الدّخول فيه والخروج عنه واتّصاله به وانفصاله عنه[٨]، عرف بوجه ما كيفيّة إحاطته تعالى ومعيّته بالموجودات، من غير حلول واتّحاد ولا دخول واتّصال ولا خروج وانفصال، وإن كان التّفاوت في ذلك كثيراً، بل لا يتناهى.

ولهذا قال من قال[٩] «من عرف نفسه، فقد عرف ربّه»[١٠]؛ وللتنبيه على هذا المعنى قال بعض المشايخ:

---

(١) م: النيسابوري.
(٢) م: - في.
(٣) دا اختلافات.
(٤) دا مبدئية.
(٥) دا: تصحيح.
(٦) شرح حكمة الإشراق، چاپ سنگى، ص ٣١٣ و٣١٤.
(٧) م: إحاطة.
(٨) م، دا: منه.
(٩) دا: - من قال.
(١٠) مصباح الشريعة اين روايت را به پيامبر (ص) نسبت داده است (ج ٢، ص ٣٤٣)، وابن ابى الحديد در شرح النهج (ج ٤ ص ٥٤٧) وآمدى در غرر ودرر (ج ٥ ص ١٩٤) آن را از امير المؤمنين ﷺ دانسته اند.

«إن الحق روح العالم، والعالم الجسم بجملته

والأملاك لطائف هذا الجسم وحواسه

والأعضاء هي الأفلاك والعناصر والمواليد

فهذا التوحيد إياه، والآخرون جميعهم فنون[1]»

ولا يتوهّم من ظاهر هذا الكلام أنّ الواجب الحقّ روح العالم ونفسه، كما توهّم بعض القاصرين، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً؛ فإنّ ذلك على ما حقّق في موضعه ممتنع. بل ليس غرضه إلّا تقرب كيفيّة إحاطته بالموجودات، من بعض الوجوه، إلى الأذهان السّليمة المستقيمة؛ كما قال بعضهم في رسالته في تحقيق المكان والزّمان:

«ونحن لا نقول بكينونة الحق تعالى في هذا الموضع عن طريق الحلول، حاشا وكلا! بل نقول بطريق كينونة الروح مع القالب، حيث إن الروح محيطة على[2] جميع ذرات القالب، وما من ذرة من ذرات القالب بخالية من الروح، وهي موجودة مع كل ذرة بالحقيقة؛ بالرغم من أن الحلول غير جائز عليها[3]، إذ أن الحلول والانتقال من[4] عوارض الجسمانيات، وما من عارض من عوارض الجسمانيات بجائز على الروح. إذن، كما أن الروح موجودة مع

---

(١) رسالة الأصول الثلاثة، الملا صدرا، ص ١٥٩. المصراع الثاني مذكور في الرسالة على هذا النحو:
«وأصناف الملائكة قوى هذا الجسم». من المؤكد أنه في حالة صحة انتساب رسالة السريان إلى صدر المتألهين، لا يمكننا اعتبار هذين البيتين منه، في كتابه العدل الإلهي نسب الأستاذ الشهيد المطهري هذين البيتين إلى مير فندرسكي (ص ١٦٣)، ولكن لا وجود لهذين البيتين في أي من مصادر سيرته التي قد نقلت القصائد المنسوبة إليه. وربما يكون منشأ قول الأستاذ، هو شرح الخلخالي على قصيدة مير فندرسكي المعروفة التي قد استفاد الشارح منها كشاهد ومن دون إسناد الشعر إلى مير فندرسكي. (تحفة المراد، شرح خلخالي، ص ١٨٦).

(٢) دا: مع.

(٣) دا: فيها.

(٤) آس: - من.

جميع ذرات القالب بالحقيقة من دون الحلول في المكان[1]، الذي يناسب لطافة الروح؛ فإن الذات المقدسة لرب العالمين موجودة مع جميع ذرات الخلق بالحقيقة من دون الحلول، والاتصال، والانفصال، و[2]التماس، و[3] المحاذاة[4]، في المكان، الذي يكون لائقاً بقدسيته ونزاهته وطهارته وجلاله».

وقال الغزالي في بعض مكتوباته:

«إن الروح وجود يبدو عدماً، لا يدخله أحد. وكانت هي السلطان والقاهر والمتصرف، والقالب غافل عن ذلك. كل العالم مع قيوم العالم هو كمثال، حيث أن القيوم وجود يبدو عدماً، إذ ليس لأي ذرة من ذرات العالم قوام في الوجود بنفسها؛ بل بقيوميته، وأن القيوم موجود مع كل شيء بالضرورة، وهو حقيقة وجوده.

إن الوجود المقوم منه هو على سبيل العارية، وكان هذا ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[5]. ولكن من لا يعرف المعية إلا معية الجسم مع الجسم، أو معية العرض مع العرض، أو العرض مع الجسم - وهؤلاء الثلاثة محال في حق قيوم العالم - لن يستطيع أن يفهم تلك المعية. والمعية القيومية هي القسم الرابع؛ بل هذه هي المعية بالحقيقة إياها، كما أن هذا الأمر وجود يبدو عدماً.

ومن لا يعرف هذه المعية، يبحث عن القيوم، ولا يجده. حين يثور الإعصار من الأرض، يلتف حول نفسه على هيئة منارة مستطيلة، ويتحرك؛ ولا يبدو أنه يتشكل من ذرات الهواء التي تكون

(١) م، دا: بل في مكان ما.
(٢) م: + من دون.
(٣) م: + من دون.
(٤) م، دا: + بل.
(٥) سورة الحديد، الآية ٤.

محركه[1]. لكننا لا نستطيع أن نرى الهواء، في حين أنه يمكننا رؤية التراب. إذن، فالتراب في حالة الحركة هو عدم يبدو وجوداً، وأن الهواء وجود يبدو عدماً. وفي حالة الحركة، ما بيد التراب سوى الإذعان والعجز، فالسلطنة كلها للهواء، والسلطنات خفية. (انتهى)[2].

وممّا يدلّ على إحاطته تعالى بكلّ شيء ومعيّته به قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ

---

(١) لقد نقلت العبارة بتلك الصورة في كلتي المخطوطتين. ويُعلم من الرجوع إلى المصدر الأصلي أن في العبارة المنقولة سقطات أخلت بالمعنى. وقد ذُكرت عبارة الغزالي عينها في الهامش.

(٢) مكاتيب فارسي غزالي، ص ٢٨ و٢٩. بما أن هناك ثمة اختلاف بين نص صدر المتألهين المنقول، ونص المكاتيب، سواء في العبارات، أو في التقديم والتأخير، سنذيل بنقل نص المكاتيب عينه على سبيل زيادة الفائدة:

«وهنا من يقول إن الوجود الذي يبدو عدماً والعدم الذي يبدو وجوداً ليسا مفهومين، ويمكن أن تصل حقائق معانيهما إلى الأفهام الضعيفة بمثال؛ مثل الريح التي تثور من الأرض في الهواء الصافي، وتلتف حول نفسها على هيئة منارة مستطيلة، يحسب الناظر أن التراب يدير نفسه ويحركها؛ والأمر ليس كذلك، بل أن لكل ذرة من التراب ذرة من الهواء تحركها، لكننا لا نستطيع أن نرى الهواء ويمكننا رؤية التراب. إذن، فالتراب في حالة الحركة هو عدم يبدو وجوداً، والهواء وجود يبدو عدماً، إذ أن التراب في حالة الحركة لا يملك غير الإذعان والعجز في يد الهواء، والسلطنة كلها للهواء، وسلطنة الهواء خفية. بل أن المثال الأقرب إلى التحقيق هو روحك وقالبك، حيث أن الروح وجود يبدو عدماً، لا يدخلها أحد، وهي السلطان والقاهر والمتصرف، والقالب أسيرها وخادمها؛ ومهما نرى، فإننا نرى من القالب، والقالب غافل عن ذلك. بل أن العالم مع قيوم العالم هو هذا المثال بعينه حيث أن قيوم العالم وجود يبدو عدماً في حق أكثر الخلق، إذ ليس لأي ذرة من العالم قوام ووجود بنفسها؛ بل بقيوميتها، والقيوم هو مع كل شيء بالضرورة، ويكون حقيقة وجوده، وأن الوجود المقوم منه على سبيل العارية، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾. وإن لم يعلم أحد المعية إلا معية الجسم مع الجسم، أو معية العرض مع العرض، أو معية العرض مع الجسم ـ والثلاثة كلهم محال في حق القيوم ـ لن يستطيع فهم هذه المعية. والمعية القيومية هي القسم الرابع؛ بل هذه هي المعية بالحقيقة، وهذه أيضاً وجود يبدو عدماً. ومن لا يعرف هذه المعية، يبحث عن القيوم، ولا يجده.

أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[1]، ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[2]، ﴿أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ﴾[3]، ﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ﴾[4]، ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾[5]، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[6]، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾[7]، ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾[8].

ولا تصرف[9] هذه الآيات عن ظواهرها فتحملها[10] على مجرّد علمه تعالى بها أو غيرها، كما هو شيمة الظاهريّين؛ فإنّ الصّرف عن الظواهر من غير داعٍ إليه من عقل أو نقل غير جائز أصلاً، ولا داعي هناك قطعاً، ولا مانع من الحمل على الظّواهر على ما عرفناك، فاعرف[11].

ثم اعلم أنّ الحقّ الحقيق بالتّصديق أنّ الممكنات مع أنّها موجودة بالارتباط الخاص الّذي بينها وبين الوجود الحقيقيّ الواحد ـ على ما بيّنّا ـ فهي موجودات متعدّدة متكثّرة في الخارج، ولها كثرة حقيقيّة عينيّة. فالوجود واحد، والموجود متعدّد متكثّر، كما يحكم به العقل والنقل. لا أنّها[12] أمور اعتباريّة انتزاعيّة، كما هو ظاهر كلام الصوفيّة من أنّ الكثرة في الممكنات اعتباريّةٌ محضة وانتزاعيّة صرفة، وأنّها ليست موجودات عينيّة، بل هي اعتباريّة؛ فالموجود كالوجود واحد حقيقة. فإنّ نفي الممكنات رأساً والحكم بكونها اعتباريّة محضة مخالف للضّرورة. بل وجود الممكنات وكثرتها بديهيّ أوّلي لا يقبل[13] التشكيك أصلاً؛ وتجويز خلاف مثل هذا الأمر البديهيّ الأوّليّ الواضح الجليّ يستلزم رفع أحكام العقل مطلقاً، وهو ـ كما ترى ـ يؤدّي إلى السفسطة. وقد صرّح المحقّقون منهم بأنّ العقل حاكم.

---

(1) سورهٔ حديد، آيهٔ: ٤.

(2) سورهٔ بقره، آيهٔ: ١١٥.

(3) سورهٔ فصلت، آيهٔ: ٥٤.

(4) سورهٔ جن، آيهٔ: ٢٨.

(5) سورهٔ انعام، آيهٔ: ٣.

(6) سورهٔ ق، آيهٔ: ٣.

(7) سورهٔ واقعة، آيهٔ: ٥٨.

(8) سورهٔ حديد، آيهٔ: ٣.

(9) م، آس: ولا نصرف.

(10) م، آس: فنحملها.

(11) دا: فاعترف.

(12) م: لأنّها.

(13) م: لا تقبل.

قال الغزالي على ما نقل[1] عنه صاحب فصل الخطاب[2]:

واعلم أنّه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته. نعم، يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنّه لا يدرك بمجرّد العقل[3]. ومن لم يفرّق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل، فهو أخسّ من أن يخاطب؛ فليترك وجهله.

وقال عين القضاة في الزبدة: «واعلم أن العقل ميزان[4] صحيح، وأحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها، ولا يتصور منه جور»[5]. هذا كلامه، هو صريح - كما قال[6] الغزالي - في أنه لا يجوز العدول عمّا حكم به العقل الصحيح. فكيف حكم أمثال هؤلاء الأعلام ما يقضي العقل[7] بديهة - بل برهاناً - باستحالته؟! [فإن][8] المحققين منهم لا ينفون وجود الممكنات رأساً.

قال بعض الأعلام:

وأما ما نقل عن بعض الصوفيُّة من حصر الوجود في الواحد، فإمّا بإذعانهم[9] أنّ الأمر كذلك في الواقع، والكثرة المحسوسة اعتبار محض لا رسم لها ولا أثر في نفس الأمر؛ وإمّا بواسطة عدم

---

(1) م: نقله.

(2) كتاب فصل الخطاب لوصل الأحباب، لمحمد بن محمد الحافظي النقشبندي المعروف بالخواجه محمد بارسا، المتوفى عام ٨٢٢، بناءً على ما كتبه مصحح كتاب شرح فصوص الحكم الخواجه محمد بارسا. وقد نشر هذا الكتاب في طشقند. انظر كتاب: شرح فصوص الحكم، خواجه محمد پارسا، تصحيح جليل مسگر نژاد، مركز نشر دانشگاهي [الجامعي]، ١٣٦٦ هجري شمسي (١٩٨٧م)، الصفحة العشرون، (مقدمة المصحح). إلا أن المؤلف لم يحصل عليه.

(3) م: النقل. (4) م: قرآن.

(5) زبدة الحقائق، عين القضاة الهمداني، ص ٩٨.

(6) م: قاله. (7) دا: - العقل.

(8) جميع المخطوطات: فلعل. ولكن من الواضح أن «فلعل» لا يناسب سياق النص والمعنى. لأن هذه العبارات عينها جاءت في الأسفار. (ج٢، ص ٣٢٣) وهناك ذكرت كلمة «فإن» بدلاً عن «فلعل». وقد تم تصحيح النص بناءً على الأسفار.

(9) م: بادّعائهم.

اعتبارهم بوجود الممكنات، لأنّها عرضة الزوال ومعرض الانحلال؛ وإمّا نظراً إلى أنّ للموجودات وحدة لا تنافي الكثرة المحسوسة ولا الأحكام الشرعية المأنوسة، لا يهتدي إليها إلّا شِرذِمة من العرفاء وواحد بعد واحد من الأذكياء[1].

والأوّل باطل، وإلّا ما صحّ ما نقل عنهم من أنّ العقل لا يحكم بخلاف ذلك؛ ومن أجلى البديهيّات أنّ الموجودات ذوات كثرة، وإنكار هذا[2] مكابرة غير مسموعة. وأيضاً لو أرادوا ذلك لم يصرّح أهل التحقيق منهم ببقاء الإثنينيّة وعدم انمحاء الكثرة، لكنّهم صرّحوا به. والثاني لا سترة به، ودركه لا يحتاج إلى ما حكموا به من المجاهدات والمكاشفات. والثالث يستدعي بسطاً في الكلام وتحقيقه لا يسعه المقام. (انتهى).

أقول: وممّن صرّح بوجود الكثرة وعدم انمحائه بالكليّة الغزالي على ما نقل عنه بعضهم، حيث قال:

والمرتبة الرابعة في التّوحيد أن لا يرى في الوجود إلّا واحداً، وهو مشاهدة الصّديقين، ويسميه الصّوفيّة «الفناء في التوحيد»؛ لأنّه من حيث لا يرى إلّا واحداً لا يرى نفسه أيضاً، وتوحيده بمعنى أنّه فنى عن رؤية نفسه.

فإن قلت: كيف يتصوّر أن لا يشاهد إلّا واحداً، وهو يشاهد السّماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة ـ وهي كثيرة ـ؟ فاعلم[3] أنّ هذا غاية علوم المكاشفات وأنّ الموجود الحقيقي واحد، وأنّ الكثرة فيه في حقّ من يفرّق نظره؛ والموحّد لا يفرّق[4] نظره رؤية السّماء والأرض وسائر الموجودات، بل يرى الكلّ في حكم الشيء الواحد. وأسرار علوم المكاشفات لا يسطر في كتاب.

---

(١) دا: الأزكياء.

(٢) دا: هذه.

(٣) آس: واعلم.

(٤) آس: لا يعرف.

نعم، ذكر ما يكسر سورة استبعادك ممكن؛ وهو أنّ الشيء قد يكون كثيراً بنوع مشاهدة واعتبار، ويكون[١] بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار واحداً. وهذا كما أنّ الإنسان كثير إذ نظر إلى روحه وجسده وسائر أعضائه؛ وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد، إذ[٢] نقول: إنّه إنسان واحد، فهو[٣] بالإضافة إلى إنسانيّته[٤] واحد. وكم من شخص يشاهد إنساناً ولا يخطر[٥] بباله كثرة أجزائه وأعضائه وتفصيل روحه وجسده والفرق بينهما. فهو في حالة الاستغراق والاستهتار[٦] مستغرق واحد، ليس فيه تفرّق وكأنّه في عين الجمع، والملتفت إلى الكثرة في تفرقة. وكذلك[٧] كل ما في الوجود له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة؛ وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد، وباعتبار آخر سواه كثير، بعضه أشدّ كثرة من بعض. ومثال الإنسان وإن كان لا يطابق الفرض، ولكنّه ينبّه في الجملة على كشف الأسرار[٨]. وتستفيد[٩] من هذا الكلام تركَ الجحود والإنكار بمقام لم تبلغه[١٠] وتؤمنُ[١١] به إيمان تصديق، فيكون لك من حيث إنّك مؤمن بهذا التّوحيد نصيب منه[١٢] وإن لم يكن ما آمنت به صفتك. كما أنّك إذا[١٣] آمنت بالنّبوة، كان لك نصيب منها بقدر قوّة إيمانك وإن لم تكن نبيّاً. وهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها إلّا الواحد الحقّ سبحانه تارة تدوم[١٤] وتارة تطرأ[١٥] كالبرق الخاطف، وهو الأكثر، والدّوام نادر عزيز جداً.

---

(١) دا: - بنوع مشاهدة واعتبار ويكون.
(٢) آس: و.
(٣) آس: - فهو.
(٤) آس: إنسان.
(٥) دا: لم يخطر.
(٦) دا الاستتار.
(٧) آس: فكذلك.
(٨) م، آس: الكثرا.
(٩) م، دا: يستفيد.
(١٠) م: لم نبلغه.
(١١) م: نؤمن.
(١٢) دا: - منه.
(١٣) م: إن.
(١٤) م، دا: يدوم.
(١٥) م، دا: يطرأ.

هذا كلامه، وهو دالّ على وجود الممكنات وتحقّق الكثرة وعدم انمحائها[١] بالكليّة، كما لا يخفى على المتأمّل[٢] فيه؛ فتأمّل[٣].

ثم نقل عنه ـ قدّس سرّه ـ أيضاً مصنّف فصل الخطاب ـ قدّس سرّه ـ بما هو أصرح من ذلك في هذا المقام. فإنّه قال ناقلاً[٤] عنه:

وصاحب الدرجة الثالثة ليس مع نفسه، ولا يرى ولا يسمع ولا يتكلم بنفسه، ولكن يتكلم به ويسمع منه، ويراه، ومهما يرى، لا يرى سوى الله عز وجل، ويقول: «ما أرى إلا الله، وليس في الوجود غير الله». ويقول ذاك: لا معبود إلا الله[٥]، وهذا الرجل يقول: لا موجود إلا الله[٦]. وذلك كأنه محال وغير معقول؛ لأن السماء، والأرض، والملائكة، والكواكب، والشياطين، وغيرهم[٧]، موجودون. فاسمع جواب هذا، واعلم أنه إذا ذهب الملك إلى الصحراء مع غلمانه في يوم العيد، ويكون لدى الجميع الخيول والزينة ويتجملون كما يفعل... إذن لو يرى أحدهم كل هذا، سيقول أن جميعهم أغنياء ومتساوون في الثروة؛ وقد يبدو قوله صدقاً في حق من يغفل عن سر[٨] الأمر. ولكن من يعلم بسر الأمر، ويعرف أن هذا الملك أعطاهم هذه النعمة على سبيل العارية، ولما تُقام صلاة العيد، سوف يستعيدها مرة أخرى؛ إذن، سيقول ما من غني إلا الملك، سيكون قد قال الصدق حقاً. لأن إضافة العارية إلى[٩] المستعير جائز، والحقيقة هي أن المستعير هو ذلك الفقير المذكور. إن التمول هو عدم انقطاع ذلك المال المستعار

(١) آس: انمحائه.
(٢) م: التأمّل.
(٣) دا: - فتأمل.
(٤) دا: - ناقلاً.
(٥) آس: + عزّ وجلّ.
(٦) آس: + عزّ وجلّ.
(٧) آس: + وجميعهم.
(٨) آس: + هذا.
(٩) دا: أو.

من قبل المعير. اعلم الآن أن وجود جميع الأشياء عارية، وليس من ذات الموجودات، بل من الحق تعالى؛ وأن وجود الحق تعالى ذاتي، وليس من مكان آخر. بل أن الوجود قائم بحقيقته، وغير ذلك كله عارية، في حق من يعلم أنه عارية. إذن، من عرف حقيقة الأمور، (كل شيء هالك إلا وجهه) يشاهده عياناً، أزلاً وأبداً؛ ليس ذلك يكون في وقت مخصوص، بل أن جميع الأشياء معدومة في جميع الأوقات من حيث ذات الأشياء.

إذن، «لا هو إلا هو» صحيح حيث «هو» إشارة إلى الموجود الذي ما من موجود سواه. في الحقيقة، إن «هو» ليس صحيحاً إلا في حق الحق، وأي إشارة إلى غيره ليست صحيحة. وهذا هو معنى «لا هو إلا هو»؛ إن لم يفهم أحدهم فهو معذور، لأن هذا ليس على قدر كل الأفهام[1]. (انتهى).

ولا يخفى على المتأمّل فيه ولا[2] على أولي النُّهى أنّه لو كانت الممكنات اعتباريّة محضة، لما سلّم أنّها موجودة[3] ولما صرّح بأنّ[4] وجودها مستعار[5] من الحقّ؛ بل ينبغي أن يقول في جواب الإشكال بوجود السّماء والأرض وغيرهما أنّها اعتباريّة محضة وانتزاعيّة صرفة ولا وجود لها، فلا إشكال. فإنّه على هذا التقدير لا يحتاج إلى التّمثيل الذي ذكره ولا إلى مثل هذا التّفصيل[6] أحد[7].

ثم إنه نقل في فصل الخطاب عن بعض العرفاء أيضاً:

«الدرجة الثانية تلك التي يتجلى فيها كثير من نور ظهور الحق على

---

(١) مكاتيب فارسي غزالي، ص ٢٣ و٢٤ (مع تغيير في بعض العبارات).

(٢) م: - على المتأمل فيه ولا.

(٣) م، آس: موجودية.

(٤) دا: بأنها.

(٥) م، آس: مستعير.

(٦) م: التفصيل.

(٧) دا: - ولا إلى مثل هذا التفصيل أحد.

السالك، وفي إشراق ذلك النور، تتوارى جميع أجزاء الوجود في نظر شهوده في النقاب، مثل تواري ذرات الهواء في إشراق نور الشمس. ونحن لا يمكننا أن نرى الذرة في نور الشمس، وذلك ليس لأن ما من ذرة، بل يعود الأمر إلى أن الذرة مع ظهور الشمس لا خيار لها غير التواري: (إذا تجلَّ الله لشيء خشع). وذلك التلاشي والتواري ليس بسبب أن يصبح عبداً لله، أو أن يتفرق وينضم إليه، فتعالى الله سبحانه عن ذلك علواً كبيراً. كما أن الأمر ليس لأن يعدم العبد عن الحقيقة، فالعدم شيء آخر، والتواري أمر آخر أيضاً. لأن في حال النظر إلى المرآة لا ترى المرآة، لأنك مستغرق برؤية جمال نفسك؛ ولا تستطيع القول أن المرآة صارت عدماً، أو المرآة أصبحت جمالاً، أو الجمال بات مرآة، وهذا يدعونه قوم الفناء في التوحيد».

ودلالة هذا الكلام على وجود الممكنات وعدم انمحائها بالكليّة أظهر من أن يخفى على أحد. فظهر وتبيّن أنّ المحقّقين منهم لم يذهبوا إلى أنّ الممكنات محض الاعتبار وأنّ الكثرة المحسوسة خيال محض[1] صرف لا حقيقة لها أصلاً. كيف ووجود الممكنات وكثرتها[2] أمر واضح جليّ، بحيث لا يقبل التشكيك أصلاً، وإنكار هذا مكابرة غير مسموعة ـ كما مرّ[3] ـ. ولا يجوز أن يظهر في الطّور الّذي وراء العقل عندهم خلاف ما يحكم العقل الصحيح به ويقتضيه قطعاً، على ما نقلنا عنهم؛ فتأمّل.

قيل[4]: يلزم من كون الممكنات موجودة بالانتساب والارتباط بالوجود الحقيقي الواجب ـ على ما قرّرت ـ انحصارُ الموجود أيضاً فيه[5]، على ما قال بعض المحقّقين من المتصوّفين، حيث قال:

---

(١) م، آس: - محض.
(٢) دا، م: وكثرتها.
(٣) دا، م: - كما مرّ.
(٤) آس: فإن قيل.
(٥) آس: فيه أيضاً.

وأمّا المجذوبون الواصلون الكاملون، فهم متّفقون على أنّ الوجود الحقيقيّ الّذي هو قيّوم ـ أي قائم بذاته مقيم لغيره ـ يقتضي ظهور الممكنات منه. فالممكنات ظاهرة[١] موجودة من الوجود الحقيقيّ بدون قيامها بالوجود الحقيقيّ في الأعيان، بل إنّما قيامها به في العقل والوهم والتّصور.

فحاصل كلامهم أنّ الوجود الحقيقيّ الّذي هو الموجود بالحقيقة له لازم في التعقّل وهو[٢] مفهوم الموجود الانتسابي، بلا[٣] تغايرهما في الخارج، بلا خلاف بين العقلاء. وكلما كان الملزوم واللّازم متّحدين في الخارج، فكلّ شيء يتّحد[٤] باللّازم[٥] يصير متّحداً بالملزوم فيه؛ لكن جميع الهويّات الممكنة الموجودة تصير[٦] متّحدة بمفهوم الوجود الانتسابيّ[٧] في الخارج مغايرة له في الاعتبار والتعقّل عند جميع العقلاء. فلزم من ذلك أن يصير جميع الموجودات بحيث كأنّها متّحدة بالوجود[٨] الحقيقيّ أيضاً في الخارج متغايرة له في الاعتبار والتعقّل؛ بل هذا الاتحاد يصير سبباً[٩] لذلك الاتّحاد.

فإن قيل: اتّحاد أمر مع اللازم إنّما يستلزم اتّحاده مع ملزوم ذلك اللّازم إن لو ثبت مساواة اللازم مع الملزوم؛ فلا بدّ في إثبات هذا المطلب[١٠] من إثبات المساواة بين الموجود الحقيقيّ والموجود الانتسابيّ[١١]. قلت: يكفي في إثبات تلك المساواة ما مرّ سابقاً الإشارة إليه؛ من أنّ منشأ انتزاع الوجود إنّما هو الموجود[١٢]

(١) م: + و.
(٢) م: - هو.
(٣) م: بل.
(٤) آس: - يتّحد.
(٥) م: + في الخارج.
(٦) دا: يصير.
(٧) م: الإثباتي.
(٨) م: بالموجود.
(٩) م: سلباً.
(١٠) م: + المذكور.
(١١) م: الإثباتيّ.
(١٢) م: الوجود.

الحقيقيّ الّذي هو موجود باعتبار ذاته. فانتزاع مفهوم الموجود(١) الانتسابي في جميع الشؤون والهويات إنّما هو من الموجود(٢) الحقيقي الذي هو ظاهر في تلك الشؤون التي هي مظاهر جميع(٣) الموجودات.

فمجموع الموجودات(٤) من حيث المجموع شخص واحد هو إنسان كبير. وله ظاهر(٥) هو عالم المحسوسات والمُلك والشهادة؛ وله باطن هو عالم الروح؛ ولهذا الباطن باطن هو عالم النفوس المجردة؛ ولهذا الباطن باطن هو عالم العقول؛ ولهذا الباطن باطن(٦) هو الوجود الحقيقي القائم بذاته، المظهر للمعدومات.

قلت: اتحاد جميع الهويّات الممكنة في اللازم ـ أعني الوجود الانتسابيّ ـ إنّما يستلزم اتّحادها مع الملزوم ـ وهو الوجود الحقيقي ـ لو كان الوجود الحقيقي والوجود الانتسابي متساويين. فإنّ اتّحاد أمر مع اللازم إنّما يستلزم اتّحاده مع الملزوم لو كانا متساويين ـ كما سلّمه واعترف به ـ ومساواة اللازم والملزوم فيما نحن فيه ـ أعني الوجود الانتسابيّ والوجود الحقيقيّ ـ ممنوع. بل الوجود الانتسابيّ كما ينتزع من الوجود الحقيقيّ، كذلك ينتزع ممّا هو(٧) مرتبط بالوجود الحقيقيّ أيضاً، أعني الممكنات الموجودة(٨).

قوله: «يكفي في إثبات تلك المساواة ما مرّ سابقاً الإشارة إليه، من أنّ منشأ انتزاع الوجود الانتسابيّ الانتزاعيّ لا يتحقّق في الممكنات الصرفة؛ بل

---

(١) دا: الوجود.
(٢) م: الدا.
(٣) م: مجموع.
(٤) م: - فمجموع الموجودات.
(٥) دا، م: + و.
(٦) دا: - هو عالم النفوس... باطن/وقد جاءت هذه العبارة إياها في مخطوطة «م» على النحو التالي: «هو عالم العقول، ولهذا الباطن باطن هو عالم النفوس المجردة، لهذا الباطن باطن». وضبطنا يطابق مخطوطة «آس».
(٧) دا: - هو.
(٨) دا، م: - الموجودة.

منشأ انتزاع الوجود إنّما هو الوجود الحقيقيّ الّذي هو موجود باعتبار ذاته»؛ قلت: ما ثبت أنّ ماهيّات الممكنات بذواتها من حيث هي هي لا تكون منشأً لانتزاع الوجود الانتسابيّ[1]. أمّا أنّها لا تكون منشأً لانتزاع الوجود الانتسابيّ أصلاً، فباطل؛ ضرورة[2] أنّها من حيث إنّها مرتبطة[3] بالوجود الحقيقي يكون منشأً لانتزاعه قطعاً، ولا يلزم من عدم كونها منشأً لانتزاع الوجود بمحض نفس ذواتها أن لا يكون منشأً لانتزاعه مطلقاً، كما لا يخفى.

فإن قيل: إذا كان منشأ انتزاع الوجود أموراً متعددة مختلفة، لزم انتزاع مفهوم واحد من حقائق مختلفة؛ وقد منعت ذلك على ما حققته في بعض الرسائل. ولو قلت: منشأ انتزاع الوجود في الحقيقة هو الوجود الحقيقي الواحد، يلزم ما ادّعى هذا القائل لا محالة.

قلنا: تحقيق الكلام في المقام أنّ مفهوم الوجود الانتسابيّ المطلق مقول بالتشكيك ـ كما هو المشهور ـ، وله حصص مختلفة بالكمال والنّقص؛ أكملها الحصّة التي هي عين الوجود الحقيقي، ولا يتصوّر أكمل منها. وباقي الحصص المتحدة مع الممكنات متنازلة في مراتب الكمال؛ أكملها ما هو متّحد مع ما ليس له في الارتباط بالوجود الحقيقي واسطة أصلاً، ثم ما له واسطة واحدة في ذلك، ثم يختلف في ذلك باعتبار قلة الوسائط وكثرتها. والحاصل أنّ للموجود المطلق الانتسابيّ حصصاً مختلفة بالكمال والنقص، وكل واحد من الموجودات بالذّات مبدأ انتزاع حصّة خاصة لها مرتبة خاصة من الكمال والنقص[4]. فالوجود الحقيقي منشأ انتزاع حصّة خاصة هي أكمل الحصص؛ وسائر الموجودات ـ كل منها ـ منشأً لانتزاع حصّة خاصة منه[5]، لها مرتبة خاصة من الكمال بقدر قربه من الوجود الحقيقي وبُعده. والوجود المطلق الانتسابيّ إنّما

---

(1) دا، م: + أصلاً.
(2) دا: + أما.
(3) آس: مرتبط.
(4) دا، م: وكل واحد. . . والنقص.
(5) دا، م: - منه.

ينتزع من تلك الحصص المختلفة، كما ينتزع المقول بالتشكيك ـ كالنور المطلق ـ من أفراده المختلفة بالشدّة والضعف.

وليس هذا مخالفاً لما قرّرناه في الرسالة. فإنّ ما قرّرناه أنّ المفهوم الواحد المحصّل لا يمكن أن ينتزع من الأمور المتعدّدة؛ إلّا إذا كانت[1] تلك الأمور متماثلة أو مشتملة على الأمور المتماثلة، أو يكون الاختلاف[2] بينها[3] بمحض الاختلاف في أنحاء الحصول ـ كما في المقول بالتشكيك ـ، أو [تكون][4] تلك الأمور المتباينة منتسبة إلى أمر واحد أو منتسبة[5] إلى أمور متشابهة. والوجود الانتسابيّ على ما قرّرناه مقول بالتشكيك؛ بل نقول أيضاً: تلك الأمور التي ينتزع منها الوجود الانتسابيّ منتسبة إلى أمر واحد وهو الوجود الحقيقيّ، فلا منافاة أصلاً.

والحاصل أنّ للممكنات المنتسبة المرتبطة إلى الوجود الحقيقي انتساباً خاصاً وارتباطاً مخصوصاً، تصير باعتبار [ذلك][6] الارتباط والانتساب مبدأً لانتزاع الوجود الانتسابيّ، وإن لم تكن باعتبار نفس ذواتها منشأً ومبدأً لانتزاعه. ولا يلزم من ذلك أن لا تكون موصوفة حقيقة بالوجود الانتسابيّ، وأن لا يكون متّحداً معه منتزعاً عنه بالذّات. بل منشأ انتزاع الوجود الانتزاعيّ أعم من الوجود الحقيقيّ وممّا[7] هو مرتبط به ارتباطاً خاصاً، ولا محذور في ذلك أصلاً: والأوّل واجب بالذّات، والثاني ممكن؛ وكل منهما متّحد بالوجود الانتسابيّ بالحقيقة لا بالمجاز. فتأمّل، تعرف حقيقة الكلام في المرام[8].

ثم أقول: إنّك إذا عرفت أنّ الممكنات كلّها موجودة بالارتباط بالوجود الحقيقيّ على الوجه الخاص، فقد عرفت أنّ للموجودات من حيث إنّها موجودة

---

(١) دا: كان.
(٢) م: لا اختلاف.
(٣) م: بينهما.
(٤) همهٔ نسخه ها: يكون.
(٥) م، آس: منتسبة.
(٦) همهٔ نسخه ها: تلك.
(٧) م: لما.
(٨) نيست + إن شاء الله تعالى.

جهة وحدة[1] هو الوجود الحقيقيّ الذي به يرتبط جميع الموجودات من الممكنات ارتباطاً خاصاً وانتساباً مخصوصاً، بحيث [لا تستقلّ][2] تلك الموجودات بأنفسها ولا تكون أموراً متباينة لذات الوجود الحقيقيّ تبايناً حقيقياً؛ بل كأنّها نعت من نعوته، وليست هي أشياء بأنفسها؛ بل لعلها في هويّاتها تابعة للغير، فلا يمكن أن يشار إليها إشارة عقليّة مستقلّة، بحيث [تكون][3] ممتازة في تلك الإشارة عن الغير مطلقاً وتكون مباينة له فيها[4] بالكليّة. ولهذا قيل: «الهو المطلق هو الموجود الحقيقي لا غير، فلا هو إلّا هو».

قال الغزالي ـ قدّس سرّه[5] ـ في «مشكاة الأنوار»:

إنّ الكلّ نوره، بل هو الكلّ؛ بل لا هويّة لغيره إلّا بالمجاز، كما لا إله إلّا هو. لأنّ «هو» عبارة عمّا إليه الإشارة ـ كيف ما كان ـ، والإشارة إليه. بل كلّ ما أشرت إليه فهو بالحقيقة إشارة إليه، وإن كنت لا تعرفه[6] لغفلتك من حقيقة الحقائق التي ذكرنا. ولا إشارة[7] إلى نور الشمس، بل إلى الشمس؛ وكلّ ما في الوجود فنسبته إليه في ظاهر المثال كنسبة النور إلى الشّمس[8]. (انتهى).

وممّا ذكرنا ـ لو تحقّقت ـ تبيّن لك سرّ أنّ العارف إذا أمكن له الالتفات

---

(١) دا، م: واحدة.

(٢) همهٔ نسخه ها: لا يستقلّ.

(٣) همهٔ نسخه ها: يكون.

(٤) دا، م: - فيها.

(٥) دا: - قدّس سرُّه.

(٦) دا: تعرف.

(٧) دا والإشارة.

(٨) بين عبارات «مشكاة الأنوار» وآنچه صدر المتألهين از آن نقل كرده اختلافاتى هست كه جهت مزيد فايده عين متن «مشكاة الأنوار» نيز نقل مى شود:

وإنّ الكلّ نوره، بل هو الكل: بل لا هويّة لغيره إلّا بالمجاز. فإذن لا نور إلّا نوره، وسائر الأنوار أنوار من الّذي يليه لا من ذاته. فوجه كل ذي وجه إليه ومولٌ شطره: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾؛ فإذن لا إله إلّا هو. فإنّ الإله عبارة عمّا الوجه مولّيه نحوه بالعبادة وأمثاله والتأله أعني وجوه القلوب فإنّها الأنوار. بل كما لا إله إلّا هو فلا هو إلّا هو. لأنّ «هو» عبارة عمّا إليه إشارة كيفما كان، ولا إشارة إلّا إليه؛ بل كل ما أشرت إليه فبالحقيقة إشارة إليه وإن كنت لا تعرفه أنت لغفلتك عن حقيقة الحقائق التي ذكرناها؛ ولا إشارة إلى نور الشمس.

إلى مجرّد الوجود الحقيقي، بحيث يمتاز هو في نظره عن الغير، لا يبقى في نظره موجود[1] سواه ويحكم بنفي[2] ما عداه بحسب هذا النظر، لا مطلقاً. قال الغزالي في «مشكاة الأنوار» على ما نقل عنه:

والوجود[3] ينقسم إلى ما للشيء لذاته، وإلى ما له من غيره. وما له الوجود من غيره فوجوده مستعار، لا قوام له بنفسه؛ بل إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته، فهو عدم محض؛ وإنّما هو وجود من حيث نسبته إلى غيره، وذلك ليس بوجود حقيقي، كما عرفت في مثال استعارة الثوب من الغير[4]. والموجود[5] الحق هو الله تعالى[6]، كما أنّ النّور الحق هو الله تعالى. ومن هنا ترقّى العارفون عن حضيض المجاز إلى ارتفاع[7] الحقيقة، واستكملوا معارجهم[8]؛ فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلّا الله تعالى[9] وأنّ كلّ شيء هالك إلّا وجهه[10]؛ لا أنّه يصير هالكاً في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبداً لا يتصور إلّا كذلك. فإنّ كلّ شيء سواه إذا اعتبر ذاته من حيث هو هو[11]، فهو عدم محض؛ وإذا اعتبر من الوجه الذي سرى[12] إليه الوجود من الأوّل الحقّ سبحانه، رئي موجوداً لا في ذاته و[13]لكن من الوجه الذي يلي موجده، فيكون الوجود[14] وجه الله تعالى[15] فقط. فلكل شيء وجهان: وجه إلى نفسه، ووجه إلى ربّه؛ فهو باعتبار وجه نفسه معدوم[16]، وباعتبار وجه الله موجود. فإذن، لا موجود إلّا الله

(١) م: موجوداً.
(٢) دا: ويبقى (ينفي، ظ).
(٣) آس: + أيضاً.
(٤) «مشكاة الأنوار»: والغنى.
(٥) «مشكاة الأنوار»: فالموجود.
(٦) دا، م: - تعالى.
(٧) «مشكاة الأنوار»: بقاع.
(٨) «مشكاة الأنوار»: معراجهم.
(٩) دا، م: - تعالى.
(١٠) اقتباس از: سورهٔ قصص، آيهٔ: ٨٨.
(١١) آس، م: - هو/ «مشكاة الأنوار»: ذاته.
(١٢) «مشكاة الأنوار»: يسري.
(١٣) م آس: - و.
(١٤) «مشكاة الأنوار»: الموجود.
(١٥) دا: - تعالى.
(١٦) م: عدم.

وجهه، فإذن، كلّ شيء هالك أزلاً وأبداً[١].

هذا كلامه، وهو صريح في وجود الممكنات. وخلاصة الأمر أنّهم إذا قالوا: إنّ الممكنات اعتباريّة وليست بموجودة وإنّها باقية على عدميّتها[٢] وإنّما هي مظاهر للوجود لا متّصفة به[٣]، أرادوا بـ«الوجود» الوجود الحقيقيّ ـ أي ليست موجودة بالوجود الحقيقي، بل مظاهره[٤] ـ لا الوجود الانتسابيّ. كيف وقد صرَّح المحقّقون منهم بأنّ الممكنات متّصفة بالوجود الانتسابيّ الّذي يسمّونه بـ«الوجود المستعار والظّلي[٥] والخيالي»، بل الوجود العام أيضاً، على ما يظهر من كلمات بعضهم[٦] لمن تتبّع كلامهم.

وقال بعض المحققين، بعدما قال: إن الممكن محتاج في أن [تترتب][٧] الآثار عليه إلى ضميمة وهو الوجود الحقيقي، بالفارسية:

«لا يخفى أن الممكن عند اقترانه بهذه الضميمة يطرأ عليه الوجود بمعنى الكون والحصول الذي يثبت الواجب بدون الاقتران به[٨]. إذن، فالوجود يعني الكون وحصول العرض العام، نظراً إلى جميع الموجودات، ومن قبيل المفاهيم الاعتبارية التي لا وجود لها إلا في العقل.»

فمن قال: «إن حقائق الممكنات، أزلاً وأبداً، على عدميتها ولا تستخدم وجودها الحقيقي على الوجه الذي يصير الوجود صفتها، بل يصبح مظهر الوجود الحقيقي». أراد بـ«الوجود» الوجود الحقيقي، كما هو صريح كلامه، لا الوجود الانتسابي الانتزاعي. يدل على ذلك ما ذكره قبل[٩] ذلك:

«اعلم أن جميع المحققين متفقون على أن الوجود الحقيقي واحد،

---

(١) «مشكاة الأنوار»، ص ٤٧.
(٢) م: موجوديّتها.
(٣) دا، م: - به.
(٤) دا: مظاهر/م: مظاهرة.
(٥) م: الكلّي.
(٦) م: - من كلمات بعضهم.
(٧) همهٔ نسخه ها: يترتب.
(٨) دا: - آن.
(٩) م قبل/ آس: قبيل.

وما من شيء حقيقي إلا حق الوجود؛ ويسمون وجود الغير وجوداً مستعاراً وظلياً وخيالياً، بحيث سيأتي في الفصل عكس بيانه. وفي الوجود الحقيقي ما من كثرة وتعدد بأي نوع، بل هناك وجود واحد الذي يظهر في الموجودات بحسب تفاوت المظاهر؛ ومهما يبدو غيره فهو خيال».

وقد صرّح في فصل العكس بأنّ الممكنات متّصفة بالوجود الكونيّ المستعار[١]، وهو[٢] في الممكنات فيض الوجود الحقيقيّ الإلهيّ. (هذا).

وإذا تحقّقت ما حقّقناه لك، علمت أنّ الحقّ الحقيق بالتصديق أنّ الموجود الحقيقي المستقل في الموجودية واحد، وأنّ الممكنات موجودة بالانتساب إليه والارتباط به[٣]، انتساباً خاصاً وارتباطاً مخصوصاً يشبه نسبة العارض إلى المعروض بوجه ونسبة الروح إلى البدن بوجه. وليس لها[٤] الاستقلال[٥] في الوجود، بل هويّاتها تابعة للوجود الحقيقيّ في الإشارة العقلية؛ وهي ليست بموصوفة بالوجود الحقيقي، وإنّما هي موصوفة بالوجود الانتسابيّ الانتزاعيّ الّذي هو ظلّ الوجود الحقيقيّ، فلا وجود كونيّ إلّا بالمجاز.

ومن هذا ظهر لك سرّ معيّته وإحاطته الوجودية بالموجودات على وجه يليق بشأنه؛ وهو ما أردناه. وأمّا معيّته وإحاطته العلميّة الحكميّة، فهو أظهر من أن يخفى. فاعرف[٦].

* * *

---

(١) آس: المستفاد.

(٢) آس: وأنّ الوجود المستفاد (بجاى «وهو»).

(٣) آس: - به.

(٤) م، آس: كمالها.

(٥) م: استقلالاً/ آس: استقلال.

(٦) آس: + تمّ الرسالة بعون الله وحسن توفيقه/ م: + تمّت الرسالة بعون الله تعالى.

أجوبة المسائل لبعض الخلّان

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

والاستيفاق من الحكيم العليم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبي وآله الكرام

من السنن الحميدة في التيارات الفكرية للحضارة الإسلامية، السؤال والإجابة عليه، فمنذ القدم وجّه الحكماء والمفكرون المسلمون الكثير من الأسئلة إلى معاصريهم وحاولوا البحث عن الإجابة على مشكلاتهم وصعوباتهم الفكرية. ويمكننا ملاحظة بعض هذه الأسئلة والأجوبة على شكل رسائل منفصلة - والتي بقي أغلبها تحت عنوان «الأجوبة والأسئلة» - ويمكننا الإشارة إلى أجوبة المسائل المتعددة[1] للشيخ الرئيس أبو علي سينا. وفي بعض الأحيان كان المستفسرون يتلقون رسالة كجواب على أسئلتهم، مثل «الرسالة الهادية» التي كتبها صدر الدين القونوي جواباً لخواجه نصيرالدين الطوسي، أو «نبراس الضياء» لمؤلفها المير داماد وهي جواب لاستفسارات الجلبي.

وقد استمرت هذه السنّة الحميدة من قبل حكماء ومتكلمين عدّة، مثل السيد مرتضى (علم الهدى)، والشيخ المفيد، والملا صدرا، والملا علي النوري، والشيخ أحمد الإحسائي، وغيرهم. ولكن الأمر الملفت في جميع هذه الرسائل هو الاختصار والبيان الصريح للرأي من قبل المجيبين على الأسئلة، لأنه غالباً ما حدث أن يتهرب مؤلف ما من إبداء رأيه ويقوم بالالتفاف عليه، ولكنه في

(١) مثل أجوبة المسائل لأبي ريحان البيروني، أبو سعيد ابوالخير، العشرينية و...

الوقت نفسه يبدي رأيه الصريح إزاء سؤال ما؛ ويعد الحكيم المتأله صدر الدين محمد الشيرازي من فئة هؤلاء المؤلفين.

وبناءً على تحقيقاتنا حول هذا الحكيم العظيم وجدنا له أربعة كتب أجوبة وكتاب أسئلة واحد[١]. وكتاب الأسئلة الوحيد يحتوي الأسئلة الموجهة إلى أستاذه المير داماد. وكتبه للأجوبة الأربعة كالتالي:

١ . أجوبة مسائل خواجه نصيرالدين الطوسي: وكان الحكيم الطوسي قد قدّم ثلاثة أسئلة لمعاصره شمس الدين خسروشاهي وخلاصتها كالتالي:

أ) ما منزلة السرعة والبطء في الحركة؟

ب) إن وجدت النفس مع المادة، فكيف لا تزول بزوال الجسم؟

ج) في الصادر الأول كيف يحدث الاعتبار للتكثر؟[٢]

ويبدو أن الحكيم «خسروشاهي» لم يجب على هذه الأسئلة لأن تحليل أجوبة هذه الأسئلة يخرج عن حيطة آراء الحكمة المشائية، ولذلك حاول الحكيم الطوسي إيجاد الأجوبة لهذه الأسئلة.

على كل حال، لقد أصبحت الأسئلة المذكورة دافعاً أساسياً لتأسيس بعض أصول الحكمة المتعالية وتجلّت لاحقاً على شكل أصلين وهما «الحركة الجوهرية» و«جسمانية حدوث النفس».

---

(١) يتمنى مؤلف هذه السطور أن يتمكن قريباً من طباعة كتاب الأسئلة هذا وفقاً للمخطوطة الشخصية الوحيدة المتبقية. وقبل هذا قد قدّم المصحح لأول مرة النص التحقيقي لثلاثة كتب الأجوبة إلى المحققين. ويبدو أن أسئلة الحكيم الطوسي طُرحت في حلقة المير داماد الدراسية، لأنه فضلاً عن الملا صدرا اهتم معاصره الشهير مير سيد أحمد العلوي بالإجابة على هذه الأسئلة.

(٢) هناك ثلاثة تيارات فكرية في الفلسفة الإسلامية ما قبل الملا صدرا حول مسألة كيفية صدور الكثير من واحد: نظرية العقول العشرة من قبل الفلاسفة المشائين، نظرية الأنوار الطولية والعرضية من قبل فلاسفة الإشراق، ونظرية تجلّي الأسماء من قبل العرفان لابن عربي. ولاحقاً اقترنت هذه التيارات الثلاثة في طرح تشكيك الملا صدرا بشكل معقد وهذا يحتاج إلى بحث آخر.

٢ . أجوبة مسائل الملا شمسا الگيلاني: يبدو أن الملا شمسا الگيلاني الحكيم المعاصر للملا صدرا واجه، بالتنقيب في آرائه، إبهامات وصعوبات ما جعله يطرح هذه الأسئلة، لأن أجوبة جميع الأسئلة في كتب الملا صدرا بقيت في هالة من الإبهام والغموض. وأسئلته الخمسة هي كما يلي:

أ) كيف يجب تحليل موضوع الحركة في مقولة «الكم»؟

ب) كيف للنباتات أن تملك الذات؟

ج) في مسألة الوجود الذهني كيف يمكن باختلاف الحمل الإجابة عن السؤال الصعب المعقّد؟

د) كيف تملك الحيوانات الإدراك؟

ه) إن اعتبرنا هذا الأصل القائل بـ«أن النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء» أمراً مسلماً به، فكيف يمكن تناقض هذا الأصل مع الروايات الواردة؟

٣ . أجوبة مسائل الملا مظفر حسين الكاشاني(١): يعد الملا مظفر الكاشاني أحد معاصري الملا صدرا الآخرين والذي درس الحكمة عند الحكيم مير فندرسكي؛ وقد واجه لفترة ما صعوبات ومعاناة بعد اتهامه بالتصوف. كما واجه هذا الحكيم مشاكل مع آراء الحكمة المشائية، وحاول الإجابة عنها. وخلاصة أسئلته هي كالتالي:

أ) كيفية علم النفس بذاتها وقواها؛ وأي استخدام القوى يصير فرعاً على تصور؟

ب) كيف يمكن لبعض الأفعال اللا إرادية للنفس في الجسم أن تنقاد للنفس؟

ج) كيف يكون لبعض الحيوانات والنباتات تصرفات غريبة؟

د) إن تغيير الطبيعة في النطفة والبذور يدّل على عدم انطباق القوة الغازية

---

(١) طبعت هذه الرسالة لأول مرة في مجموعة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين من قبل كاتب هذه السطور في صفحه ١٢٥.

والنامية فيهما من هذه الناحية، فهل هما أعلى شأناً من القوة المتخيلة والمتوهمة؟

هـ) إذا بقيت النفس الإنسانية بعد الجسم، فهل يجب أن تكون أعلى شأناً من النفس الكلّية والفلكية؛ إذن، وأي منهما مباشر المادة؟

أجوبة المسائل لبعض الخِلان: تم تأليف هذه الأسئلة من قبل أحد طلاب الملا صدرا أو أحد أصدقائه المفضلين لديه. وقد جاء في بداية الرسالة: «**وصل إليّ كتاب من أعزّ الإخوان الإلهيين وأشرف ذوي القربة الروحانيّين**».

وجاء في نهاية السؤال الأول: «**وهذه المسألة وإن عُرضت عليكم مراراً**»، وقيل في السؤال الثاني: «**وقد سمعت هذا من حضرتكم**». كما جاء في السؤال الخامس: «**كما سمعت من حضرتكم غير مرة**».

ويحتوي هذا الأثر على خمسة أسئلة أجاب عليها الملا صدرا بشكل مفصّل، وقبل الدخول إلى هذه الأسئلة والذي يعد قصدنا في هذا العمل، من الضروري أن نرى صحة انتساب هذا الأثر إلى صدر المتألهين.

وأدلة صحة انتساب أجوبة المسائل لبعض الخِلّان إلى الملا صدرا هي عبارة عن:

١) أسلوب الكتابة والآراء المطروحة في هذا العمل أفضل دليل لانتساب الكتاب إليه، ولهذا نكتفي بمقارنة جزء صغير منه مع الأسفار[(١)].

قلت ليس قصد الطبيب مفيد للصحّة، بل مفيدها إنّما هو مبدأ أجلّ من الطبيب وقصده، وهو واهب الكمال على المواد حين استعدادها، والقصد مطلقاً ممّا يهيئ المادة لا غير. والمفيد شيء آخر أرفع من القاصد، فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض لا بالذات[(٢)].

فاعلم أن قصد الطبيب وغرضه ليس مفيد الصحة، بل إنّما مفيدها مبدأ أجلّ

---

(١) في هذا الكتاب نرى عبارات مشابهة أخرى مع المبدأ والمعاد وغيرهما.

(٢) أجوبة المسائل، ص ١٤٢، طبعة آشتياني.

من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها، والقصد مطلقاً ممّا يهيئ المادة لا غير، والمفيد دائماً أرفع من القاصد، فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض لا بالذات[١].

٢) عزو المؤلف في بداية الجواب على السؤال الثاني إلى كتابه «شرح الهداية الأثيرية»: «**إن الذي قد سنح لنا في شرح الهداية في التقصيّ عن هذه الشبهة**».

٣) لقد أشار الملا صدرا إلى هذا الأثر في نهاية حاشية حكمة الإشراق[٢].

اسم المؤلف في نهاية الرسالة: «**وكتب هذه الألفاظ بيده الجانية الفانية مؤلفه الفقير إلى رحمة الله الملك القديم محمد المعروف بصدر الدين بن إبراهيم...**».

أسلوب التصحيح:

استخدمنا في تصحيح هذا الكتاب الأسلوب التلفيقي مع المخطوطات القديمة وهي كالتالي:

١ . «آش»: تم التعرف على مخطوطة الرسالة المطبوعة في ذيل الرسائل الفلسفية لأول مرة من قِبل المحقق المحترم الأستاذ الآشتياني، ونُشرت عام ١٩٧٣ في مطبعة جامعة مشهد[٣]. وقد قام حضرة الأستاذ بكتابة تعليقات مفيدة وعميقة على هذه الرسالة، وستأتي كتعليق في نهاية هذه الرسالة.

٢ . «مج» المخطوطة المرقمة ١٧١٩ التابعة لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي، وهي من بين مجموعة آثار الملا صدرا والملا علي النوري. ووفقاً لبعض

---

(١) الأسفار، ج ٢، ص ٣٠٢.

(٢) انظر: هامش أجوبة المسائل، طبعة آشتياني.

(٣) وفقاً لحاشية الأستاذ الآشتياني في صفحة ١٢٥ تم تصحيح هذه الرسالة بناء على ثلاث مخطوطات كتبت إحداها في فترة حياة المؤلف نفسه. ولكن لسوء الحظ لم تصلنا أسماء هذه المخطوطات، وبعد تفحص اطلعت مؤسسة «حكمت إسلامي صدرا» على مخطوطة واحدة فقط.

الحواشي الموجودة في رسائل الملا علي النوري التي جاء فيها عبارة «منه مد ظلّله» والنمط الموّحد للكتابة في المخطوطة، تعود هذه المخطوطة إلى القرن الثالث عشر وقد كتبت بخط النستعليق الناعم.

٣ . «فخ»: المخطوطة الشخصية للمرحوم العلّامة فخر المحققين الشيرازي[١]، وهي في ذيل مجموعة نفيسة من آثار الملا صدرا، والمير داماد ونجم الدين الكبري.

والكتاب الحالي هو الدفتر السابع من المجموعة المذكورة، وقد بدأ من الصفحة ٩٠ حتى الصفحة ١٢١ للرسالة. وهذه المجموعة بقياس وزيري صغير ١٣/٤×١٣/٥، وذات تسعة أسطر ومكتوبة بخط النستعليق بشكل بديع، ولم يذكر تاريخ كتابتها، ويبدو أنها تعود إلى القرن الحادي عشر.

اعتمدنا على المخطوطة الأخيرة كمخطوطة رئيسية وحددّت بداية ونهاية التأليف في هذه الرسالة. ومن الجدير بالذكر أن المخطوطة الثانية تختلف بشكل جذري في بعض فقراتها مع المخطوطة الأولى.

* * *

---

(١) بناءً على وصيته سوف تُهدى هذه المجموعة إلى مكتبة أحمدي الشيرازي.

هو الهادي الى طريق الصّواب

جواب مسائل بعض الخلاّن لصدر الحكماء «قدس الله سره»[1]

بسم الله الرّحمن الرّحيم

وصل اليّ كتاب من اعز الإخوان الإلهيين واشرف ذوي القرابة الروحانيين، مشتملاً على نفايس عرايس اللطف والكرم، مملوأ من زواهر جواهر الإحسان والنعم، دالأ على سلامته وخلوصه من علل الطبيعة ونقائه وصفائه عن شوائب امراض النفس، وسكونه الى مايتولاه به وانعمه عليه من تسليم النفس وادامة الانس بالله واعتنائه بالامور المهمة الفكرية واستيناسه بما يصير به الانسان من اصحاب الارتقاء، منعظماً في الملكوت الاعلى واشتغاله بما يتكمل به القوة النظرية التي هي رئيس ساير القوا الإنسانية ومخدومها، وذلك مما يعظم به استنادنا ويكثر منه الاستيناس والاسترواح، فحمداً له ثم حمداً له على عظيم جوده وكرمه وجزيل لطفه ومنه حمداً كمايستحقه وكما ينهض به (القدرة والطاقة ـ كذا في النسخ).

واما المسائل الجليلة التي طلب الكشف عنها، فحق الايضاح مما لايتيسر الا مشافهة

---

١. في نسخة مكتوبة في زمان كان المصنف في قيد الحيوة الظاهرة: جواب مسائل بعض تلامذ استادنا القدسي صدر اعاظم الحكماء والمحدثين مولانا صدر الحكماء «دام ظله».

واعلم ان هذا العنوان: «هو الهادي الى ... جواب مسائل بعض الخلان» موجود في النسخ الثلاثة التي وجدناها بعد الفحص البالغ.

أجوبة المسائل □ ٣٨٥

والتفطن الفايق، ليظهر لك جلية الحال والله ولي الجود والإفضال وصلى الله على نبيه المفضال وآله خير آل وكتب هذه الالفاظ بيده الجانية الفانية مؤلفه الفقير الى رحمة الله الملك القديم محمد المشتهر بصدر الدين بن ابراهيم اوتي كتابهما بيمينهما[1].

١. وقد وقع الفراغ من تصحيح هذه الرسالة التي ألّفها الحكيم البارع والفيلسوف الكامل، افضل المتأخرين محمد بن ابراهيم الشيرازي ـ رضي اللهُ عنه ـ يوم السابع من المحرم سنة ١٣٩٢ من الهجرة النبوية، على هاجرها آلاف التحية بيد العبد الفقير المحتاج الى الله الغني، سيد جلال الدين الآشتياني.

أجوبة المسائل لبعض الخلّان

بسم الله الرحمن الرحيم

وصل إليّ كتاب من أعزّ الإخوان الإلهيّين، وأشرف ذوي القرابة الروحانيّين، مشتملاً على نفائس عرائس اللّطف والكرم، مملوءاً من زواهر جواهر الإحسان والنعم؛ دالًّا على سلامته وخلوصه من علل الطبيعة ونقائه[١] وصفائه عن شوائب أمراض النفس، وسكونه إلى ما يتولّاه به وأنعمه عليه من تسليم النفس وإدامة الأنس بالله واعتنائه بالأمور المهمّة الفكريّة، واستئناسه بما يصير به الإنسان من أصحاب الارتقاء متعظماً في الملكوت الأعلى، واشتغاله بما يتكمّل به القوّة النظريّة الّتي هي رئيس سائر القوى الإنسانيّة ومخدومها. وذلك ممّا يعظم به استنادنا[٢] ويكثر منه الاستئناس والاسترواح؛ فحمداً له ثمّ حمداً له على عظيم جوده وكرمه وجزيل لطفه ومنّه حمداً كما يستحقّه وكما ينهض به الوسع[٣] والطاقة.

وأمّا المسائل الجليلة الّتي طلب الكشف عنها، فحقّ الإيضاح ممّا لا يتيسّر إلّا مشافهةً مواجهةً، و[٤]بعد شروط لا تنعقد إلّا مكافحة؛ فإنّ نشر الحقائق واطّلاع الرعاع والمصنّفة[٥] عليها وتمكينهم من تلقّي الأسرار الّتي ليسوا من أهلها وذويها ممّا يستتبع[٦] الندامة والحسرة ويستصحب الأسف واللهف.

وأمّا ما يمكن لنا الآن أن نكتب شيئاً منها بحسب النظر البحثي الّذي يقرب

---

(١) فخ: نقماله.
(٢) همة نسخه ها جز «آش»: استشارنا.
(٣) آش: القدرة.
(٤) آش: - و.
(٥) آش: المضغة.
(٦) آش: نستتبع.

طباع جمهور أرباب الأبحاث النظريّة، ويناسب أفهام أقوام العلوم الرّسميّة؛ فهو هذا[1] الّذي نستعرضه عليه، فلنورد ما سأل عنه بلفظه، ثمّ نتبع كلّ مسألة منها بالجواب[2] مستعينين بواهب الحقّ وملهم الصواب.

* * *

(١) مج: فهذا.
(٢) آش: + مستعين.

المسألة الأُولى

إنّهم قد اتّفقوا على أنّ الواجب مختار، بمعنى «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل»، ولا شكّ في أنّه لا بدّ للمشيئة من العلم المقدّم على الإيجاد، فإنّ معناها هي الّتي يعبّر عنها باللّغة[١] الفارسية بـ«خواهش» أو «خواستن»، وما لم يكن الشيء معلوماً كيف يتحقّق هذا المعنى بالنسبة إليه؟ وصاحب الإشراق حيث لا يقول بالعلم المقدّم، ما يقول في الشرطيّة المذكورة؟ فإن لم يقل بها، يلزم القول بالإيجاب الّذي اتّفق[٢] أهل الملل والحكماء جميعاً على نفيه عنه تعالى عن مثل ذلك الإيجاب، ولو قال، تنهدم القاعدة الّتي قرّرها في العلم.

وهذه المسألة[٣] وإن عرضت عليكم مكرّراً، لكن دليلها وتقريرها من سوانح هذه[٤] الأيام.

الجواب:

إنّ حبيبي - وفّقه الله تعالى - حيث علم وتحقّق أنّ اختياره تعالى أرفع من النمط الّذي فهمه جمهور أهل الكلام من لفظ الاختيار، فليعلم أنّ مشيئته تعالى للأشياء ليست إلّا عنايته بها ومحبّته لها، وهي تابعة لمحبّته - تعالت ذاته المقدّسة - وناشئة عنها؛ فإنّ مَن ابتهج بشيء، ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادر عن ذلك الشيء. فالواجب تعالى يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها، بل لأجل أنّها صدرت عن ذاته تعالى[1]. فالغاية له تعالى في الإيجاد نفس ذاته المقدّسة. وكلّ ما كانت فاعليّته لشيء على هذا

(١) فخ: في اللّغة.

(٢) فخ: اتّفقت.

(٣) مج، آش: - المسألة.

(٤) مج: فهذه.

السبيل، كان فاعلاً وغايةً لذلك الشيء، حتّى إنّ اللذّة فينا لو كانت شاعرة بذاتها وكانت مصدراً لفعل عنها، فكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها ولأجل كونه صادراً عن ذاتها، فكانت حينئذٍ فاعلاً وغايةً.

وما وجد كثيراً في كلامهم من «أنّ العالي لا يريد السافل ولا يلتفت إليه، وإلّا لزم أن يكون مستكملاً به» لا ينافي ما ذكرناه، إذ المراد من الإرادة والالتفات المنفيَّين عن العالي بالنسبة إلى السافل هو ما هو بالذات وعلى سبيل القصد، لا ما هو بالعرض وعلى سبيل التبعيّة. فلو أحبّ الواجب الوجود مفعوله وأراده لأجل كونه أثراً من آثار ذاته ورشحة من رشحات فيضه وجوده، لا يلزم من إحبابه تعالى له كون وجوده له تعالى بهجة وخيراً، بل بهجته إنّما هي بما هو محبوبه بالذات، وهو ذاته المتعالية الّتي كلّ كمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله. فالمحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته تعالى لذاته.

قرأ الفارسي بين يدي الشيخ أبي سعيد بن أبي الخير [١] قوله تعالى[٢]: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[٣]، فقال: الحقّ يحبّهم لأنّه لا يحبّ إلّا نفسه، فليس[٢] في الوجود إلّا هو، وما سواه فهو من صنعه، والصّانع إذا مدح صنعه[٤]، فقد مدح نفسه.

والغرض أنّ محبّة الله للخلق عائدة إليه حقيقة كما أنّك إذا أحببتَ إنساناً فتحبّ آثاره، لكان المحبوب في الحقيقة[٥] ذلك الإنسان على ما قيل شعراً:

أمــرّ عـــلـــى الـــديـــار، ديـــار ســـلـــمـــى
أقـــبّـــل ذا الـــجـــدار[٦]، وذا الـــجـــدارا
ومـــا حـــبّ الـــديـــار شـــغـــفـــن قـــلـــبـــي
ولـــكـــن حـــبّ مـــن ســـكـــن الـــديـــارا[٧]

---

(١) مج١، آش: رحمة الله.
(٢) فخ: - تعالى.
(٣) سورهٔ مائده، آيهٔ: ٥٤.
(٤) مج، آش: - والصّانع إذا مدح صنعه.
(٥) مج١، آش: بالحقيقة.
(٦) فخ: الديار.
(٧) ديوان «مجنون ليلى»، ص ١١٣.

ومن ذلك يظهر حقيقة ما قيل: «لولا العشق، ما يوجد سماء ولا أرض ولا برٌّ ولا بحر».

فإذا تقرّرت هذه المقدّمات، فنقول: كما أنّ علمه ـ تعالى ـ بذاته عين ذاته، وعلمه ـ تعالى ـ بذوات الأشياء الصادرة عنه عين ذواتها على قاعدة الإشراقيين، فكذلك عشقه لذاته عين ذاته، وإرادته ـ تعالى ـ للأشياء عين ذواتها[١]، وكما أنّ ذاته وعلمه بذاته علّة لذوات الأشياء وعلمه ـ تعالى ـ بها بلا ترتّب وتفاوت لا في جانب العلّة ولا في جانب المعلول؛ فكذلك عشقه لذاته الّذي هو عين ذاته يكون علة لإرادته للأشياء الّتي هي عين ذوات الأشياء بلا جهة أخرى زائدة على الأشياء وعلى علمه بالأشياء[٣].

فحينئذٍ نقول: معنى قولنا «إن شاء فعل» ـ على تلك القاعدة ـ أنّه إن شاء الله ـ تعالى ـ وأحبّ ذاته المقدّسة، شاء وأحبّ غيره من مجعولات ذاته؛ يعني أوجدها وأخرجها من كتم العدم إلى نور الوجود. وعلى تقدير أن يكون مفعول الفعلين الواقعين في الشرطية أمراً واحداً بالذات فلا إشكال أيضاً؛ إذ المغايرة بين المشيئة والفعل، المفهومة من طبيعة القضية المشتملة على أدوات الشرط والجزاء ممّا لا يقدح في الاتّحاد بينهما بحسب الواقع؛ لأنّ علّيّة شيء لشيء بحسب التعبير العلمي والمفهوم الذهني لا يستلزم كلّيّاً كونهما كذلك بحسب نفس الأمر، بل قد يكونان بعكس ذلك، كما في القياس المسمّى بالبرهان الإنيّ. وقد يكونان شيئاً واحداً، كقولنا: «إن كان الله تعالى قادراً على كان عالماً» لأجل كون قدرته تعالى عين علمه.

فقد تبيّن ممّا ذكرناه أنّ نفس مفهوم المشيئة لا يستدعي كونه زائداً على مفهوم العلم والإيجاد إلى أن يقوم عليه البرهان. هذا.

ولعلّك تشتهي يا أخا الحقيقة ـ وفقك الله تعالى وإيّانا ـ زيادة إيضاح في كيفيّة تعلّق إرادته تعالى للأشياء، فإنّها من أدقّ المباحث العلميّة وأغمضها،

---

(١) مج١، آش: - على قاعدة... ذواتها.

وفيها شكوك لا تنحلّ[١] إلّا بالكلام المشبع. ولصعوبة هذا المبحث ودقّة مأخذه وغموض مسلكه أنكر بعضهم الإرادة والمشيئة لله تعالى في إيجاد العالم وضلّوا ضلالاً بعيداً[٢]، كأوساخ الدهريّة والطباعيّة القائلين بأنّ وجود الأفلاك والعناصر مع ما فيهما - من دقائق الحكمة[٣] وبدائع الفطرة - ليس بأمر الله وكلمته، بل بطباعها.

ولأجل ذلك أيضاً قد نشأ[٤] ما ينسب إلى ذيمقراطيس من القول بأنّ وجود العالم وقع عن الصانع تعالى على سبيل البخت والاتفاق[٤].

ومن هذا القبيل ما ارتكبه الأشاعرة[٥] من القول بالترجيح من غير مرجّح وداعٍ، متمسّكين بأمثلة جزئيّة من رغيفَي الجائع وقدحَي العطشان وطريقَي الهارب، لخفاء المرجّح فيها على علمهم، لكونه من أسباب خفيّة، كالأوضاع الكلّية الفلكية والأمور العالية الإلهيّة، معطّلين فعله تعالى عن الغاية والمصلحة والحكمة؛ مع أنّ فعل العابث والنّائم والسّاهي لا ينفكّ أيضاً عن غاية ومصلحة لبعض قواه وإن لم تكن للقوّة[٥] العقليّة[٦] أو الفكريّة، كتخيّل لذّة أو زوال حالة مملّة أو غير ذلك، فإنّ التخيّل غير الشعور بالتخيّل وغير بقائه في الذّكر.

ولم يعلموا أنّه مع إبطال الداعي وتمكين الإرادة الجزافيّة لا يبقى للنظر والبحث مجال وعلى اليقينيّات اعتماد، لعدم الأمن عن ترتّب نقيض النتيجة عليها لأجل الجزافيّة الّتي تنسبونها إلى الله تعالى، وربّما يخلق في الإنسان حالة [تريه][٧] الأشياء[٨] كما هي.

وكذا ما زعمته جماعة أخرى، من المتكلّمين[٩] من أنّه تعالى فاعل بالقصد والرويّة، وإلّا لزم كونه فاعلاً بالطّبيعة. ولم يتفطّنوا[١٠] بأنّ كلّ قادر يكون

---

(١) آش: لا يحل.
(٢) اقتباس از سورهٔ نساء، آيهٔ: ١١٦.
(٣) فخ: الحكم.
(٤) فخ: + أيضاً.
(٥) مج، آش: - للقوّة.
(٦) مج، آش: للعقليّة.
(٧) همهٔ نسخه ها: تراه.
(٨) فخ: - لا.
(٩) فخ: - من المتكلّمين.
(١٠) مج، آش: لم يتفطّن.

أفعاله معلّلة بالأغراض والدواعي الزائدة على ذاته، يكون كالإنسان مضطرّاً في صورة مختار كما بيّن في محلّه[٦]. فهو أيضاً إنّما نشأ من الجهل بأنّ إرادته تعالى أرفع من هذا النّمط الّذي يتصوّرونه في حقّه، بل ذاته أجلّ من القصد والطّبيعة جميعاً.

فحينئذٍ لا بأس بنا لو بسطنا الكلام في تحقيق ذلك المقام على ما وافق مذهب الحكماء الكرام والمحقّقين من أفاضل أهل الإسلام، متضمّناً لإيراد شكوك وقعت منّا في سالف الأيام مع أجوبة ألهمني بها واهب العلم ومفيض العقل والإلهام.

فنقول: الإرادة فينا شوق متأكّد[٧] يحصل عقيب داعٍ ـ هو تصوّر الشيء الملائم تصوّراً ظنيّاً، أو تخيّلياً، أو علميّاً ـ موجب لانبعاث القوّة المقتضية لحركة العضلات الآلية والأعضاء الأدوية لأجل تحصيل ذلك الشيء. وفي الواجب تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تامّاً وفوق التمام، تكون عين الداعي، وهو نفس علمه بنظام الخير في نفسه المقتضي له. وذلك العلم عند رؤساء المشّائين صورة زائدة على ذاته، وعند شيعة الأقدمين كشيخ الإشراق وأتباعه عين ذاته تعالى.

فإرادته تعالى للأشياء، أي مريديته لها عند هذه الطائفة هي كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الأشياء معقولة له، مشاهدة عنده، مرضيّاً لديه على نظام هو أتمّ النظامات الممكنة خيراً وكمالاً؛ لا على أن تتّبعه صور الأشياء اتّباع الضوء للمضيء والإسخان للنار، تعالى عزّه عن ذلك علوّاً كبيراً، بل على أنّه عالم بكيفيّة نظام الخير الواقع في الوجود مشاهداً[١] إيّاها. وفيضان الخير والفضل عنه غير منافٍ لذاته، بل إنّه مناسب لجنابه ومرضيٌّ عند ذاته، وليس أنّه يوجد الأشياء ثمّ يرضى بها، بل نفس وجود نظام الخير نفس رضاه بها[٢].

فإذاً تحقّق وتبيّن أنّ إرادته للأشياء عين علمه بنظام الخير الأكمل الأصلح الّذي هو تابع لعلمه بذاته، وعلمه بذاته هو بعينه داعٍ له إلى إفادة الخير والجود،

---

(١) فخ: مشاهد. (٢) فخ: النفس رضائها.

لِما علمت من القول بأنّ محبّته تعالى لذاته تستتبع محبّته للأشياء، فكما أنّ لعلمه مراتب، فكذلك لإرادته، ونفس وجود الأشياء الخارجيّة(١) كما أنّها نفس علمه تعالى بها، فهي(٢) أيضاً نفس إرادته تعالى لها(٣)، بمعنى مراديّتها لا بمعنى[٨] مريديّته[٩].

وتلك الأشياء وإن كانت نفس مراده تعالى ونفس رضاه(٤) لكن ليست هي علّة غائيّة وغرضاً له تعالى في فعله، بل ذاته تعالى علّة غائيّة لإيجاد الأشياء وغرض له فيها، كما أنّه علّة فاعليّة لها لِما عرفت من الفرق بين ما بالذات وبين ما بالعرض. قال الشيخ الرئيس في التعليقات:

ولو أنّ إنساناً عرف الكمال الّذي هو واجب الوجود بالذات، ثمّ ينظم الأمور الّتي بعده على مثاله، حتّى كانت الأمور على غاية النّظام، لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الّذي هو الكمال. فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل، فهو أيضاً الغاية والغرض. (انتهى).

وممّا وجب(٥) على وليّي وفّقه الله تعالى، أن يعتقد أنّ الواجب تعالى كما أنّه غاية للأشياء(٦) بالمعنى المذكور، فهو غاية بمعنى أنّ جميع الأشياء طالبة لكمالاتها ومتشبّهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصوّر في حقّها. فلكلّ منها عشق وشوق إليه، إراديّاً كان أو طبيعيّاً. والحكماء المتألّهون حكموا بسريان نور العشق والشعور في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾(٧) يحنّ إليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها. وإليه الإشارة بقوله سبحانه: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾(٨). وقد صرّح الشّيخ الرّئيس في عدّة مواضع من كتاب التعليقات بـ:

---

(١) فخ: الخارجة.
(٢) آش: هي.
(٣) فخ: - لها.
(٤) مج، آش: + و.
(٥) مج، آش: يجب.
(٦) مج، آش: الأشياء.
(٧) سورة بقره، آية: ١٤٨.
(٨) سورة إسراء، آية: ٤٤.

أنّ القوى الأرضيّة ـ كالنّفوس والطّبائع ـ لا تحرّك موادّها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره، وإن كانت هذه من التوابع اللّازمة لها؛ بل الغاية في تحريكاتها لموادّها هي كونها على أفضل ما يمكن لها لتحصيل[1] التشبّه بما فوقها، كما في تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها بلا تفاوت. (انتهى)[2].

ومن العرشيات الإلهاميّة الّتي لنا على إثبات هذا المطلب هو: إنّ النّفس الإنسانيّة في مبدأ فطرتها خالية عن العلوم الانتقاشيّة كلّها البتة. ولا خفاء في أنّ استعمال الآلات ممّا يستلزم العلم بالآلات؛ فلو كان ذلك العلم إنّما يكون بالارتسام، لزم توقّفه على استعمال الآلات[3] المتوقف[4] على العلم بها؛ وهكذا يعود الكلام، فإمّا أن يدور أو يتسلسل، وكلاهما محالان مطلقاً، لحدوث النفس. فأوّل علوم النفس هو علمها بذاتها، ثمّ علمها بقوى البدن والآلات[5] الّتي هي الحواس الظاهرة والباطنة. وهذان العلمان إنّما هما من العلوم[6] الحضورية الإشراقية. ثمّ بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النّفس لذاتها استعمال الآلات بدون تصوّر هذا الفعل الّذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته سابقاً. فإنّ هذا الاستعمال ليس فعلاً اختيارياً بمعنى كونه حاصلاً بالقصد والرويّة[7] وإن كانت النّفس عالمة به مريدة له، لأنّ إرادة[8] ذلك الفعل إنّما تنبعث عن ذاتها لا عن رؤيّتها. فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات، لا[9] بقصد زائد عليها قائم بها، ولا عن طبيعة عديمة الشعور كإحراق النار وتبريد الماء؛ بل لأنّه لمّا كانت ذاتها في آن وجودها عالمة بذاتها وعاشقة لها ولفعلها عشقاً ناشئاً عن الذات لذاتها، اضطرّ إلى استعمال الآلات الّتي[10] لا قدرة لها إلّا عليه.

---

(١) فخ: ليحصل لها.
(٢) التعليقات.
(٣) مج، آش: - ممّا يستلزم... الآلات.
(٤) مج، آش: متوقف.
(٥) مج، آش: + و.
(٦) فخ: - العلوم.
(٧) آش: الإرادة.
(٨) آش: - إرادة.
(٩) فخ: إلّا.
(١٠) فخ: الّذي.

وبهذا التحقيق اندفع ما يتوهّم من أنّ استعمال الحواس فعل اختياري، وصدور[1] كلّ فعل اختياريّ مسبوق بتصوّر ذلك الفعل والتصديق بفائدته، فوجب أن يحصل قبل استعمال الحواسّ صور تصوّريّة وتصديقيّة.

وذلك لأنّا نقول: إنّ نسبتَي صدور استعمال الآلات وعدمه ليستا متساويتين بالنسبة إلى النّفس، حتّى يلزم احتياجها إلى المرجّح من تصور الفعل والتصديق بفائدته قبل الاستعمال؛ بل المرجّح و[2]المقتضي ذات النّفس، فينبعث ذلك الاستعمال عن عشق ذاتها وعين الشوق الذاتي لها إلى كمالها الأقصى وإلى التشبّه بما فوقها، فلا يكون مسبوقاً بتصوّر ذلك الفعل، بل صدور ذلك الجزئي عن النّفس هو بعينه تصوّرها له وشوقها إليه بلا صورة مستأنفة.

ومن هاهنا يتفطّن اللبيب بأنّ غاية جميع المحرّكات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الواجب تعالى، فتكون غاية بهذا المعنى أيضاً. وبهذا يعلم سرّ قولهم: «لولا عشق العالي، لا نطمس السافل».

ثمّ لا يخفى عليك يا أخا الحقيقة أنّ فاعل التسكين كفاعل التحريك في أنّ مطلوبه ليس ما تحته كالأين مثلاً، بل غايته ومطلوبه أيضاً كونه على أفضل ما يمكن في حقّه ويلائم له[3]، كما قال المعلّم الثاني في كتاب الفصوص: «صلّت السماء بدورانها، والأرض برججانها»[4]. وقيل في الشّعر:

فــذلــك مــن عــمــيــم الــلّــطــف شــكــر
وهــذا مــن رحــيــق[5] الــشــوق ســكــر[6]

فإن قلت: كيف يكون علمه تعالى بنظام الخير - وهو عين ذاته - علّة غائيّة وغرضاً في الإيجاد؟ والعلّة الغائيّة - كما صرّحوا به - هي ما تقتضي فاعليّة الفاعل؛ فيجب أن يكون أمراً غير الفاعل، ضرورة مغائرة المقتضي والمقتضىٰ.

قلت: كثيراً ما يطلقون الاقتضاء ويريدون به المعنى الأعمّ، وهو مطلق عدم

---

(1) مج، آش: حدود.
(2) مج، آش: - و.
(3) مج، آش: ويلائمه.
(4) «فصوص الحكم»، ص ٧٠.
(5) مج، آش: دقيق.
(6) مج، آش: شكر.

الانفكاك، اعتماداً على فهم المتدرّب في العلوم. كيف؟ ولم يقم برهان ولا ضرورة على أنّ الفاعل والغاية يجب أن يكونا متغايرين، بل قد يكون وقد لا يكون. فإنّ الفاعل هو ما يفيد الوجود، والغاية ما يفاد لأجله الوجود، سواء كان نفس الفاعل أو أعلى منها. ولو كانت الغاية قائمة بذاتها أو[1] كانت يصدر عنها أمر، لكانت فاعلاً وغاية؛ فذات الباريء علّة فاعليّة من حيث إنّه يفيد وجودها ما يوجد عنه، وعلّة غائيّة[2] من حيث إنّه إفادته الوجود لأجل علمه بنظام الخير فيه الّذي هو عين ذاته المعشوقة لذاته.

فإن قلت: الغاية وإن كانت بحسب الشيئيّة متقدّمة على الفعل، ولكن يجب أن تكون بحسب الوجود متأخّرة عن الفعل مترتّبةً عليه؛ فلو كان الباريء فاعلاً وغايةً يلزم أن يكون متقدّماً على سائر الأشياء ومتأخّراً عنها، فيكون شيء واحد أوّل الأوائل وآخر الأواخر.

قلت: تأخّر الغاية عن الفعل وترتّبها عليه إنّما يكون إذا كانت من الكائنات، وأمّا إذا كانت أعلى من الكون، فلا؛ لأنّ المعلول منقسم إلى مبدع ومحدث. والغاية في القسم الأوّل تقترن مع المعلول ماهيّةً ووجوداً باعتبارين؛ وفي القسم الثاني تتأخّر عنه وجوداً، وإن تقدّمت عليه ماهيّةً؛ هذا ما ذكروه في الكتب.

وأنا أقول يا أخا الحقيقة: إنّ العلّة الغائيّة في الكائنات يعني القريبة منها لا الغاية القصوى ـ فإنّها في الكلّ هي ذات الباريء جلّ مجده ـ و[3] إذا تأمّلت فيها، فهي في الحقيقة عين العلّة الفاعليّة دائماً، فإنّ الجائع إذا أكل ليشبع فإنّما أكل لأنّه تخيّل الشبع[4]؛ فحاول أن يستكمل له وجود الشبع، فيصير من حدّ التخيل إلى حدّ العين، فهو من حيث إنّه شبعان تخيّلاً هو الّذي يأكل ليصير شبعاناً وجوداً؛ فالشبعان تخيّلاً هو العلّة الفاعليّة والشبعان وجوداً هو العلّة الغائيّة.

---

(١) فخ: - أو.
(٢) فخ: الغاية عليه.
(٣) مج، آش: - و.
(٤) آش: - فإنّما أكل... الشبع.

فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع، ولكن باعتبارين مختلفين؛ فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل؛ وباعتبار الوجود العيني غاية. وأمّا في الواجب تعالى فلا مغايرة بينهما أصلاً، فإنّ الله[1] عزّ وجلّ لمّا كان ماهيّته إنيّته[2]، كان[3] الفاعل والغاية فيه أمراً واحداً بالذات وبالاعتبار جميعاً.

ثمّ أقول: إنّ الواجب تعالى أوّل الأوائل من جهة وجود ذاته وكونه علّة فاعليّة لجميع ما سواه، وعلّة غائيّة وغرضاً لها، وهو بعينه آخر الأواخر من جهة كونه غاية وفائدة، يقصده الأشياء ويتشوّق إليه طبعاً وإرادة؛ لأنّه الخير المحض والمعشوق الحقيقي، فمصحّح الاعتبار الأوّل نفس ذاته؛ ومصحّح الاعتبار الثّاني صدور الأشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظ كمالاتها الأوّليّة، وشوق إلى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثّانويّة ليتشبّه بمبدئها[4] بقدر الإمكان، كما أشير في قوله تعالى: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[5]. وستعلم الفرق بين والغاية الذاتيّة والغاية العرضيّة.

فإن قلت: إنّ الحكماء قد استنكفوا عن القول بكون أفعال الله تعالى معلّلة بالغرض والغاية، فكيف يحصل الموافقة بين كلامهم وما ذكرته من إثبات الغاية فيها؟

قلت: مرادهم من الغاية المنفية عن فعله هي ما يكون غير نفس ذاته تعالى من كرامة أو مَحمدة أو ثناء أو إيصال نفع إلى الغير، أو غير ذلك من الأشياء المترتّبة على الفعل من دون الالتفات إليها من جناب القدس. بل كلّ فاعل لفعل فليس له غرض حقّ فيما دونه، ولا قصد صادق لأجل معلوله؛ لأنّ كلّ ما يكون لأجله قصد يكون ذلك المقصود أعلى من القصد بالضرورة، فلو كان إلى معلول قصد صادق غير مظنون، لكان القصد معطياً لوجود ما هو أكمل منه[6]، وهو محال.

---

(١) مج، آش: فإنّه.
(٢) فخ: إنية.
(٣) فخ: كانت.
(٤) فخ: بالتشبّه لمبدئها.
(٥) سورة طه، آية: ٥٠.
(٦) فخ: عنه.

فإن قلت: غرض الطبيب وقصده في معالجة شخص وتدبيره إيّاه حصول الصحة، وقد يستفاد الصحة من قصده إيّاها.

قلت: ليس قصد الطبيب مفيد الصحة، بل مفيدها إنّما هو مبدأ أجلّ من الطبيب وقصده، وهو واهب الكمال على الموادّ حين استعدادها، والقصد مطلقاً ممّا يُهيّيء المادّة لا غير، والمفيد شيء آخر أرفع من القاصد، فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض لا بالذات.

فإن قلت: كثيراً مّا يقع القصد إلى ما هو أخسّ منه.

قلت: لكنّه على سبيل الغلط والخطاء والجزاف.

فإن قلت: إذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد إلى منافعها، فكيف يحصل منه الوجود على غاية من الإتقان ونهاية من التدبير والإحكام؟ ولا يمكن لنا أن ننكر الآثار العجيبة الحاصلة في العالم من تكوُّن أجزائه على وجه يترتّب عليها المصالح والحِكَم، كما يظهر بالتأمّل في آيات الآفاق والأنفس ومنافعها الّتي بعضها بيّنة وبعضها[1] مبيّنة؛ وقد اشتملت عليها المجلّدات، كوجود الحاسة للإحساس ومقدّم الدماغ للتخيّل ووسطه للتفكّر ومؤخّره للتذكّر والحنجرة للصوت والخيشوم لاستنشاق الهواء والأسنان للمضغ والرئة للتنفّس والبدن للنّفس، والنّفس لمعرفة الباريء جلّ ذكره[2] إلى غير ذلك من منافع حركات الأفلاك وأوضاع مناطقها ومنافع الكواكب، سيّما الشمس والقمر ممّا لا يفي بذكره الألسنة والأوراق.

قلت: وإن لم تكن له تعالى علّة غائيّة ولا لـمّية مصلحية من المنافع والمصالح الّتي نعلمها، أو لا نعلمها ـ وهي أكثر بكثير ممّا نعلمه ـ ولكن ذاته تعالى ذات لا يحصل منها الأشياء إلّا على أتمّ ما ينبغي وأبلغ ما يمكن من المصالح، سواء كان ضرورياً كوجود العقل للإنسان ووجود النبيّ للأمّة، أو غير ضروريّ ولكنّه[3] مستحسن كإنبات الشعر على الأشفار والحاجبين وتقعير

(١) فخ: - وبعضها.
(٢) فخ: جلّ كبرياؤه.
(٣) مج، آش: لكن.

الأخمص من المقدمين، ومع ذلك فإنّه عالم بكلّ خفيّ وجليّ ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[1].

كيف، وعناية كلّ علّة لما بعدها ـ كما مرّت إليه الإشارة ـ سبيلها هذا السبيل، من أنّها لا يجوز أن تعمل عملاً لأجل ما دونها، ولا أن تستكمل بمعلولها إلّا بالعرض في بعض الأشياء لا بالذّات، ولا أن تقصد فعلاً لأجل المعلول وإن كانت تعلمه وترضى به، فكما أنّ الأجسام الطبيعيّة من الماء والنار والشمس والقمر، إنّما تفعل أفاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها، لا لانتفاع الغير منها، ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح، كما قيل[١٠]: «وللأرض من كأس الكرام نصيب»؛ كذلك مقصود نفوس الأفلاك في[2] حركاتها ليس هو نظام العالم السفلي، بل ما هو وراءه، وهو التشبّه بالخير الأقصى، ولكن ترشّح[3] منها نظام ما دونها على ما قيل شعراً:

عالم به خروش لا إلٰه إلّا هوست
غافل به گمان كه دشمنست اين يا[١١] دوست
دريا به وجود خويش موجى دارد
خس پندارد كه اين كشاكش با[4] اوست

فهذه اللوازم يا حبيبي، هي غايات عرضيّة إن أريد بالغاية[5] ما يجعل الفاعل فاعلاً، وذاتيّة إن أريد بها ما يترتّب على الفعل بالذات لا بالعرض، كوجود مبادىء الشرّ وغيرها في الطبائع الهيولانيّة.

فإن قلت: هذه اللوازم الثّانوية مع ملزوماتها[6] الّتي هي كون تلك المبادىء على كمالاتها الأقصى يجب أن تكون متصوّرة لتلك المبادىء، سواء كان التصوّر بالذات ـ كما في الملزومات ـ أو بالعرض ـ كما في اللوازم ـ مع أنّ طائفة من تلك المبادىء إنّما هي القوى الطبيعيّة الّتي لا شعور لها أصلاً.

---

(1) سورة سبأ، آية: ٣.
(2) فخ: و.
(3) فخ: يترشّح.
(4) آش: از.
(5) فخ: - بالغاية.
(6) مج، آش: ملزوماته.

قلت: نفي[1] الشعور مطلقاً[١٢] ولو بوجه ضعيف عن الطبائع ممّا لا سبيل لنا إليه، بل الفحص والنظر يثبتانه؛ فإنّ الطبيعة لو لم يكن لها في أفاعيلها مقتضٍ ذاتيّ، لما فعلت[2] بالذّات ضرورة، و[3]إذا لم يكن لمقتضيها وجود إلّا أخيراً[4]، فله نحو من الثبوت أوّلاً المستلزم لنحو من الشعور وإن لم يكن على سبيل الرويّة والفكر، بل الحقّ عدمه، كما في القرآن: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[5].

فإن قلت[١٣]: قد يستدلّ من جهة إحكام الفعل وإتقانه على رويّة الفاعل وقصده[6]. وأنت تقول: ليس أفاعيل المبادىء الذاتيّة على سبيل القصد والرويّة.

قلت[7]: هذا الاستدلال يحسن به مخاطبة الجمهور ممّن قصرت أفهامهم عن إدراك المعاني الدّقيقة، فإنّ لكلّ فعل غاية وثمرة، سواء[8] كان مع الرويّة والقصد إلى حصولها أو لا يكون؛ والرويّة لا يجعل الفعل ذا غاية، كما أنّه يحصل الولد من بعض حركات الأب بلا مدخل الرويّة وقصد لحصول الولد[9] وإن اقترن معها رويّة وقصد.

وممّا يؤيّد هذا: إنّ نفس الرويّة فعل ذو غاية وهي لا تحتاج إلى رويّة أخرى. وأيضاً أصحاب ملكات الصناعات كالكاتب الماهر لا يروّي في كلّ حرف، وكذا العوّاد[10] الماهر لا يتفكّر في كلّ نقرة؛ وإذا روّى الكاتب في كتبه حرفاً أو العوّاد[11] في نقره، يتبلّد. فللطبيعة غايات بلا قصد ورويّة. وقريب من هذا اعتصام الزّالق بما يعتصمه، ومبادرة اليد إلى حكّ العضو بلا فكرة ولا[12] رويّة.

---

(١) فخ: - نفي.
(٢) مج، آش: فعلته.
(٣) مج، آش: - و.
(٤) مج، آش: آخراً.
(٥) سورة إسراء، آية: ٤٤.
(٦) فخ: - قصده/ آش: قصيده.
(٧) آش: + فان.
(٨) مج، آش: - هذا الاستدلال... سواء.
(٩) مج، آش: - من بعض حركات... الولد.
(١٠) مج: القواد.
(١١) مج: القوّاد.
(١٢) رش: - لا.

فإن قلت: قد صرّحوا بأنّ الغاية قد تكون في نفس الفاعل ـ كالفرح والغلبة ـ وقد تكون في القابل ـ كصورة الكرسي في الخشب ـ وقد تكون في شيء ثالث خارج عن الفاعل والقابل[١] جميعاً كرضاء فلان؛ فقد[٢] علم من تقسيمهم هذا أنّ الغاية لا يجب أن تكون غير حاصل[٣] فيما دون الفاعل[٤].

قلت: الكلام في الغاية الذاتيّة الّتي تجعل الفاعل فاعلاً، وهي بالحقيقة ما هي متمثلة في نفس الفاعل إن جاز له التمثّل ـ كالعقول والنّفوس والطّبائع ـ أو تكون عين معقولية الفاعل لذاته المعشوقة المستتبعة لوجود المفعول، كذات البارىء المصدر[٥] لنظام الخير في الكلّ لأجل معقوليّة ذاته.

والغايات المذكورة في التقسيم إنُما هي غايات عرضيّة، لأنّها متأخّرة عن وجود المعلول، فلا دخل لها في الإيجاد، مع أنّ الحقّ أنّ الغاية بالمعنى الثاني أيضاً لا تكون بحسب وجودها[٦] خارجة عن الفاعل. فإنّ محصّل صورة الكرسيّ في الخشب بعمله وقاصد رضاء إنسان بفعله ليس غرضه إلّا طلب أولوية يعود إلى نفسه. وكذا الاباني لا يبني بناء بيته للاستقرار وللأجرة إلّا لحصول الغاية الأخيرة، وهي الأولوية العائدة إلى نفسه. نعم حصول الصورة في القابل وغيرها من رضاء فلان أو سكنى الدار ونحوها إنّما هي غاية بمعنى نهاية الفعل، والتقسيم المذكور إنما يتأتّى فيها[٧]. أمّا الغاية الّتي هي أقصى ما يطلب الشيء لأجله، فلا.

فإن قلت: قد تكون لبعض الأشياء غاية بالمعنى الأخير، ولغايته غاية وهكذا[٨] إلى غير النهاية، فلا تكون غاية[٩] قصوى يسكن لديه كأشخاص الكائنات، مع أنّك تقول: الغاية القصوى بالمعنى الأخير أيضاً هو البارىء جلّ اسمه.

---

(١) فخ، آش: - والقابل.
(٢) مج، آش: وقد.
(٣) آش: حامل.
(٤) آش: + غير حاصل في ما دون الفاعل.
(٥) فخ: المصور.
(٦) مج، آش: - متأخرة عن وجود. . . وجودها.
(٧) فخ: فيهما.
(٨) مج: كذا.
(٩) فخ: - وهكذا. . . غاية.

قلت: الغاية هناك نفس طبيعة تلك الأشخاص وكانت ممتنعة الاستبقاء إلّا في ضمن أشخاص بلا نهاية، فهذا الاستبقاء أمر واحد لا بدّ في حصوله من وجود تلك الأشخاص غير المتناهية، فوجوداتها غايات عرضيّة(١) لا ذاتية، فهي في حصول الغاية كالمعدّات في حصول(٢) الفاعل، فكما تنتهي سلسلة العلل الفاعليّة إلى الواجب تعالى، كذلك تنتهي سلسلة الغايات إلى الغاية القصوى الّتي هي ذاته، تعالى، فالله هو الأوّل والآخر، منه ابتدأ الأمر وإليه ينساق الوجود(٣).

فقد تحقّق وتبيّن من تضاعيف ما ذكرناه أنّ الباريء تعالى هو الغاية القصوى بالمعنيين[١٤]؛ والفرق بينهما إنّما هو بحسب الوجود العيني لذاته والتحقّق العرفاني لغيره. يعني بذلك أنّه تعالى هو الأوّل بالإضافة إلى الوجود، إذ صدر منه، وله الكلّ على(٤) رتبة واحداً بعد واحد وهو الآخر بالإضافة إلى سير المسافرين إليه، فإنّهم لا يزالون مترقّين من منزل إلى منزل إلى أن يقع الانتهاء إلى تلك الحضرة، فيكون ذلك آخر السفر؛ فهو آخر في المشاهدة أوّل في الوجود.

وإنّ الله عزّ وجلّ حيث أنبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثّاني قال[١٥]: «كنت كنزاً مخفيّاً، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف(٥)»(٦). فدلّنا على أنّ الغاية القصوى لوجود العالم هو الله معروفاً، كما أنّه الفاعل والعلّة الغائيّة له وجوداً. ودلّنا أيضاً على بعض الغايات المتوسّطة بقوله: «لولاك لما خلقتُ الأفلاك»(٧). فالغاية الأخيرة لوجود العالم إنّما هي وجوده تعالى ولقاء الله عزّ وجلّ، لذلك بنى العالم، ولأجله نظم النظام، وإلى ذلك ينساق الوجود، ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾(٨).

---

(١) مج، آش: ضروريّة.
(٢) مج، آش: - الغاية كالمعدات في حصول. (٣) فخ: الموجود.
(٤) فخ: - على. (٥) فخ، مج: لأعرف.
(٦) ر. ك: موسوعة أطراف الحديث النبوي، ج ٦، ص ٥٠٧. باختلاف اندك، منقول از منابع متعدد ديگر.
(٧) همان، ج ٦، ص ٨١٠. (٨) سورهٔ نجم، آيهٔ: ٤٢.

وإذا بلغ الكلام إلى هذا المبلغ الّذي لم يرَ مثله أعين الأنام، فاعلم يا وليّي ـ وفّقك الله ـ أنّ ما ذكرناه إنّما يكون في الغايات الحقّة المطلقة، وهاهنا غايات أُخر[١] وهميّة ـ كما أشرنا إليها ـ مجعولة زينت لطوائف[٢] من النّاس، فهم سالكون إليها في لبس وعماية[٣] من غير بصيرة ودراية، وهم كلّ النّاس إلّا عباد الله المخلصين.

واعلم أنّ هؤلاء الطوائف ليسوا بمحلّ نظر وليّ الوجود[٤]، ولا يعبأ الله بهم، فإنّهم مع وليّ الوجود في شقاق، وإنّهم متوجّهون إلى غير ما وجّه الله إليه الوجود ونظم له[٥] النظام، فهم في شقّ والوجود في شقّ؛ فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة، ولا الله مولاهم وسيّدهم، وإنّما أولياؤهم ما تولّوا من الهوى والشّهوات، ﴿قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا﴾[٦]، وحيث إنّ ما يتولّونه من الهوى[٧]، فله لا محالة وليّ وهو شيطان من الطواغت.

فإن شئت سمّهم عبدة الهوى، إن شئتَ سمّهم عبدة الطاغوت. فقد نزل بكلّ ذلك القرآن، فمن تولّى الله وأحبّ لقاءه وجرى على ما أجرى عليه النظام الحقيقي، تولّاهم، وهو يتولّى الصّالحين[٨]. ومن تعدّى ذلك، فطغى وتولّى الطوغيت واتّبع الهوى، فلكلّ نوع من الهوى، طاغوت مشخّص، لكلٍّ معبوده[٩] ووجه إليه[١٠]، كقوله: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَىٰهُ﴾[١١].

وإنّك لتعلم أنّ النظامات الوهميّة والغايات الجزئية تضمحلّ ولا تبقى متى هلك[١٢] هذه[١٣] الدار وانتقل الأمر إلى الواحد القهّار. فكلّ[١٤] من كان وليّه

---

(١) فخ: - أخر.

(٢) همهٔ نسخه ها جز «فخ»: بطوائف.

(٣) فخ: عمامة.

(٤) فخ: الجود.

(٥) مج، آش: - له.

(٦) سورهٔ فرقان، آيه: ٧٧.

(٧) مج، آش: - والشّهوات، قُلْ.... يتولّونه من الهوى.

(٨) اقتباس از سورهٔ أعراف، آيه: ١٩٦.

(٩) آش: معبود.

(١٠) فخ: - إليه.

(١١) سورهٔ جاثية، آيه: ٢٣.

(١٢) فخ، مج: هالك.

(١٣) همهٔ نسخه ها جز «فخ»: هذا.

(١٤) مج، آش: كل.

الطاغوت - والطاغوت من جوهر هذه النّشأة الدنيويّة - فكلّما[1] أمعنت[2] هذه النشأة[16] في العدم، ازداد الطاغوت اضمحلالاً، فيذهب به ممعناً في وروده العدم منقلّباً به في الدركات، حتّى تحلّه دار البوار.

فإيّاك يا حبيبي ومتابعة الهوىٰ والركون إلى زخارف الدّنيا! جعلك وإيّاي من عباده الصالحين الذين يتولّاهم رحمته يوم الدّين.

* * *

---

(١) مج، آش: فكما.

(٢) مج، آش: معنت.

المسألة الثّانية

إنّ المحقّقين[١٧] قد اتّفقوا على أنّ الجوهر ذاتيّ لما تحته ـ وقد سمعت هذا من حضرتكم ـ فقد أشكل الأمر(١) في ذلك، فإنّه يستلزم تركّب المجرّدات في الخارج، بل تركّب الهيولى أيضاً من المادّة والصّورة[١٨]. لأنّ الجنس والفصل وإن كانا من الأجزاء العقليّة الانتزاعيّة، لكن لا بدّ لهما من منشأ انتزاع، ولا يمكن أن يكون أمراً واحداً من جهة واحدة؛ فإنّ تعدّد صور الانتزاع مع وحدة المنتزع منه من جميع الوجوه ممّا يأبى عنه الطبع السليم، فإمّا أن يكون منشأ انتزاعهما أمرين في الخارج أو أمراً واحداً من جهتين، والأوّل يستلزم التركيب في الخارج وكذا الثّاني، إذ لا يمكن(٢) انتزاعهما من الجهات الخارجة عن الذّات، وإلّا لم يكونا ذاتيين، بل من الجهات الداخلة الّتي تتركّب(٣) عنها الذات.

وأيضاً إذا كان الجوهر جنساً للأجسام، يجب أن يكون مأخوذاً من الهيولى على ما حقّقه(٤) المحقّق(٥) في حاشيته القديمة من أنّ الجنس مأخوذ من المادّة والفصل من الصّورة. وأخذ الجوهر عن هيولى الجسم دون صورته تحكّمٌ، فإنّ نسبته إليهما(٦) على السوية.

---

(١) آش: + على.

(٢) مج، آش: أمراً واحداً من جهة... لا يمكن.

(٣) مج، آش: تركب.

(٤) آش: تحققه.

(٥) مراد محقّق دوانى است.

(٦) مج: إليها.

الجواب:

هذه المسألة ممّا أشكل الأمر على كثير من الأذكياء، حتّى ذهب بعضهم إلى نفي الأجزاء العقليّة في البسائط وإرجاعها إلى اللوازم بأن يكون اللّازم المشترك هو الجنس، واللّازم المختصّ هو الفصل.

ولمّا لزم عليه ـ من كون البسائط المتباينة الذوات مشتركة في أمر عرضي لذواتها بلا جهة جامعة فيها مصحّحة لعروضه لها ـ صحة انتزاع[1] أمر واحد من نفس حقائق مختلفة وكان متحاشياً عن ذلك، ارتكب القول بأنّ الجنس والفصل في الماهيّة البسيطة كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع، والفرق بينهما عنده بأنّ الأمر المسمّى بالجنس مأخوذ من اللّازم المشكوك الاختصاص، والمسمّى بالفصل مأخوذ من اللّازم المتيقّن الاختصاص. وفيه من التعسّف ما لا يخفى على أحد.

فالحقّ في هذا المقام أن يقال: إنّ الحيثيّات والمعاني المنتزعة عن الحقائق على ضربين: منها ما يوجب التركيب الخارجي، وهي المعاني الّتي تنتزع عن نفس الماهيّات بحسب حالها في الواقع. ومنها ما لا يوجب ذلك، وهي الّتي إنّما تنتزع عنها بحسب حالها في نحو من أنحاء ملاحظة العقل[2] وإن كان هذا[3] النحو أيضاً مرتبة من مراتب نفس الأمر الّتي هي وجود الشيء لا بمجرّد تعمّل العقل[4]، لكنّ التركيب بحسب هذه المرتبة من مراتب نفس الأمر لا يوجب التركيب فيها.

بيان ذلك: إنّ هذا التركيب إنّما يحصل بأن يتصوّر العقل المعنى الجنسي ـ الّذي هو مخلوط في نفس الأمر بالفصول والأنواع المحصلة ومتّحد معها ـ غير مخلوط بها ولا متّحداً معها، بل أمراً مبهماً، ويضمّ إليه المعاني الخاصة المخصوصة الّتي هي الفصول. وهذا الانضمام ليس كانضمام شيء محصّل

---

(١) فخ: - انتزاع.
(٢) مج، آش: العقلي.
(٣) مج: لهذا.
(٤) مج، آش: العقلي.

بشيء محصّل حتّى يكونا شيئين متميّزين في نفس الأمر قد حصل بانضمامهما شيء ثالث ـ كاتّحاد المادّة بالصورة ـ وكأنّ المجموع الحاصل منهما ليس شيئاً منهما ولا أحدهما هو الآخر ليلزم التركيب في نفس الأمر، بل كانضمام شيء إلى شيء لا فرق بينهما إلّا بحسب التعيّن والإبهام.

قال الشيخ في المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء:

الذّهن قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى نفسه أشياء كثيرة، كلّ واحد منها ذلك المعنى في الوجود، فيضمّ إليه معنى آخر يعيّن وجوده بأن يكون ذلك المعنى مضمّناً[1] فيه. وإنّما يكون آخر من حيث التعيّن والإبهام لا في الوجود، مثل المقدار، فإنّه معنى يجوز أن يكون هو الخطّ والسطح والعمق، لا على أن يقارنه شيء، فيكون مجموعهما الخط والسطح والعمق[2]، بل على أن يكون ذلك نفس الخطّ والسّطح، لأنّ معنى المقدار شيء يحتمل المساواة غير مشروط فيه أن يكون هذا المعنى فقط، بل على[3] شرط غير ذلك حتّى يجوز أن يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه أيّ شيءٍ كان، بعد أن يصدق عليه ذلك المعنى.

فهذا المعنى في الوجود لا يكون إلّا أحد هذه، لكنّ الذهن يخلق له من حيث التعقّل وجوداً مفرداً، ثمّ الذهن إذا أضاف إليه الزيادة لم يضف على أنّها معنى من خارج لاحق للشيء القابل للمساواة حتّى يكون ذلك قابلاً للمساواة في حدّ نفسه، وهذا شيء آخر مضاف إليه خارجاً عن ذلك؛ بل يكون ذلك تحصيلاً لقبوله المساواة أنّه في بعد واحد فقط أو أكثر منه فالكثرة هاهنا من جهة أمر محصّل وغير محصّل، فإذاً الأمر المحصّل في نفسه يجوز أن يعتبر من حيث هو غير محصّل في الذهن فيكون هناك غيرية، لكن

---

(١) الشفاء: متضمناً.

(٢) فخ: - لا على أن يقارنه... العمق.

(٣) الشفاء: بلا.

إذا صار محصّلاً لم يكن شيئاً آخر إلّا باعتبار العقل، فإنّ التحصيل ليس بغيره[1] بل يحصّله[2]. (انتهت ألفاظه).

ومن سبيل آخر نقول: إنّ تعدّد المعاني بحسب المفهوم لا يوجب كلّيّاً تعدّد ما يؤخذ هي [عنه][3]، بل هذا إنّما يستقيم إذا كانت من المعاني الّتي دلّ البرهان على تخالفها حقيقةً، كالقوّة والفعل والاتّصال والانفصال والتحريك والتحرّك إلى غير ذلك من الأمور الّتي تستدعي التركيب في نفس الأمر بحسب دلالة البرهان على تخالفها بالذات؛ وأمّا بدونها فلا. مثلاً كون الشيء عاقلاً يوجب حضور شيء مجرّد عنده، سواء كان ذلك الشيء نفسه أو غيره؛ وكذا كون الشيء معقولاً يوجب حضوره عند شيء مجرّد، سواء كان ذلك الشيء هو بعينه أو لا.

فإذن نقول: كون الشيء عاقلاً ومعقولاً لا يوجب تعدّداً، لا في الذات ولا في الاعتبار؛ بل في التعبير وترتيب الألفاظ، لا في المعبّر عنه بهما. ألا ترى[4] أنّ مصداق الحمل في جميع صفاته الحقيقية إنّما هو ذاته تعالى مع بساطته الصرفة ووحدانيّته المحضة بلا حيثيّة أخرى، لا في ذاته ليلزم التركيب، ولا في خارج ذاته ليلزم النقص؛ تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

قال في المقالة الثامنة من الإلهيات:

إنّ المتحرّك إذا اقتضى شيئاً محرّكاً، لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئاً آخر أو[5] هو، بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك. وتبيّن أنّه من المحال أن يكون ما يتحرّك بعينه هو ما يحرّك، ولذلك لم يمتنع أن يتصوّر فريق ـ لهم عدد ـ أنّ في الأشياء شيئاً

---

(۱) فخ: بغيرها.

(۲) ر. ك: «الشفاء الإلهيّات» ص ۲۳۹ و۲٤۰. باختلاف در عبارات.

(۳) همهٔ نسخه ها: عنها.

(٤) مج، آش: «الألفاظ لا لأمر في المعبّر عنه أو لا يرى» به جاى «الألفاظ، لا في المعبّر عنه بهما. ألا ترى».

(٥) مج، آش: و.

محرّكاً لذاته إلى وقت أن قام البرهان على[1] امتناعه، ولم يكن نفس تصوّر المحرّك والمتحرّك توجب ذلك، إذ[2] كان المتحرّك يوجب أن يكون له شيء محرّك بلا شرط أنّه آخر أو هو[3] وكذلك المضافات تعرف إثنينيتها[4] لأمر، لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن. (انتهى)[5][٩ع٢].

فإن قلت: إذا أخذ كلّ واحد[6] من الجنس والفصل في الماهيّات البسيطة بشرط لا شيء، يكون مبائناً للآخر وللنوع، فكيف تكون ماهيّة بسيطة ممّا تصدق عليها لذاتها أمور متباينة الحقيقة.

قلنا[7]: أخذ الجنس في البسيط على وجه يكون أمراً محصّلاً ويكون مادةً عقليّة[8]، وكذا أخذ الفصل شيئاً محصّلاً حتّى يكون صورةً عقليةً؛ وبالجملة أخذ ذلك البسيط على وجه يكون مركّباً[9] من مادة وصورة إنّما هو بمجرّد صنع العقل لا غير[10]، إذ لا تركيب[11] هناك حقيقة، لا في الخارج ولا في نفس الأمر بوجهٍ مّا؛ بل ذلك أمر بفرضه العقل يفرضه من التحليل من غير أن يطابق الواقع.

قال بعض المحقّقين: «ويشبه أنّ إطلاق المركّب عليه وعلى غيره على سبيل الاشتراك، بل على سبيل المسامحة». وكان في عبارة الشيخ المنقولة إيماء إلى ذلك المعنى، وقد صرّح به في التعليقات.

فإن قلت: الحدّ عين المحدود، فكيف يكون المحدود نوعاً بسيطاً لا تركيب

---

(١) آش: - على.
(٢) فخ: إذا.
(٣) فخ: + والمتحرك يوجب أن يكون له شيء محرك بلا شرط إنّه آخر أو هو.
(٤) مج، آش: انيتها.
(٥) ر. ك: «الشفاء الإلهيّات» ص ٣٥٧ و٣٥٨.
(٦) مج، آش: - واحد.
(٧) آش: + آ.
(٨) فخ: عقلاً.
(٩) فخ: متركباً.
(١٠) آش: العقل على وجه.
(١١) مج، آش: تركّب.

فيه أصلاً إلّا[1] بمجرّد فرض العقل و[2]الحدُّ أمراً مركباً من معانٍ[3] متعدّدة كلٌ منها غير الآخر؟

قلت: مقام الحدّ مقام تفصيل المعاني الّتي تؤخذ عن نفس ذات النوع وملاحظة تلك المعاني فرداً فرداً؛ فطبيعة الحدّ من حيث إنّه حدّ ممّا يقتضي التركيب والتفصيل، وذلك لا يوجب التركيب في المحدود وإن كان الحدّ والمحدود شيئاً واحداً في الحقيقة[4].

وممّا ذكرناه ظهر لك وتبيّن عليك أنّ مجرّد صدق المفهومات المتعدّدة على ذات واحدة لا يوجب إثنينية ولا تركيباً دائماً، بل قد لا يقتضي التركيب أصلاً، لا في الواقع ولا في فرض العقل كصدق صفاته تعالى على ذاته؛ وقد يقتضي ذلك لكن بمجرّد فرض العقل لا غير، كصدق مفهومَي الجنس والفصل في البسائط، كاللون وقابض البصر في السواد مثلاً؛ وقد يقتضيه في الواقع، كإطلاق القوّة والفعل[5] أو التحريك والتحرّك على ذات متأحّدة.

وأمّا حكاية أخذ الجوهر في ماهيّة الجسم عن الهيولى دون الصورة الجسمية، فبيانه يستدعي تمهيد أمور:

الأوّل: إنّ المادّة في كلّ شيء أمر مبهم بالقوّة، والصورة أمر محصّل بالفعل. مثلاً مادة السرير هي قطع الخشب، لا من حيث إنّ لها حقيقة خشبية، فإنّها من تلك الحيثيّة ليست مادة لشيء أصلاً، بل من حيث إنّها تصلح لأن تكون سريراً أو باباً أو كرسيّاً أو غير ذلك. وصورته هي ما به يصير سريراً بالفعل، وهي الهيئة المخصوصة بالسرير[6].

وكذا مادّة الخشب هي العناصر لا من حيث كونها أرضاً أو ماءً أو[7] غيرها، بل من حيث كونها مستعدّة بالامتزاج لأن تصير جماداً أو نباتاً أو

---

(١) فخ: لا. (٢) آش: - و.
(٣) فخ: معاني. (٤) فخ: + ومن سبيل آخر... انتهى.
(٥) فخ: - لا غير كصدق مفهومي... الفعل. (٦) فخ: السريرية.
(٧) آش: أو.

حيواناً، وهكذا إلى أن تنتهي إلى مادة لا مادة لها أصلاً، فلا تحصّل ولا فعليّة لها إلّا كونها جوهراً مستعدّاً لأن يصير كلّ شيء بلا تخصّص بواحد[١] واحد[٢] منها دون آخر، لعدم كونها إلّا قابلاً محضاً، دفعاً للتسلسل. فهي مادّة المواد وهيولى الهيوليات. وكونها جوهراً مستعدّاً[٣] لا وجب تحصّلها إلّا تحصّل الإبهام. وكونها مستعدّة لا توجب فعليّتها إلّا فعليّة القوّة.

وبهذا يتحقق الفرق بينها وبين العدم، فإنّ العدم بما هو عدم لا تحصّل له بوجه حتّى تحصّل الإبهام، ولا فعليّة له أصلاً حتّى فعليّة القوّة لشيء بخلاف الهيولى، إذ لها من جملة الأشياء هذا النحو من التحصّل والفعليّة لا غير، دون غيرها، اللّهمّ إلّا من جهتها.

ومن هذا الكلام انكشف حقّ الانكشاف في تركّب الجسم بما هو جسم من الهيولى والصّورة على ما هو رأي المحصّلين من المشّائين، فإنّ الجسم لأجل تحصّله وفعليّته لا يصلح لأن يكون نفسه والهيولى الأولى للأشياء، بل ما هو أبسط منها. وبه يتبيّن حقّ التبيّن كون الهيولى أخسّ الأشياء حقيقةً وأضعفها وجوداً ولوقوعها على حاشية الوجود ونزولها في صفّ نعال مجلس الإفاضة والجود.

الثّاني: إنّ الإمكان الذاتي وإن كان مفهومه سلب ضرورة وجود[٤] الشيء وعدمه عن ذات من حيث هي هي[٥][٢٠]، لكنّه بالقوّة أشبه منه بالعدم؛ لأنّ القوّة عبارة عن خلوّ شيء في الواقع عن شيء يجوز طريان ذلك الشيء عليه؛ والإمكان الذاتي عبارة عن تعرّي شيءٍ بحسب ملاحظة ذاته من حيث هي هي عن شيء بكونه[٦] متلبّساً به في الواقع، كالحال في الماهيّة بالقياس إلى وجودها، وطبيعة الجنس بالقياس إلى فصله المقسّم وإن كانت في البسائط الإبداعية. فكل من القوّة والإمكان ممّا يوجب تركيباً، سواء كان بحسب الواقع

---

(١) آش: لواحد.
(٢) مج، آش: - واحد.
(٣) فخ: - مستعدّاً.
(٤) آش: وجوده.
(٥) آش: + عن الذات من حيث.
(٦) آش، مج: يكون.

أو بحسب العقل. ولزم من ذلك أنّ كلّ ما سوى الباريء تعالى، ففيه شيء شبيه بالمادّة وشيء آخر شبيه بالصورة، وإن كانتا في نحو من أنحاء ملاحظات[١] الذهن، كما قال الحكماء من «أنّ كلّ ممكن زوج تركيبيّ» وأنّ كلّ ما له ماهيّة نوعية ـ وإن كانت بسيطة ـ فيكون جنسه هو الشيء الشبيه بالمادّة، وفصله هو الشيء الشبيه[٢] بالصورة.

الثّالث: إنّ كلّ حقيقة تركيبية بوجه فإنّها إنّما هي تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة، لا بحسب ما هو منها بمنزلة المادّة، حتّى إنّه لو أمكن وجود تلك الصورة مجرّدة عن المادّة، لكانت هي تلك الحقيقة بعينها. لِما علمت من أنّ المادّة في كلّ شيء هي قوّة ذلك الشيء لا غير، فالعالم عالم بصورة العالميّة لا بمادّتها، والسرير سرير بهيئته[٣] المخصوصة لا بخشبيّته، والإنسان إنسان بنفسه المدبّرة لا ببدنه، والموجود موجود بوجوده لا بماهيّته. فصورة العالم لو كانت مجرّدة لكانت عالماً، والهيئة السريريّة لو كانت مجرّدة، لكانت سريراً؛ وكذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقة البدن إنسان.

والوجود المجرّد عن الماهيّة موجود كالواجب تعالى، ولأجل ذلك قالوا: الإنسان إذا أحاط علمه بكيفيّة وجود الأشياء على ما هي عليه، يصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود، كما قيل في الحكمة الفارسية:

دِه بـــود آن، نـــه دل كـــه انـــدر وى

گـــاو وخـــر بـــاشـــد وضـــيـــاع وعـــقـــار

ومن هذا السبيل تبيّن ما ذهب إليه قدماء المنطقيين من تجويز التعريف الحدّي بالفصل القريب وحده، مع أنّ الحدّ عندهم كما صرّحوا به ليس لمجرّد التميز، بل لاكتناه حقيقة الشيء وماهيّته.

فبعد تمهيد هذه القواعد الثلاث[٤] نقول: إنّ لكلّ واحدة من الهيولى

---

(١) فخ: ملاحظة.
(٢) فخ: - بالمادة وفصله... الشبيه.
(٣) مج: هيأتها/ آش: بهيئتها.
(٤) فخ: الثلاثة.

والصورة ـ اللتين تركّبت منهما حقيقة الجسم بما هو جسم الّذي هو[1] جنس لأنواع الأجسام الطبيعيّة باعتبار، ومادة لها باعتبار آخر ـ ماهيّة بسيطة نوعيّة، تتركّب[2] في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصّله ماهيّة نوعيّة ويقوّمه وجوداً، وذلك[3] الجنس هو مفهوم الجوهر.

والفصلان هما الاستعداد لإحداهما، أعني الهيولى، والامتداد للأخرى، أعني الصورة. فإذن كما أنّ الهيولى إنّما تكون هيولى لأجل أنّها مستعدّة، كذلك [الصورة] إنّما هي صورة لأجل أنّها[4] ممتدّة. لكن كون الهيولى مستعدّة ليس يجعلها شيئاً من الأشياء المتحصّلة، فإذا نظرت إليها لم يبقَ لها من التحصّل عندك إلّا كونها جوهراً الّذي لا يوجب إلّا نحواً ضعيفاً من التحصّل غايةَ الضعف، بخلاف الصورة، فإنّ الجوهر فيها متّحد مع مفهوم الممتدّ ومنغمر فيه.

فالهيولى في الجسم ليست إلّا جوهراً محضاً، له في الوجود قابليّة التلبُّس بأيّة حليةٍ وصفةٍ كانت، كما أنّ الجنس له ليس إلّا مفهوم الجوهر الممكن له في ذاته الاتّحاد بقيوده المنوّعة والمشخّصة؛ والصورة فيه هي[5] الجسميّة والاتّصال. كما أنّ الفصل له هو مفهوم قولنا «الممتد الّذي هو أمر بسيط لا يدخل فيه شيء لا[6] عامّاً ولا خاصّاً». على ما عليه المحقّقون من أنّ ذكر الشيء في تفسير المشتقّات بيان لما رجع إليه الضمير الّذي يذكر فيه لا غير. ويؤيّد ذلك ما ذكره الشيخ في الشفاء وهو قوله:

> فالفصل الّذي يقال بالتواطؤ، معناه شيء بصفة[7] [كذا مطلقاً، ثمّ بعد ذلك على سبيل النظر والتأمّل يعلم أنّه يجب أن يكون هذا الشيء الّذي بصفة] كذا، جوهراً أو كيفاً، مثاله أنّ الناطق هو شيء له نطق، فليس في كونه شيئاً له نطق هو أنّه جوهر أو عرض إلّا أنّه

---

(1) آش: - جسم الّذي هو.
(2) مج، آش: مركب.
(3) همه نسخه ها: + هو.
(4) فخ: - مستعدّة، كذلك... أنها.
(5) مج، آش: هي فيه.
(6) فخ: إلّا.
(7) مج، آش: نصفه.

يعرف من خارج أنّه لا يمكن أن يكون هذا الشيء إلّا جوهراً أو جسماً. (انتهى)[1].

فقد ثبت أنّ الجنس في ماهيّة الجسم مأخوذ من المادّة، والفصل من الصورة؛ وكذا الحكم في كلّ مركّب خارجي بإجراء ما ذكرناه فيه.

ولنا في هذا المقام كلام آخر اشترطنا على أنفسنا أن لا نذكره ولا نباحث فيه[2] مع الجماعة المشاركين لنا في العلم الظاهري[3]، لأنّ فيه خروجاً عن الطريقة المشهورة، لما فيه من سرّ إشراقي[21]، فإن اشتهيت يا أخي أن تكون من أهل الحقائق والأسرار، فاستمع لما يتلى[4] عليك ملتزماً صونه عن الأغيار من الأشرار.

فنقول: إنّ الحكماء قد أطبقوا على أنّ الجنس بالقياس إلى فصله عرض عامّ لازم له، كما أنّ الفصل بالقياس إليه خاصّة. ثمّ ذكروا أنّ الجنس في المركّبات الخارجية متّحد مع المادّة والفصل مع الصورة. فيلزم من هذين القولين عدم كون فصول الجواهر جواهر، بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجوهر[5] اندراج الأنواع تحت جنسها، بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الّذي لا يدخل في ماهيتها. وكذا عدم كون الصورة الجسمية وغيرها من النوعيات جوهراً بالمعنى المذكور لاتّحادها معها، وإن صدق عليها الجوهر صدقاً عرضيّاً.

ولا يلزم من عدم كونها جوهراً في ذاتها كونها[6] عرضاً ومندرجاً تحت إحدى المقولات التسع العرضيّة، حتّى يلزم تقوّم الجوهر بالعرض الخارجي؛ فإنّ الماهيّات البسيطة خارجاً وعقلاً ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من عوالي الأجناس، ولا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر، كما صرّح

---

(١) «الشفاء الإلهيات» ص ٤٣٥.

(٢) مج، آش: به.

(٣) فخ: الظاهر.

(٤) فخ: يتلوا.

(٥) آش: الجواهر.

(٦) آش: ذاتها أن تكون.

به الشيخ الرئيس في قاطيغورياس الشفاء[١]؛ إذ المراد من انحصار الأشياء فيها هو أنّ كلّ ما له من الأشياء حدّ نوعي فهو مندرج في شيء منها بالذات، ولا يجب أن يكون لكل شيء حدّ، وإلّا لزم الدور أو التسلسل، بل من الأشياء ما يتصوّر بنفسها لا بحدّها، كالوجود وكثير من الوجدانيّات.

فقد اتّضح ممّا ذكرناه غاية الاتّضاح ما اشتبه عليك أمره من كون الهيولى جوهراً دون الصورة.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما قرّرناه ليس هو قولاً بالتركيب الاتّحاديّ بين المادّة والصورة، كما زعمه سيد المدققين[٢] وأصحابه، ولا يكون هيولى عالم العناصر غير[٣] واحدة بالشخص بل الجنس، كما ذهب إليه القائلون بالتركيب الاتّحادي؛ ولا بعرضيّة الامتداد الجسماني، كما هو رأي الشيخ المتألّه شهاب الدين السهروردي في التلويحات؛ ولا بعرضيّة الصور النوعيّة، كما عليه الإشراقيون وإن أمكن توجيه كلامهم على وجه يؤوّل إليها بتكلّف شديد؛ فإنّ كون الشيء لا جوهراً ولا عرضاً[٤] بالمعنى المذكور[٥] لا يوجب عدم كونه موجوداً بوجود انفراديّ. وكون الشيء جنساً باعتبار أخذه «لا بشرط»[٦] لا يستدعي عدم كونه نوعاً أو شخصاً باعتبار آخر؛ وسلب الجوهريّة[٧] عن شيء لا يساوق إثبات العرضيّة، كما علمته. فجميع هذه الأمور ممّا يتراءى وروده أوّلاً، لكن[٨] بعد الإمعان يظهر خلافه.

وما استدلّ به بعض الأذكياء[٢٢] على صحة التركيب الاتّحادي بين المادّة والصورة من وجهين: **أحدهما**: إنّ كلّ ما كان[٩] كثرته بالفعل كانت وحدته

---

(١) ر. ك: «الشفاء مقولات» ص ٦٣.

(٢) منظور سيد صدر الدين محمد الدشتكى مى باشد.

(٣) آش: عن.

(٤) فخ: - لا عرضاً.

(٥) فخ: + لا عرضاً.

(٦) فخ: - أخذه لا بشرط.

(٧) فخ: الجوهر.

(٨) فخ: يمكن.

(٩) فخ: يكون.

بالقوّة وبالعكس، كما نصّ عليه بهمنيار؛ والجسم لمّا كان ذاتاً واحدة لا يكون تركيبه من جزأيه تركيباً خارجياً. والآخر: إنّ الهيولى متّحدة بالجنس، والصورة بالفصل، وهما ـ أي الجنس والفصل ـ من الأجزاء المحمولة، فالهيولى والصورة أيضاً كذلك، فتكونان واحدة في الوجود؛ فمنظور فيه.

أمّا الأوّل فلعدم تحقيقه معنى المنقول(١) من التحصيل كما يظهر بالرجوع إليه. وأمّا الآخر فلإهماله الفرق بين الجنس(٢) في المركبات وبينه في البسائط، وكيفيّة الاعتبارات الثلاث في كلّ منهما. وليس هاهنا موضع بيانه[٢٣].

لكن بقي علينا إشكال آخر يرد(٣) على قولنا بسلب الجوهرية عن الصور كما يرد نظيره على قول السيد السند بالتركيب الاتّحادي.

أمّا الوارد علينا، فهو أنّ الإنسان مركّب من البدن الّذي هو مادّته، ونفسه الّتي(٤) هي صورته. وقد برهن على جوهريّة النّفس وتجرّدها وبقائها بعد بوار البدن ببراهين(٥) قطعيّة. ويلزم ممّا ذكر في أمر الصورة(٦) عدم كونها كذلك لكونها صورة أيضاً.

لكنّا نجيب عن ذلك شبه ما أجبنا به عن إشكال يرد على الحكماء في شبه هذا المقام، فلنذكر ذلك أوّلاً ونجعله في قيد الكتابة بهذا التقريب لئلّا يخرج عن بالنا(٧) من بعد، ثمّ نرجع إلى ما(٨) نحن بصدده إن شاء الله.

فنقول: اعترض بعض الناس على قول الحكماء بأنّ كلّ حادث زماني يسبقه استعداد مادة، بأنّه(٩) ينتقض بالنفوس المجردة الإنسانيّة الحادثة على مذهب المعلّم الأوّل وأتباعه[٢٤].

وأجيب عنه في المشهور بأنّ المادّة هاهنا أعمّ من المحلّ والمتعلّق به. والبدن مادّة للنفس(١٠) بهذا المعنى وإن لم يكن مادة لها بالمعنى الأوّل.

---

(١) فخ: المعقول.
(٢) فخ: الجنسين.
(٣) فخ: - يرد.
(٤) آش: الّذي.
(٥) فخ: براهين.
(٦) مج، آش: الصور.
(٧) مج، آش: مالنا.
(٨) آش: - ما.
(٩) همهٔ نسخه ها جز «فخ»: - بأنّه.
(١٠) آش: النفس.

أقول: وفيه قصور، لأنّ استعداد القابل لشيء(1) لا يكون إلّا إذا كان ذلك الشيء بحيث يوجد له ويقترن به، لا أن يكون مبايناً عنه كلّ المباينة، وإلّا لكان الحجر أيضاً مستعدّاً لكلّ مجرد.

فالأولى أن يجاب عن ذلك بأنّ البدن الإنسانيّ لمّا استدعى باستعداده الخاصّ صورة مدبّرة له متصرّفة فيه، أي أمراً موصوفاً بهذه الصفة من حيث هو كذلك، فوجب على مقتضى جود الواهب(2) الفيّاض أن يفيض عليه أمراً يكون مصدراً للتدابير الإ نسيّة والأفاعيل البشريّة. ومثل هذا الأمر لا يمكن إلّا أن يكون بحسب ذاته مجرّداً، فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث إنّ البدن اقتضاها بالذات، بل من حيث عدم انفكاكها عمّا استدعاه[٢٥].

فالبدن استدعى بمزاجه الخاصّ أمراً ماديّاً، لكن جود(3) المبدأ(4) الفيّاض اقتضى ذاتاً قدسيّة. وكما أنّ الشيء الواحد يكون جوهراً وعرضاً باعتبارين كما بيّن في الشفاء وغيره في تحقيق العلم بالجواهر، فكذلك أيضاً قد يكون أمر واحد مجرّداً ومادّياً باعتبارين. فإذا كانت النفس الإنسانيّة مجرّدة ذاتاً ومادّية فعلاً، فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به. وأمّا من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها جود المبدأ الواهب لا غير، فلا يسبقها من تلك الحيثيّة استعداد البدن، ولا يلزمها الاقتران في وجودها به، ولا يلحقها شيء من مثالب الماديّات إلّا بالعرض.

فهذا ما ذكرته في دفع تلك الشبهة. فانظر إليه أيّها الأخ ـ رحمك الله ـ بنظر الاعتبار! فإنّه مع وضوحه لا يخلو من دقّة، ويمكن تأويل ما نقل عن أفلاطن الإلٰهي في قدم النفس إليه بوجه لطيف[٢٦].

وأمّا الجواب عن الإيراد الّذي نحن فيه فهو أنّ النفس الإنسانيّة(5) لها اعتباران: اعتبار كونها صورة ونفساً، واعتبار كونها ذاتاً مجرّدة(6) في نفسها.

---

(1) فخ: شيء.

(2) مج، آش: الواجب.

(3) فخ: وجود.

(4) فخ: المدبّر.

(5) مج، آش: - الإنسانيّة.

(6) فخ: - مجرّدة.

ومناط الاعتبار الأوّل كون الشيء موجوداً لغيره، ومناط الاعتبار الثاني كونه موجوداً في نفسه، أعمّ من أن يكون لنفسه أو لغيره.

ولمّا كانت الصورة الحالّة وجودها للمادّة، فالاعتباران فيها واحد بخلاف الصورة المجرّدة، فإنّ وجودها[1] في نفسها لمّا كان عين وجودها لنفسها، فيختلف هناك الاعتباران، ويتغاير بحسبهما لها الوجودان. ولهذا زوال الصورة الحالّة في[2] المادّة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجرّدة، فإنّ وجودها للمادّة وإن استلزم وجودها في نفسها، لكن زوالها عن المادّة لا يوجب فسادها في نفسها، وذلك لتغاير الوجودين.

إذا تقرّر هذا، فنقول: كون الشيء واقعاً بحسب اعتبار[3] وجوده في نفسه تحت مقولة لا يوجب كونه واقعاً باعتبار آخر تحت تلك المقولة، بل ولا تحت مقولة من المقولات أصلاً. فالنفس وإن كانت بحسب ذاتها جوهراً وبحسب نفسيتها مضافاً، لكن بحسب كونها جزءاً للجسم باعتبار وصورة مقوّمة لوجوده باعتبار آخر لا يوجب[4] أن تكون جوهراً كما في سائر الصور المادّية على ما علمت.

فكون النفس جوهراً مجرّداً من حيث كونها مقوّمة لوجود الجسم، صادقاً عليها وعلى الجسم بالمعنى الّذي هو به مادّة معاً، الجسم بالمعنى الّذي هو به جنس، غير صحيح عندنا؛ فإنّ كونها حقيقة شيء وكونها جزء حقيقة، شيء آخر، ولا يجب الاتّفاق بين الاعتبارين.

وبما ذكرناه ارتفع الاشتباه وزال الاستبعاد الّذي وقع لبعض في حصول التركيب الحقيقي بين المجرّد والمادّي بحيث يكون مجموعهما أمراً واحداً بالحقيقة، وظهر وجه التفصّي عمّا ذكره السيد الشريف في حواشي حكمة العين[5] بقوله: «أمّا أنّ الإنسان ماهيّة مركّبة من جزأين: أحدهما البدن المادّي،

---

(١) مج، آش: - للمادّة فالاعتباران... وجودها. (٢) مج، آش: في.
(٣) مج، آش: - اعتبار. (٤) فخ: لا يجب.
(٥) متأسّفانه اين حواشى هنوز هم خطّى است.

والثاني النفس المجرّدة؛ فليس كذلك؛ لأنّ كلًّا منهما تحت جنس آخر، إذ النفس تحت الجوهر المجرّد والبدن تحت المقارن، فلا تركيب منهما أصلاً»؛ إذ قد بيّنّا أنّ حال النّفس في جهة كونها صورة ومقوّمة غير حالها من جهة ذاتها بذاتها[١].

ثمّ إنّ هاهنا[٢] أيّها الأخ رحمك الله طريقة أخرى أخرى في تتميم هذا[٣] البيان. وهي أنّك لو نظرت حق النظر إلى ما بينّه الشيخ الإلهي في كتابيه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الإشراق، وكونها إنيّة صرفة، وذلك في التلويحات، والمآل واحد؛ إذ الظهور والوجود أمر واحد عنده. وقد بيّن بالأصول الإشراقية[٤] كون النور والوجود حقيقة[٥] بسيطة لا جنس لها ولا فصل لها، والاختلاف بين أفرادها ومراتبها ليس[٦] بأمر ذاتي ولا بأمر عرضي، بل إنّما هو بمجرّد الكمال والنقص في أصل الحقيقة النورية الوجودية، لعلمت أنّ الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وإن كانت وجوداتها لا في موضوع. فعليك يا أخي بهذه القاعدة[٢٧]، فإنّ لها عمقاً عظيماً ذهل عنه جمهور القوم، ثمّ بمراجعة كتبه في دفع شكوك تستعرض لك فيها.

أمّا[٧] الإشكال الوارد على القائل بالاتّحاد بين المادّة والصورة، فهو أنّ التركيب الاتّحادي في الإنسان غير معقول، لأنّ نفسه الّتي هي صورته جوهر مجرّد عن المادّة، وبدنه جسم؛ والتركيب الاتّحادي بينهما يستلزم تجرّد الجسم أو تجسّم المجرد.

وأجاب عنه بـ«أنّا لا نسلّم أنّ التركيب الاتّحادي بينهما يستلزم ذلك، لأنّ الصورة والمادّة ليستا أمرين مختلفين في الخارج حتّى يكون مجرّداً[٨] ومادياً

---

(١) مج، آش: - وبما ذكرناه ارتفع... بذاتها. (٢) مج، آش: وهاهنا.
(٣) مج، آش: - هذا. (٤) فخ: بين بالإشراقية.
(٥) مج، آش: - حقيقة. (٦) فخ: - ليس.
(٧) مج، آش: و. (٨) فخ: - و.

بالفعل ولزم صيرورتهما واحداً، أو[١] أحد الأمرين المذكورين. فإنّ الإنسان أمر انقلبت النطفة إليه بالوسائط وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء أصلاً، لا مجرّد ولا ماديّ كسائر مراتب الانتقالات، والعقل يقسّمه بحسب آثاره إلى جوهر قابل للأبعاد ونامٍ وحساسٍ مدرك للكليات. ولا خفاء في أنّ تلبّسه ببعض هذه الآثار كقبول الأبعاد والنمو مستلزم لأن يكون له مقدار ووضع وحيّز[٢٨] وتلبّسه بإدراك الكلّيّات لا يستلزم بشيء من هذه الثلاثة، فهو مدرك للكلّيات[٢] من حيث إنّه مجرّد عن هذه الثلاثة، وهذا هو المجرّد عندهم[٢٩].

ثمّ لمّا جاز أن ينقلب الحيوان إلى أمر آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر منها كأن مات الفرس مثلاً، فإنّه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والإحساس، فإذا انقلب الإنسان إلى أمر لا يبقى فيه المقدار والوضع والتحيّز[٣]، وتبقى فيه إدراكات الكلّيات، فقد انقلب إلى مجرّد، ويخرج المجرّد الّذي كان فيه بالقوّة إلى الفعل. ولا دليل على امتناع ذلك، فمنشأ السؤال أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل». (انتهى ما ذكره)[٣٠].

ولا يخفى ما فيه من وجود الخبط والخلط بعد الإحاطة بالقواعد المقرّرة الثابتة بالقواطع البرهانيّة.

منها: كون مدرك المعقولات مجرّداً بالفعل لا بالقوّة. ومنها: امتناع انقلاب الحقائق. ومنها: محالية زوال فصل[٤] البسيط مع بقاء جنسه. والتمثيل بالشجر المقطوع - مع كونه مصادرة على المطلوب الأصل - مندفع في مقامه.

وقس على ما ذكرناه سائر ما هو مذكور في سخافة هذا الرأي ورداءته فيما بين أهل التحصيل. فنحن بعون[٥] الله منتدح[٦] عنه نشكره على ذلك كثيراً إن شاء الله.

* * *

---

(١) فخ: - أو.

(٢) فخ: - لا يستلزم بشيء... للكلّيات.

(٣) آش: التحير.

(٤) فخ: - فصل.

(٥) مج، آش: بحمد.

(٦) آش: منسلخ/ المنتدح: الفسحة، السعة.

المسألة الثّالثة

ما ذكره صاحب روضة الجنان على دليل إثبات الهيولى[٣١] من أنّ اللّازم من(١) ذكر هذا الدليل ليس إلّا أنّ الحقيقة(٢) الجسمية يجب أن تكون لذاتها وبالنظر إلى نفس حقيقتها قابلة للأبعاد ومتّصلة بأجزائه[٣٢].

وأمّا أنّه يجب أن يكون الجسم قابلاً واحداً أو(٣) متّصلاً واحداً، فلم يلزم أصلاً. فعند هذا، لأحد أن يقول: إنّ الانفصال لا ينافي الاتّصال مطلقاً، ولا ينتفي به الاتّصال بالكلّية، بل إنّما ينافي وحدة الاتّصال، إذ بعد الانفصال يحدث جسمان متّصلان(٤). فما كان متّصلاً واحداً صار منفصلاً متعدّداً. فالاتّصال الّذي هو ذاتي أو لازم للذاتي باقٍ، والزوال إنّما هو لعارضه، أي الوحدة أو الكثرة.

الجواب:

إنّ الّذي قد سنح لنا في شرح الهداية(٥) في التفصّي(٦) عن هذه الشبهة هو أنّه لا شكّ لأحد من العقلاء أنّه ينعدم عن الجسم حين طريان الانفصال عليه أمر يكون(٧) موجوداً فيه في الواقع. وكذا يوجد له حين حدوث الاتّصال أمر لم يكن فيه موجوداً قبل ذلك[٣٣].

فحينئذٍ نقول[٣٤].

---

(١) فخ: ممّا.

(٢) مج، آش: حقيقة.

(٣) مج، آش: و.

(٤) مج، آش: منفصلان.

(٥) ر. ك: «قشرح الهداية»، ص ٣٣ تا ٤٤.

(٦) آش: التقضي.

(٧) فخ: كان.

: ذلك الأمر إمّا أنّه اتّصال حقيقي أو إضافيّ.

فعلى الأوّل[٣٥] يلزم المطلوب، وهو تبدّل أمر جوهري عن الجسم حين الفصل والوصل، لأنّ مرتبة هذه الشبهة بعد إثبات الاتّصال الجوهري في الجسم وتسليمه. والكلام في أنّ الزائل حين الانفصال أهو، أم غيره من الأمور العرضيّة كالوحدة فيه أو الإضافة بين أجزائه؟

فإذا كان الزائل عن الجسم حين الفصل أمراً معتبراً في مرتبة ذاته، فلا بدّ من اشتماله على ذاتي آخر غير متّصل بنفسه قابل له وللانفصال، لئلّا يكون التفريق إعداماً للجسم بالكلّية، وذلك هو الهيولى الأولى.

وعلى الثاني يلزم أن تكون في الجسم وحدات أو إضافات غير متناهية مجتمعة في الواقع مترتّبة حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية مترتّبة في الطبع كالتنصيف والتثليث والتربيع وغيرها، تنعدم كلّ واحدة من تلك الوحدات أو الإضافات عند طروء شيء من الانقسامات، وتلزم منه المحالات الواردة على أصحاب لا تناهي أجزاء الجسم كالنظّام وتابعيه.

على أنّ هاهنا دقيقة أخرى، وهي أنّ الشيخ وغيره من أكابر الحكماء قد صرّحوا بأنّ وحدة المتصلات عين ذواتها، ويلزمها نفي الكثرة، بخلاف وحدة المفارقات، فإنّها هناك من لوازم نفي الكثرة عنها. فحينئذٍ تحويل وحدة الاتّصال إلى كثرته ليس إلّا تحويل شخص متّصل إلى شخصين متّصلين، وذلك يوجب المطلوب.

ثمّ إنّ أصل هذه الشبهة مأخوذ من كلام صاحب الإشراق وتلخيص ما أجيب عنها في روضة الجنان. وأفيد[٣٦] في الإيماضات بعد تمهيد: إنّ وجود كلّ شيء ليس إلّا موجوديته ـ عيناً كان أو ذهناً ـ وأنّه مساوق لتشخّصه[١]، بل هو عينه، كما ذهب إليه الفارابي وهو أنّ المتّصل الواحد من حيث هو كذلك لمّا لم يكن إلّا موجوداً واحداً، له ذات واحدة وتشخّص واحد؛ فليس

(١) مج، آش: لشخصه/ آش: + للتشخص.

لأجزائه[1] الفرضية وجود بالفعل وتشخّص خاص بحسب نفس الأمر، فإذا طرأ عليه الانقسام، وجد موجودان متشخّصان[2] وهويّتان مستقلّتان.

[١]: فإمّا أن يكونا موجودين حال الاتّصال مع تعيّنهما، وهو باطل؛ لأنّ أجزاء المتّصل الواحد تعيّنهما ليس إلّا بحسب الفرض، وهذان التعيّنان بحسب الواقع؛ أو بدونهما وهو أيضاً باطل، سواء كان وجوداهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الّذي لهما حال الاتّصال، أو لم يكن كذلك؛ لأنّه خلاف ما تقرّر من المساوقة بين التعيّن والوجود، فلا يتصوّر وحدة أحدهما وتعدّد الآخر، وأنّ الوجود نفس الموجودية الانتزاعية المأخوذة عن الذات، فلا يتصوّر تعدده مع وحدة الذات.

[٢]: وإمّا أن [لا] يكونا موجودين حين الاتّصال بالفعل، بل بالقوّة؛ فلا بدّ لهما من مادّة حاملة لقوّة وجودهما حين الاتّصال متلبّسة بهما حين الانفصال. وليست نفس ذلك الجوهر المتّصل الواحد، لما علم، فيكون القابل[٣٧] له وللمتصلين معاً جوهراً آخر، وهو المطلوب.

وأقول: فيه نظر، فإنّ القول بكون الاتّصال والانفصال عبارتين عن[3] توحّد الوجود وتكثّره على ما يلزم من الدليل المذكور وإن كان مسلّماً عندنا ونحن نساعد عليه، لكنّا نفرق بين ما بالذات وما بالعرض. ونقول: لا نسلّم أنّ الموجودات متعدّدة، إذ المتعيّن بتعيّنات متكثّرة حال الانفصال أوّلاً وبالذات هو حقيقة الجوهر المتصل، لِمَ لا يجوز أن يكون المعروض لاختلاف الوجودات والتعيّنات بالذات هو حقيقة المقدار وبواسطة الجوهر المتصل، وإن كان الفرق بينهما ليس إلّا بالتعيّن والإبهام بحسب المساحة؟

فالجسم المتّصل له مقدار واحد وتشخّص واحد[٣٨]، فإذا طرأ عليه الانفصال، انعدم هذا المقدار المعيّن ووجد مقداران آخران، كلّ واحد منهما غير الآخر وغير المقدار الأوّل في وجوده وتشخّصه. والممتد بمعنى القابل

---

(١) آش: + العرضيّة.
(٢) مج: مشخصان/ آش: مشتحضان.
(٣) آش: من.

للأبعاد مطلقاً لم يتغيّر وجوده ولا تشخّصه؛ بل نقول: القابل للأبعاد حقيقة واحدة منحصرة في شخص واحد، له مقدار مساحي واحد، وهو ما حواه السطح الأعلى من الفلك الأوّل، سواء كان في اتّصال واحد أو في اتصالات متعدّدة(١) حادثة أو فطريّة. وهذا الشخص الممتدّ له تعيّن واحد مستمرّ ذاتي، وله أيضاً تعيّنات متبدّلة عرضيّة حاصلة فيه من قبيل تعيّنات مقداره المساحي. وهذا كما أنّ هيولى الأسطقسات عند المشّائين شخص واحد، لا تزول وحدته الشخصية(٢) في مراتب تعدّد الصورة الجسمية ووحدتها عند ورود الفصل والوصل.

فإن قيل: الهيولى لمّا كانت أمراً مبهماً يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدّد الاتّصال ووحدته بخلاف الجسم.

قلنا: كون ذات الهيولى عندهم مبهماً بالمعنى الّذي لا يمكن إجراؤه في ذات الجسم غير بيِّن ولا مبيّن. فإنّ معنى إبهام الهيولى بالنسبة إلى الأشياء ليس كما فهمه[٣٩] بعض المدقّقين من أنّه لا تعيّن له في ذاته ولا تحصّل ولا كلّية ولا جزئيّة ولا عموم ولا خصوص؛ وإنّما تُتّصف بشيء من تلك الأوصاف بسبب اقتران الصورة به؛ إذ قد سبق أنّ الوجود لا ينفكّ عن التشخّص، بل يستمرّ باستمراره ويزول بزواله. فبقاء الوجود مع زوال التعيّن والوحدة غير معقول، إنّما المعقول في هيولى العناصر أنّها متعيّنة الذات مبهمة الصور. فلها عندهم تعيّنان: تعيّن مستمرّ ذاتيّ، وتعيّن متبدّل عرضيّ.

قلنا: مثل ذلك في الجوهر الممتدّ من أنّه متعيّن الذّات مبهم المقدار وحدةً وكثرةً، وله(٣) تعيّن ذاتي مستمرّ وتعيّن مقداري متبدّل على طبق ما قالوه في الهيولى[٤٠] فالأولى أن يتمسّك بما ذكرناه من قبل، والله أعلم بالصواب.

* * *

---

(١) آش: متعدة.

(٢) آش: الشخيصية.

(٣) همهٔ نسخه ها: لها.

المسألة الرّابعة[٤١]

هي(١) الشبهة الّتي تدلّ على أنّ للأعراض مادّة تتركّب منها. وبيانها: إنّ العرض المعيّن كهذا السواد إذا انفصل بانفصال محلّه، وجد موجودان مشخّصان.

فإمّا أن تكون هاتان(٢) الذاتان موجودتين حال الاتّصال... إلى آخر ما ذكره بعض الأذكياء في دليل إثبات الهيولى.

ولمّا أورد النقض عليه بالصّور النوعية والأعراض، أجاب عن النقض(٣) بالأعراض بما ذكره المحقّق الدّواني في الحاشية من أنّ العرض والعرضي متّحدان بالذات وأنا لا أرضى ذلك.

الجواب:

إنّا نختار من الشقوق المفروضة أنّ السوادين الحاصلين بعد الانفصال لم يكونا موجودين من قبل بالفعل، بل بالقريبة منه(٤).

قولكم: «وهو خلاف ما يحكم به الضرورة». نقول: الّذي يحكم به الضرورة والبرهان هو امتناع انعدام الشيء عند الفصل ذاتاً وقابلاً وحدوث آخرين من نوعه من كتم العدم كذلك، وأمّا غير ذلك فغير ضروري ولا مبرهن عليه، كيف، والقسمة ترد أوّلاً وبالذات على الجسم، وبتبعيته على العرض القائم به(٥).

---

(١) مج، آش: - هي.
(٢) مج، آش: هاتين.
(٣) مج، آش: - عليه بالصّور... النقض.
(٤) فخ: - منه.
(٥) مج، آش: + وفي.

ومن جعل القسمة في الجسم راجعة إلى تبديل المتّصل الجوهري إلى متّصلين جوهريين مع بقاء مادّة الجميع كيف يبالي بتبديل(١) العرض القائم به إلى عرضين آخرين قائمين بجسمين آخرين مع بقاء موضوعهما الّذي هو الهيولى، فإنّ الهيولى بالقياس إلى الأعراض القائمة بالجسم موضوع وإن كانت بالقياس إلى الجسم باعتبار وبالقياس إلى الصورة باعتبار آخر مادّةً.

والحاصل: إنّ تكثير الشيء الّذي لا مادّة له ولا محلّ غير معقول، لأنّه يرجع إلى(٢) إبطال شيء بالكلّية وإبداع شيئين من كتم العدم الصرف من دون استعداد وقابلية، بخلاف ما إذا كانت(٣) له قابلية(٤) مادّة واستعداد، يبطل عن المادّة بسبب القسمة استعداده، ويوجد لها استعداد وجود أمرين آخرين من نوع ذلك الشيء أو من صنفه. ومن المعلوم أنّ الواهب الجواد لكلّ قابل مستحقّه والمفيض على كلّ ذي حقّ حقَّه، ليس في جوده تراخٍ ولا في إفاضته مهلة، فيفيض منه على القابل ما يقبله بلا تراخٍ ومهلة. كلّ ما لا مادّة له، بل هو آخر الموضوعات ومادّة المواد ـ كالجسم بما هو جسم عند الإشراقيين وكالهيولى عند المشّائين ـ فلا يمكن تكثّره أصلاً ولا إيجاده إلّا بالإبداع لا بالإحداث باتّفاق الفلاسفة.

وأمّا الأشياء ذوات الموضوعات والموادّ والاستعدادات، فزوال شيء منها وحدوث آخر مثله بالقسمة أو بغيره من الأسباب المعدّة غير مستنكر عند الجميع. ومن ذلك ترى مباحث الهيولى دائرة[٤٢] عندهم إثباتاً ونفياً على أنّ الزائل من الجسم حين ورود الانفصال جوهر أو عرض؛ فإن كان جوهراً، فلا بدّ للجسم من جزء آخر يكون قابلاً له ولعدمه؛ وإن كان عرضاً، فيكفي ذات الجسم بقبول(٥) وجوده وعدمه حتّى انتهى دعوى البداهة من الطرفين، فلو لم يكن المستحيل عندهم منحصراً في انعدام الشيء بالكلّية بحيث لا يبقى قابلة أيضاً ولا انعدامه عن قابل، لما كان(٦) الأمر على ذلك المنوال[٤٣].

---

(١) مج، آش: تبديل.
(٢) آش: أي.
(٣) فخ: كان.
(٤) فخ: ـ قابلية.
(٥) آش: لقبول.
(٦) آش: ـ دعوى البداهة... كان.

وأمّا حديث اتّحاد العرض والعرضي فيحتاج إلى تحصيل ونقد له، حتّى ينظر إليه بعد ذلك: أيخرج منه الجواب عن النقض المذكور، أم لا؟

فنقول: مفهوم المشتق سواء كان ذاتياً لماهيّة طبيعية أم عرضياً[(١)]؛ وضع بحسب العرف العامّ أو الخاصّ لما ثبت له مبدأ الاشتقاق، سواء كان ذلك المبدأ عينه، حتّى يكون الثبوت فيه من باب ثبوت الشيء لنفسه الّذي يرجع إلى عدم سلبه عنها؛ أو غيره؛ وذلك الغير إمّا خارج عنه، أو داخل فيه.

والدليل على إطلاق المشتقّ على هذه الأمور الثلاثة إطلاقاً شائعاً قول العلّامة التفتازاني: «مفهوم الكلّيّ يسمى كلّيّاً منطقيّاً، ومعروضه طبيعياً، والمجموع عقلياً»[(٢)]. والقدر المشترك بين هذه الإطلاقات الثلاثة ما ذكرناه.

فلا وجه لتخصيص مفهوم المشتقّ بالمعنى الأوّل، كما ذهب إليه المحقّق الدواني حيث جعله عين العرض بالذات، والفرق باعتبار الإبهام والتحصّل كما ستعلم. ولا بالمعنى الثّاني، كما أفيد حيث جعل عين المعروض، والفرق باعتبار أخذ الحيثيّة التعليلية الّتي هي المعروضية على أنّها تعليلية لا تقييدية وعدمه. ولا بالمعنى الثالث، كما زعمه أهل الكلام حيث جعلوه عبارة عن مجموع المعروض والعارض.

ومحصول الكلام أنّ المبدأ، كالبياض أو النطق مثلاً؛ إذا أخذ بشرط لا شيء، كان عرضاً أو صورة؛ وإذا أخذ لا بشرط شيء، كان عرضياً أو فصلاً[(٣)]؛ وإذا أخذ بشرط شيء، كان صنفاً أو نوعاً.

وكذا الموصوف كالجسم أو الهيولى، إذا أخذ بشرط لا شيء، كان موضوعاً أو مادّة[(٤)]؛ وإذا أخذ لا بشرط شيء، كان عرضياً أو جنساً؛ وإذا أخذ بشرط شيء، كان صنفاً أو نوعاً.

---

(١) آش: + غير صادق و.

(٢) ر. ك: حاشية ملا عبد الله يزدى، ص ٣٧ و٣٨: «الخاتمة في المفهوم الكلّي».

(٣) آش: - وإذا أخذ لا بشرط... فصلاً.

(٤) فخ: - وكذا الموصوف كالجسم... مادّة.

فجميع هذه الاعتبارات يرجع بالذات إلى الأُمور الثلاثة المذكورة أوّلاً، المتباينة الذوات، المتّحد كلّ منها مع مفهوم المشتق المطلق الصادق عليها بالذات وعلى غيرها بالعرض.

وعلى ما أفصّله[1] وهو: إنّ البياض الحاصل لشيء مثلاً إذا أخذ ذلك الشيء عينه، كان الأبيض بهذا الاعتبار بعينه عرضاً مقابلاً للجوهر، غير محمول على غير البياض أصلاً؛ وإذا أخذ ذلك الشيء غيره، كان الأبيض حينئذٍ معروضاً للبياض غير محمول عليه، بل محمولاً على ذات الجسم بالعرض، وعلى الجسم المحيّث بهذه الحيثيّة التعليليّة وعلى المركّب من الجسم والبياض بالذات؛ وإذا أخذ ذلك الشيء أعمّ من نفسه ومن غيره، كان حمله على كلّ من العارض والمعروض بما هو معروض، والمجموع منها بالذات، وعلى ذات المعروض بالعرض.

وكذا من جانب الموصوف به، فإنّ الشيء الحاصل له البياض قد يؤخذ عين البياض، فيكون بياضاً وأبيض؛ وقد يؤخذ مبائناً له، فيكون الأبيض صادقاً على معروض البياض باعتبار بالذات[2] وباعتبار آخر بالعرض؛ وقد يؤخذ على وجه أعم، فيكون الأبيض[3] صادقاً على كلّ واحد من المعروض والعارض والمجموع المركّب منهما صدقاً بالذات، وعلى ذات المعروض صدقاً بالعرض.

وأمّا أنّ أخذ الأبيض عبارة عن المجموع الحاصل من الجسم والبياض كما رآه المتكلّمون، فلا يصدق الأبيض عليه دون غيره. وقس الحال في الأمر الصوري كالنطق مثلاً، على ما ذكرناه كلًّا على نظيره.

وإذا أحطت يا حبيبي بأطراف هذا المقال، علمت ما في كلام صاحب الحواشي من القصور والإهمال حيث قال:

الأبيض إذا أخذ لا بشرط شيء، فهو عرضي؛ وإذا أخذ بشرط شيء، فهو الثوب الأبيض مثلاً؛ وإذا أخذ بشرط لا شيء، فهو

---

(١) ظاهراً عبارت آشفته است.

(٢) مج، آش: الذات.

(٣) فخ: - على معروض البياض... الأبيض.

العرض المقابل للجوهر؛ فكما أنّ طبيعة الذاتي جنس ومادة باعتبارين، أو فصل وصورة باعتبارين، فطبيعة العرضي عرضي وعرض باعتبارين؛ وهذا هو تحقيق الفرق بين العرض والعرضي، لا ما[1] يتخيّل من أنّ الفرق بينهما بالذات. (انتهى).

وعلمت أيضاً عدم مدخلية اتّحاد العرضي مع العرض[2] على الوجه التحصيلي في اندفاع النقض المذكور، إلّا أن يرجع إلى ما ذكرنا[3] أوّلاً.

* * *

(١) آش: لا ما.

(٢) آش: اتّحاد العرض مع العرضي.

(٣) فخ: ذكر.

المسألة الخامسة

إنّ الحيثيّة[1] التقييديّة[44] مكثّرة للذات كما سمعتُ من حضرتكم غير مرّة، ويلزم من ذلك أن يكون «زيد» مثلاً كلّياً. فإنّه من حيث إنّه حيوان مغائر له من حيث إنّه ناطق أو كاتب أو ضاحك. ويصدق على جميعها «زيد» مع غير التقييد، فيكون أمراً مشتركاً بين الكثيرين، فيكون كلّياً[45].

الجواب:

الحيثيّات الموجودة في «زيد» مثلاً بعضها أجزاء[2] ذاته، وبعضها عين ذاته، وبعضها خارجة عن ذاته. فالأولى كالجسميّة والحساسيّة والناطقيّة وغيرها. والثانية كالزيديّة. والثالثة كالكاتبيّة والضاحكيّة والأبيضيّة وغيرها.

وليس شيء من هذه الأمور زيداً[3] عدا زيد، إذ الشيء لا يصدق على جزئه ولا على الخارج عنه وإن جعل قيداً له حتّى حصل هناك تركيب بينه وبين[4] ذلك القيد سواء كان تركيباً طبيعياً أو اعتبارياً، فإنّ المركب منه ومن ذلك القيد وإن كان عين مجموع المقيّد والقيد و[5]لكنّه غير كلّ واحد منهما. فالأشخاص المأخوذة في زيد بعضها جزء زيد وبعضها مركّب من زيد وغير زيد.

فلا يصدق على شيء من القبيلتين زيد، إنّما زيد في الواقع أمر واحد طبيعي

---

(١) مج، آش: - حيثيّة.
(٢) آش: بعضها تكون جزء.
(٣) آش: زيد.
(٤) مج، آش: تركيب منه ومن.
(٥) آش: - و.

لا غير. فمعنى قولهم: «الحيثيّة التقييديّة مكثّرة للذات» أنّها مكثّرة للذّات تكثيراً أجزائياً، لا تكثيراً[1] أفرادياً، سواء كانت الأجزاء بحسب الطبيعة أو بحسب الاعتبار[2].

فالأوّل: كتقيد الحيوان بالنطق الحاصل[3] منهما الإنسان. **والثاني**: كتقييد الجسم بالبياض الحاصل منهما الجسم الأبيض.

فإنّ النطق والبياض مثلاً جزءان للإنسان والأبيض، وكلّ واحد منهما علّة لتعيّن الجزء الآخر واتصافه بصفة كاتّصاف الحيوان بالنطق والجسم بالبياض.

ومن هاهنا علم الفرق بين الحيثيّتين، وأنّ كلّ حيثيّة تقييديّة بشيء، فهي تعليليّة بشيء آخر وبالعكس، كالفصل، فإنّه علّة لوجود الحيوان ومقوّم لماهيّة الإنسان، وكالتشخّص، فإنّه علّة للطبيعة ومقوّم للشخص، وكالبياض، فإنّه علّة لوجود الجسم نحواً خاصّاً من الوجود عرضياً لا ذاتياً، وجزء للماهيّة المركّبة من الجسم والبياض وإن كانت ماهيّة صنفية لا حقيقيّة.

وعلم أيضاً فساد ما قاله بعضهم من أنّ ما بالعرض إذا أخذ بالعرض قيداً له يصير بالذات، وذلك لأنّه إذا أخذ كذلك، يكون[4] الحاصل منه ومن القيد شيئاً آخر، لا هو بعينه. مثلاً الحركة بالعرض إذا أخذ بالعرض قيداً، وإن صارت مع القيد أمراً بالذات لا بالعرض؛ لكن ذلك الأمر ليس حركة، بل شيئاً آخر. وكذلك الموصوف بالكتابة بالإمكان إذا أخذ بالإمكان جزءاً[5] للمحمول لا[6] جهة للنسبة، تصير المادّة ضرورية، ولكن ليست هي بعينها الّتي كانت أوّلاً.

هذا ما تيسّر لنا في كشف هذه المسائل والإبانة عنها من المقال مع توزّع واختلال الأحوال. فعليك يا حبيبي ـ وفّقك الله وإيّاناً للمعرفة والتقوى ـ بالتأمّل

---

(1) آش: - أجزائياً لا تكثيراً/ فخ: لا تكثّراً.
(2) آش: الاعتبار.
(3) آش: الخاصل.
(4) مج، آش: كان.
(5) آش: جزء.
(6) آش: إلّا.

الصادق والتفطّن الفائق، ليظهر لك جليّة الحال، والله وليّ الجود والإفضال، وصلّى الله على نبيّه المفضال وآله خير آل.

وكتب هذه الألفاظ بيده الجانية الفانية مؤلّفه الفقير إلى رحمة الله الملك القديم، محمد المشتهر بصدر الدين بن إبراهيم، أوتيا كتابهما بيمينهما[1].

* * *

(١) فخ: - أوتي كتابهما بيمينهما. /اقتباس از سورهٔ حاقّة، آيهٔ: ١٩ وغير آن.

حواشي الأستاذ سيد جلال الدين الآشتياني

١ ـ يقول البعض: إن الإرادة صفة فعل الحق، وقد سلبت بعض الممكنات الإرادة من الحق تعالى وذلك هروباً من الاعتقاد بالقدم. ويقول البعض من ذوي الخنّاس بتجدد الإرادة، وقد استدل البعض بناءً على الأخبار الواردة من أهل البيت المعصومين بنفي الإرادة: «إرادته فعله». لا يجوز التمسك بالأخبار والظواهر في المعتقدات. ومع أن هناك الكثير من الظواهر والنصوص تدّل على تقدّم الإرادة على أفعال الحق، مثل «**إذا أراد الله لشيءٍ**»، فالمراد من «شيء» هو المعلول الإمكاني حقاً؛ ﴿أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢][(١)]، ولكن وجه بطلان كلام القائل بأن الإرادة من صفة الفعل، واضح جداً.

٢ ـ واعلم أنّه لا يلزم أن تكون الإرادة أمراً زائداً على المزيد، ولا يلزم أيضاً أن تكون الغاية ـ أي العلة الغائية ـ أمراً زائداً على ذات الفاعل، كما في الممكنات الواقعة في دار الحركات والمتحركات والموجودات التي تكون الغاية متمّم فاعلية الفاعل.

يتوقف شرح هذا الموضوع على ذكر تحقيق عميق ـ في فهم المواضيع المذكورة ـ له مدخلية تامّة في الجواب. وبناءً على أصالة الوجود فإن وحدة حقيقة الوجود، والتشكيك الخاص بل خاص الخاص بجميع الصفات الكمالية للوجود هو عين حقيقة الوجود في جميع مراتب الوجود. وأحد المعاني العامّة الذي تحقق في جميع مراتب ومظاهر الوجود والساري في جميع الحائق هو الإرادة بمعنى الحب والعشق لشيء والرضا لشيء، الذي يتبع إدراك خير وشهود أمرٍ مناسب ولا ينافي ذات العاشق والمُحب، كما عُرف بالابتهاج.

---

(١) سورة يس، آية ٨٢.

لا يخفى أن هذه البهجة والشغف والحب الحاصلين من إدراك وشهود الكمال والخير، يتحققون أحياناً عن طريق اجتماع العشق والحب والعاشق والمُحب والمعشوق والمحبوب والمبتهج والبهجة في شيء واحد، ويتشكل وجود واحد كامل تام وخير مطلق ليصبح منشأ الحب والعشق؛ وبما أن الشيء في ذاته شاهدٌ على هذه البهجة والوجد، فهو مبتهج أصلاً. وبما أن عاشق الحقيقة هو العشق نفسه[1] فإن العاشق والمعشوق والعشق وبالتالي فإن المريد والمراد والإرادة جميعهم شيءٌ واحد. وبما أن للوجود مراتب ومظاهر متعددة، ففي بعض الأحيان إن المريد والعاشق والمُحب أمرٌ والمراد والمعشوق أمرٌ آخر، مع أن هناك وفي حالات أخرى يتحقق نوع من الوحدة بين المريد والمراد والإرادة. وبناء على وحدة حقيقة الوجود والعلم والقدرة والإرادة والشؤون الوجودية الأخرى فإن كل وجود وموجود مصداق العلم والعالم والمعلوم والمريد والإرادة والعشق والمعشوق والعاشق والرضي والمرضى والراضي. وهذه المعاني تابعة للوجود حسب الشدّة والضعف والوحدة والكثرة. وقد شرحنا الأمر في موضوعه أن أول تعين للعارض على أصل الوجود هو التعّين الشهودي والعلمي والنوري الذي يعد مفتاحاً لجميع المفاتيح.

خلاصة الكلام، بما أن جميع الصفات الكمالية ومن بينها الإرادة التي وصفت بأنها العلم بالنظام الأتم والأحسن[2]، وأطلق عليها أهل العرفان الحب والعشق بالذات ومعرفة الأسماء والصفات وبالمعنى العام هي العبارة نفسها التي وردت في بداية هذه الحاشية، وفي أصل ذلك الوجود هي مثله تماماً، ويسري هذا الأمر على كل ذرات الوجود. وسبب أن جميع كمالات الوجود عين أصل

---

(١) ومن هنا يظهر سر معنى الكلمة القدسية «كُنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أُعرف...»، وسوف نبحث في هذا الأمر لاحقاً.

(٢) تقسم الإرادة إلى فئتين: التكوينية والتشريعية، وقد شرح علماء الكلام ومحققو علم أصول الفقه في باب الطلب والإرادة القسم الثاني بتعابير مختلفة من ضمنها العلم بالمصلحة والمفسدة في أفعال المكلّفين، وفي هذا المقام ـ أي الفرق بين هاتين الإرادتين ـ هناك بحث تحقيقي قد نشرحه في هذه الهوامش بشكل مختصر.

وجود الموجود في مقام الكنز المخفي، هو عين الوجودات الإمكانية المتحققة من المشيئة السارية في الأشياء والإرادة الفعلية، وفي النهاية عين الوجودات المقيدة وهي المراتب الوجودية إياها، وهي الحق الأول حسب أصل الذات من دون انضمام صفة من المعاني الزائدة على الذات وحسب صراحة الوجود متجّلية في الحقائق، فإن جميع الصفات من بينها الحب الساري في الأشياء والحب المتجلي في سلاسل طول وعرض الوجود تبعاً للوجود هي عين الوجود؛ ومثلما يملك العلم مراتباً كما أن الإرادة عين العلم والحب والعشق والابتهاج فإن الإرادة المذكورة في هذه المعاني هي عين أصل الوجود إطلاقاً وتقييداً وعاماً وخاصاً.

٣ ـ وكما وضحنا في التعليق في مقام شرح مُراد المؤلف المجيب العظيم فإن الإرادة بمعناها الواسع كلمة تسري لجميع مراتب الوجود، وإن الإرادة والمشيئة هما العلم بنظام الأتم إياه، وهو عين الذات الربوبية إياها، وبمعنى آخر هو الابتهاج بالذات والحب بوجود كامل، وحقيقة وجود خير محض والرضا بالذات المستجمعة لجميع الكمالات والشاملة لكافة الحقائق بوجود جمع واحد. وبما أننا شرحنا أن العلم بالذات هو عين الذات، وذات حق العلم والعالم والمعلوم، وبصريح الذات واجد جميع خيرات ومبرأ من جميع النواقص غير المناسبة للخير والكمال، لذلك فهو العشق والعاشق والمعشوق: «**وأنه أعظم عاشق وأعظم معشوق**».

وبناءً على الأصول والقواعد المقررة في كتاب «الأسفار» العائد لهذا المحقق جليل الشأن فإن العلّية هي شأن العلّة إياها بشكل معلول، كما قد تقرر على المعلول أن يتحقق بوجود مناسب مع ذات العلّة في صريح وجود العلّة قبل الوجود الخارجي[1].

(١) وقد وصف هذا المعنى بالمناسبة التامة والسنخية والمشاكلة وفقاً لكلام الله المتعال «**كلٌّ يعمل على شاكلته**» (سورة الأسراء، آية ووفقاً لكلامهم فإن فعل كل فاعل يناسب طبيعته أو كطبيعته تماماً. ونفي السنخية هو نفي أصل العلّية والمعلولية إياهما، وملازماً بجواز صدور «كل شيء عن كل شيء».

وبما أن جميع الحقائق الوجودية تتحقق في وجود العلّة، وهي موجدة الحقائق بوجود أعلى وأتم من الوجود الخارجي الخاص بها، وقد وصف هذا أسلوب الوجود عند أصحاب الرأي بالوجود العلمي أيضا، وبما أن علم الحق وبالتالي إرادته لا نهاية لهما كالوجود، وإن قدرته متحدّة بالذات وصفات الحق، فإن علم الحق يعلم بكل شيء وما من معلومة خارجة عن حيطته. وهذا العلم هو عين تحقق الأشياء في وجود الحق، وبوجود أعلى وأتم من الوجود الخارجي للأشياء؛ وقد وصف بالعلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي وهو عين العشق والحب بالذات كعين إرادة الحق في هياكل الماهيات وجلبات الأعيان بتبع الحب بالذات وابتهاج الذات. ومن باب الملازمة بين العلم والعشق والحب والإرادة بالذات وبين العلم والعشق والإرادة بآثار ذات الحقائق الوجودية، بالعرض وبالتبع، فهو مُراد ومحبوب ومعشوق الحق. وبما أن الحقائق المتنزلة من الذات والمفاضة عنه، هي عين الوجود العلمي، ومن باب عينية الذات مع العلم وسائر الصفات الإلهية فإن المراد والمعلوم والمحبوب في المرتبة الأولى للحقائق الوجودية للموجود في ذات الحق، وأن تكون الحقائق في مقام العلم كالمراد، عين إرادة الحق، وأن تكون الحقائق الوجودية في مرتبة الإرادة والمراد الإجمالي والجمعي، فإنها في مرتبة الإرادة والمراد التفصيلي للحق تعود إلى الإرادة والعلم والمعلوم والمراد الواحد المطلق صاحب الدرجات المتعددة، أو المظاهر المختلفة. إذن، فإن المراد الحقيقي هو الذات نفسه، والحقائق الخارجية هي مُراد الحق تبعاً لكون الذات إرادة ومراد.

بعبارة أخرى ان الحقائق الوجودية هي في موطن ذات المراد والمحبوب بالذات، وفي مواطن الخلق وتفصيل المُراد ومحبوب الحق بالعرف وبالتبع، وإن الحقائق الوجودية تنبعث في مراتب ومراحل مختلفة من الإرادة والعلم والقدرة والوجود الواحد.

ولهذه المناسبة قال الحكماء المحققون، وفي مقام إيجاد الحقائق الوجودية، إنه لا يمكن للحق تعالى إلا أن يكون غرضاً ومقصوداً غير ذاته، وإن الأشياء الخارجية بسبب كون الذات المراد، فهي مراد الحق. وإن أظهر فاعلٌ فعلَه من

أجل ترتب الفرض وحصول نتيجة، فذلك الغرض متمم فاعلية جبرٍ ما، ويحكي عن نقص الفاعل. وبما أن الفاعل الكل والقادر المطلق لا يمكن تصور أي نقص فيه لذلك ليس فيه غرض ليكون متمم ذاته؛ وهناك فرق ظاهري بين هذا المعنى ونفي الغرض من الخلقة على نحو مطلق والاعتقاد بالإرادة[1].

٤ ـ لقد برّر المؤلف في بعض آثاره، ومن ضمنها كتاب «الأسفار» كلام هذا الحكيم وحمله على معنى لطيف ودقيق، خاصةً وأن هناك الكثير من الرموز في كلام القدماء: «ولا رد على الرمز».

٥ ـ واعلم أنّ ما في كتابات الأشاعرة والمعتزلة في هذا المبحث، وما تمسّكوا في هذا الباب كلمات واهية، وما أقاموا من البراهين وزعموا أنها حجج قوية هي أوهن من بيت العنكبوت.

وفيما يخص مسألة إرادة الحق وكيفية تعلقها بالأشياء، وأيضاً في مسألة الغاية وأن يكون أي فعل اختياري مسبوق الوجود بالغاية والغرض وأي فعل عارٍ من الغرض والغاية يعد جزافاً، وفي الأفعال الجزافية غير العقلانية الغرض موجود بمعنى واحد أيضاً فإن كتب أهل الكلام ممتلئة بالمواضيع المتزلزلة وفاقدة الأهمية، ومن هذه الناحية فإن المعتزلة والأشاعرة في مستوي واحد من حيث إبداء الهفوات والمواضيع المنافية للكتب السماوية وسنّة الرسول، وهذا يشمل بعض المتحدثين ورواة الأحاديث الشيعة؛ وقد جاء في كلام أهل تحقيق: «إن العالي لا يريد السافل ولا يستكمل به»، إن عدم إدراك مغزى هذه الكلمة

---

(١) ليس من الضروري أن تكون غاية وغرض الفعل في وجود علمي متقدمين وفي وجود خارجي مترتبين على الفعل. ويختص هذا المعنى الموجودات التي في دار الحركات وعالم المادة والتكامل، وفي الحقيقة فاعليتها ليست تامة ولا تُحسب فاعلاً من دون انضمام الغرض والداعي. ولكن بما أن الفاعل الكل الواجب الوجود بالذات والذي يعد تام الوجود نفسه، وكل ما له مدخلية في علّته هو عين ذاته، لأن ما من كمال فعلية معقولة في ماورائه، لذلك فهو فاعل وغاية في الوقت نفسه، بل أنه الفاعل الحقيقي والغاية الحقيقة والمراد والمعشوق والمحبوب الواقعي الخاص به، وإن جميع الحقائق في الحركة هي من أجل الوصول إليه.

القدسية الصادرة عن مصدر التأله أصبح منشأ كل هذه الأخطاء. وعلى كل حال، بما أن جماعة المعتزلة تنكرُ العلم التفصيلي للحق في الذات، وهي عاجزة عن تصوّر أن وجود واحد بذاته يملك العلم التفصيلي لكل الأشياء، وإن هذا العلم بالنظام الكل هو إرادة الحق إياها، وإن هذه الحقيقة إياها هي المُراد والمقصود بالذات، ويعتقدون بأن الأفعال الإلهية معلّلة بالأغراض ولكنها زائدة على الذات، يدّعون أنه في بعض الحالات تسمح ذات الحق بأن تكون نائب الصفات، ولأن الصفة لا تصبح عين الموصوف لذلك فهم ينفون الصفات الكمالية للحق ويعدّون الذات نائب الصفات، وإن أفعال الحق معللة بغرض زائد عن الذات، وإن مقصود الحق من إظهار فيض الوجود هو إيصال النفع إلى الأشياء الممكنة، لأن الغرض العائد للذات يسبب التكامل وبالتالي يستلزم النقص في وجود الحق، لذلك فإن الغرض من الإيجاد هو إيصال النفع إلى الغير ويعدّون أفعال العباد معطّلة بالأغراض وهي تسبب استكمال العباد.

وهذا المعنى كما قال المؤلف العلامة المحقق باطل، وإن إيصال الكمال من ناحية الحق إلى العباد بهذا المعنى هو أن إفاضة الفيض من مبدأ الوجود من أجل إيصال النفع فقط، أو من أجل تكامل البشر، هو عبارة عن إرادة الحق الأول بالذات لإيجاد الحقائق الإمكانية، التي تعد عين الفقر وصرف الربط بالحق، ولا تصبح بالذات مراد الحق؛ لأن إيصال النفع والكمال بالنسبة للحق تعالى يجب أن يكون هناك ارتباط للذات مع ذلك الحق المحض. وإيصال النفع هذا الذي يعد علّة انبعاث الإرادة والمشيئة الإلهية، نسبة إلى مبدأ الوجود إما أن يكون موجب الكمال في الحق الأول، لأن الفعل لا يصدر من دون غرض منه، هو سبب النقص، أو أن هذا إيصال الكمال وهو فعل الحق، يتساوى مع الحق الأول من ناحية وجوده وعدمه نسبةً إلى الذات. إن بطلان الحالة الأولى والثانية بديهي جداً، والشق الثالث يستلزم الترجح بلا مرجح. وبناءً على جميع التقديرات فإن حصول صفة الزائد على الذات ملازمة لتركب الحق من الصفة والموصوف. إضافة إلى هذا، فإن هذه الصفة الزائدة على الذات عليها أن تكون بالتأكيد الصفة الكمالية للحق وسبب تمامية الذات حيث يتوقف عليها الإفاضة

والإيجاد، بشرط أن تكون فيها الذات صرف الكمال، وأي شيء له مدخلية في فاعليته أن يكون عين وجوده.

وجماعة الأشاعرة التي تنفي الحُسن العقلي وقُبحه، سحبوا أنفسهم من النتائج المترتبة على هذه المباحث بشكل كامل؛ وشيخ هذه الجماعة والمُدافع عن مسلك الأشاعرة، أي فخر الدين الرازي، وهو ينفي في كتابه «المحّصل» الغرض من فعل الحق بشكلٍ مطلق، إذ يقول: «إن إثبات الغرض والعلّة الغائية في فعل كامل مطلق يستلزم استكمال الذات». وفي معرض إثبات ادعائه كتب تقريراً مفصلاً وادعى أن سبب رفض الحكماء لفرض فعل الحق هو الغرض الزائد عن الذات[1].

ولكن في نقده لكتاب المحصّل يقول العلّامة خواجه نصير الدين الطوسي: «**هذا حكم أخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه...**». وما جاء في كلام بعض الأعلام إن الغرض من الخلقة، يقتضي عرفان الحق أو إيصال الكمال إلى الحقائق أو علم الحق الغائي، إيصال كل شيء إلى كماله المستحق وإن ذلك قد ورد في كلام أهل العرفان والظواهر والنصوص، فكل هذا يعني أن غاية الحق من خلق الإحسان، و«**فخلقتُ الخلق لكي أعرف**» المُراد هو الغرض الثاني والغاية بالتبعية وبالعرض وأن كل هذا يترتب على حب الذات والعشق بمعروفية

---

(١) لم ينبه الإمام فخر الدين الرازي إلى هذا المعنى أنه يلزم استكمال الحق في حالة تكون فيها الغايات والأغراض زائدة على ذات الحق، وبما أن المُراد والمقصود هو الحق الأول وإن جميع الأغراض والغايات تترتب على تلك الحقيقة الكاملة المحضة، وإن الحق الأول في مقام إظهار كماله هو الغاية والمقصود بالذات والمُراد والإرادة بالذات والمحبوب بالذات، فمن باب الملازمة بين الحُب بالذات والحُب بالآثار، فإن الأشياء مقصودة بالتبع وبالغرض. ومعنى ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبيَاء: ٢٣] هو أنه عند صدور الفيض على نحو الإطلاق منه، لكونه الغاية بالذات، تنتهي كل الأغراض إلى تلك الذات وهي غاية الغايات ونهاية النهايات .وقد قرر في مقره: **أن الحق هو المرجع لكل شيء** .وقد ذكر أيضاً أن الصورة التامة ـ وهي الغاية ذاتها ـ هي وجود العلة في أي معلول؛ وإن «**النهايات هي الرجوع إلى البدايات**». وإن الفعل الصادر عن الحق هو فعل وحداني يشمل كل الأشياء وتُلحق الحقائق الخارجية إلى عللها كما في التنزيل ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ [البَقَرَة: ١٥٦].

الأسماء والصفات: وإليه يحمل ما ورد في كلامهم أنّ الغرض من التجلّي الأحدي كمال الجلاء والاستجلاء، أي ظهور الحقّ في مرآة الكامل وشهود نفسه فيه، أو شهود نفسه في كلّ شيء «أنت مرآته وهو مرآة أحوالك».

٦ ـ كما قالوا: «إنّ النفس فينا وفي سائر الحيوانات مضطرّة في أفاعيلها».

٧ ـ واعلم أنّ في كون الإرادة فينا شوقاً مؤكداً عقيب داع ـ دركنا الملائم ـ شكوكاً، أوردت في موضعها، لأننا قد نريد أمراً ونفعله، وليس فينا الشوق المؤكد، بل قد كان فينا إتيان الفعل مقارناً للكراهة ولكن نفعله لمصلحة كلية ـ كحفظ النفس وحفظ العرض وغيرهما، المريض يشرب الدواء ويكره شربه ـ وقد يكون في فعل واحد جهة إكراه وانقباض وجهة رضاء ورغبة.

٨ ـ إن إدراك هذه المسألة القائلة بأن جميع الموجودات هي مراتب العلم وإرادة الحق، وهي أحد مباحث العرفان العالية التي تستند على الوحدة الشخصية للوجود، صعب جداً ومن عادة هذا جليل الشأن أن يشير إلى الدقائق الأسمى التي تتوقف على أهم القواعد ويرفضها؛ وتتركز صعوبة فهم الأسفار غالباً في هكذا تحقيقات. وقد ذكر الشيخ في الأسفار وبعض كتبه الأخرى هذه العبارة، (ويتضح لنا أن هذه العبارة الموجودة في الرسالة خطأ، ومن المحتمل أن يكون الناسخ، وهو من المحققين، قد قام بتغييرها لصعوبتها وحملها على المسلك المشهور):

... وأقول: ها هنا سرّ عظيم من الأسرار الإلهية، نشير إليه إشارة ما؛ وهو أنّه يمكن للعارف البصير أن يحكم بأن وجود هذه الأشياء الخارجية من مراتب علمه وإرادته بمعنى عالميته ومريديته، لا بمعنى معلوميته ومراديته فقط، وهذا ممّا يمكن تحصيله للواقف بالأصول السالف ذكرها[١].

وبناءً على الوحدة الشخصية فإن للحق التعالى بطون وظهور[٢]، وفي مقام

---

(١) يحال إلى الأسفار، والإلهيات بمعنى أخص، ج٦، ص ٣٥٤، طبعة جديدة سنة ١٣٨٦هـ.ش، مبحث الإرادة وكيفية وجوده.

(٢) وإلى ما ذكرنا أشار الشاعر العارف: يتصور البحر أن له موج/ وتتصور القشة أن هذه=

الذات الغيبي يجعل جميع الحقائق متعلقة بنفس تعقل الذات، ويتحقق في مقام الظهور والتجلّي في هياكل الممكنات في أي مرتبةٍ ويتصف «بالمريدية» و«العالمية»، و.... «وهو عال في دنوّه ودان في علوّه...»، و«**صرف الوجود لا يتعدد ولا يتكرر**». وما يتجلى باسم الخلق هو مقام التفصيل وفرقانه هو تلك الحقيقة الواحدة. فقد قال أستاذنا الأقدم أفضل المحققين وقدوة أولياء المقرّبين مولانا النوري رضي الله عنه:

إشارة إلى الرموز الّذي يعبّر عنه بلسانهم بوجود زيد - (إله زيد) - إذ حقيقة الوجود الصرف الّتي هي عين ذاته تعالى إنّما هي الوجود الموجود بذاته وبالحقيقة، وما سواها ليس له في مرتبة ذاته فاقرة الحظ من حقيقة الوجود، وإلا لزم المماثلة الموجبة للتركيب والافتقار والتحديد والاضطرار، فيصير القاهر مقهوراً والواجب ممكناً. وإذا لم يكن لشيء ممّا سواه سبحانه في مرتبة ذاته حظّ من حقيقة الوجود، والموجودية لا يتصوّر إلّا بالوجود، والوجود بما هو وجود لا يتصوّر له ثانٍ ولا يتعدد، كما أومأنا إليه وأظهرنا، فلا يمكن إلّا بالوجود الصرف الذي هو حقيقة الحقّ الحقيقي القيومي، وحده لا شريك له، فهو وجود كل شيء بمعنى أنّه الذي به يتحصّل الأشياء «يا من كل شيء قائم به». وهذا بالحقيقة هو المقصود من قول أهل الله من كون وجود كلّ ممكن زائداً على ذاته خارجاً عنه، لا ما يتخيّله الجمهور من الزيادة في الذهن على الماهية.

٩ - يرجى مراجعة حاشية مؤلف هذه السطور، وبالتأكيد فإن العبارة تعني «مريديتّه...»، وليس «مراديتّه»، وبغير ذلك لم يذكر أي مطلب غير ما فهمه الجمهور.

١٠ - شربنا وأهرقنا على الأرض جرعة.

= الجلبة منها/ العالم ينادي لا إله إلّا الله/ والغافل يتساءل هل هو عدو أم صديق؟ وهيهات من إثبات الاثنين في وجود واحد، لأنه أساس الشرك. ولذلك قال الإمام علي عليه السلام: «بينونته مع خلقه بينونة صفة لا عزلة»، وهذا نصاب تمام التوحيد، وإلى هنا ينتهي القول.

١١ ـ إن كلمة «أو» من أجل التقسيم وليس الشك، أي أن الشخص الجاهل يتصور أن هذا عدو وذلك صديق، في حين أن هذا كله من تجليات المعشوق الكلّي .وذلك لأن حقيقة وجود العالم حقيقة مبسوطة يمتنع عليها العدم، وحقيقة الوجود التي هي الوجوب وظهوره تنادي وتشهد بالتوحيد وهو عين الهوية وبها للعالم الذي هو الماهيات ظهور وهوية بالعرض لا بالحقيقة، لأن شيئية الماهية بذاتها لا موجودة ولا معدومة، بل ولا جزئية ولا كليـة، وسيأتي أنه بذاته المستجمعة مع جميع الأشياء (الحكيم السبزواري).

إن حقيقة الوجود ذاتاً ومن دون واسطة لها نوع من المعية القيومية مع الأشياء التي وُصفت بالـ«قرب الوريدي» وهي عين الإحاطة القيومية للحق، ولفعله الواحد إحاطة سريانية للحقائق، والفعل الواحد الذي وُصف «بالأمر» هو من جهة عين الحق، ومن ناحية أخرى غير الحق وعين الخلق، ومصحح الكثرة وسبب وجود أو ظهور الوسائط الوجودية وإعداد الأرقام من أجل إيصال الفيض إلى جميع الحقائق، ولكنه من خاصية القرب الوريدي والمعية القيومية فهو غالب على كل شيء، لذلك فكل شيء منه ويرجع إليه، و«تتصور القشة أن هذه الجلبة بسببها».

١٢ ـ إن الشعور والعلم بالمعنى البسيط والفطري أمران ثابتان لجميع الحقائق، وإن العلم المركب ثابتٌ لبعض الحقائق البعيدة عن المادّة والجسم المتحركين، ولكن الدليل على هذا المعنى يأتي بهذه الصورة: من دون شك أن صريح وجود حق العلّة هو الحقائق الوجودية، وأي شيء له مدخلية في عليـة وخالقيـة الحق ومبدأيته ليس زائداً على ذات الحق. وإن الصفات الكمالية عين وجود الحق، وإن صريح ذات الحق، بوصفه أن جميع الكمالات عين وجوده، يتجلّى في الأشياء، ومتنزلٌ من الحق، هو ذات الحقائق الوجودية. وبناءً على ذلك فإن الوجود النازل من سماء الإطلاق إلى أراضي التقييد يحتوي على جميع الكمالات المستجنة في غيبة الوجود، ولكن الكمالات النازلة من حقيقة الوجود حتى لو كان الانحطاط من المقام الوجوبي، فهي لازمة الخلقة. وإن الكمالات الوجودية، والتي من ضمنها العلم والإرادة (الحب والعشق)، تتبع أصل الوجود

في الظهور والخفاء والشدّة والضعف، لذلك فإن الحقائق الموجودة في عالم المادة تنتفع من العلم بقدر وجودها .ولذا قال المؤلف العظيم: «**بل هذه الصفات عينه تعالى، وهو بذاته المتّصفة بها مع جميع الأشياء، لأنّها مظاهر ذاته ومجالي صفاته... غاية الأمر أنّ تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهوراً وخفاءً...**».

١٣ ـ أدرج المؤلف الكبير هذه المباحث في الأسفار، وشرح بعض الإشكالات التي ذكرها هنا بصورة «**إن قلت**» بشكل لا سؤال في الأسفار.

١٤ ـ قال في كتابه الكبير: «قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه أن المبدأ الأول هو الذي ابتدأ الأمر وإليه ينساق الوجود، وانكشف أنه هو الغاية القصوى بالمعنيين [كما أنه الفاعل والعلّة الغائية للكل، والفرق بين المعنيين]: أحدهما بوجه الذاتيّة والعرضيّة، والآخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقّق العرفاني لغيره...».

قال وحيد عصره وفريد دهره، المحقق المحشيّ السبزواري في حواشيه على هذا الموضع من الأسفار: أي بينهما فرق اعتباريّ من وجهين: كل منهما مؤسس الاثنينية ومحصّلها، وكأنه فصل مقسّم للغاية بمعنى المنتهى إليه للحركات والأفعال والطلبات؛ لا أنّ ما به الافتراق المذكور من الطواري بين الاثنينية. وكذا الفرق بين الوجهين اعتباريّ من باب سبك اعتباريّ من اعتباريّ.

وخلاصة ما ذكر من زيادة التبصرة إلى التذنيب[1]، أن الغاية الأخيرة لجميع

---

(١) ذكر الملا صدرا ما كتبه في نهاية رسالة الأسفار باسم «زيادة التبصرة» وبعد ذكر ما كتبه المحقق السبزواري والذي قمنا بنقله أنهى موضوعه «بالتذنيب»، واهتم بتحريض الفصول العرفانية للأسفار حيث تحوي على اسمى المباحث والمسائل الفلسفية. ويبدو أن الملا صدرا كان مهتماً بإجابة الأسئلة المطروحة، حيث صنّف بعض الإشكالات بعنوان سؤال وجواب في هذه الرسالة العلمية جداً وكذلك في بعض آثاره، من ضمنها أواخر تعليقاته على حكمة الإشراق وشرحها ـ شرح العلّامة الشيرازي ـ التحقيق في كيفية ظهور النفس، وأنه كيف يمكن أن يتحقق تركيباً طبيعياً بين المجرد والمادي ـ الروح والجسد. وقد قام من بين حكماء الإسلام العظام بتحقيق هذه المسألة بنحوٍ شامل وأبدى رأيه، وأحال حلّ المشكلة إلى أجوبته المفصّلة على أسئلة أحد الأصدقاء.

العالم لها ثلاثة معانٍ: أحدهما العلّة الغائية، وقد علمت اعتبار السبق في علم الفاعل فيها[1]، وأنها علمه السابق الفعلي بوجه الخير في النظام الكلي.

وبما أن إرادة الحق هي علم الحق في نظام أتم، فإن الإرادة وعلم الحق هما مبدآ النظام الكلي، ومحيط واسع ويشملان جميع الأشياء خلافاً للإرادة الإنسانية التي هي مثلاً مبدأ الأفاعيل الجزئية، والنفس الإنسانية مدّبرة النظام الجزئي للجسم. (المراد من الكلي في اصطلاح الكبار هو بمعنى سعي المحيط الواسع وليس الكلّي باصطلاح أهل الميزان).

وثانيها الغاية بمعنى ما ينتهي إليها الفعل ويعتبر فيها النهاية. وهذا قسمان: أحدهما ما ينتهي إليه بالذات، والآخر ما ينتهي إليه بالعرض، وهذان هما المراد بالذاتية والعرضية. وبحسب الوجود العلمي لذاته والتحقّق العرفاني لغيره، يعني وجوده العينيّ النفسيّ لذاته ما ينتهي إليه بالذات هذا الفعلِ الكلّي والإيجاد المطلق؛ ووجوده الرابطي لغيره معروفٌ ما ينتهي إليه بالعرض، وإنّما مغايرة هذين العلمين مادام بقاء ما للعارف، وعند الطمس الصرف والفناء المطلق أو العلم الحضوري من باب علم الفاني بالمفني لا يبقي شيئاً حتى يتحقق وجود رابط، والمعروفية صفة آتية له تعالى كالعلم». انتهى ما حررّه[2] الحكيم المحشيء قدّس سرّه.

لذلك فإن «أحببت» ملازماً مع شهود الذات الملازمة بالأسماء والصفات الملازمة بالأعيان والمفاهيم والماهيات، مع هذا الشرط أن الأسماء هي مشهود الحق بعين الشهود ذات شهودٍ مفصلٍ، وأن الأعيان اللازمة للأسماء هي مشهود

---

(١) بالتأكيد يجب أن تكون العلّة الغائية تقرراً وتحققاً على نحوٍ ما قبل الوجود الخارجي للفعل، مع أن هذا السبق لا زماني (غير زماني) وعين وجود الفاعل حسب التحقيق الخارجي. وفي بعض الحالات أيضاً هو متمم فاعلية الفاعل، ومقدّمة على الفعل، ومن أجل إتمام فاعلية الفاعل حسب الزمان. ولذلك فإن الفاعل الزماني ليس فاعلاً حقيقياً، وفي الفعل أيضاً دائرة اختياراته ضعيفة ويتحقق في أفعاله نوع من الاضطرار حسب الواقع؛ وإن الفاعل هو بكامل معنى كلمة الحق الأول بنحو الإطلاق والمختار.

(٢) انظر كتاب الأسفار، ج ٢، ص ٤٩٢.

الحق شهوداً مجملاً، ومن هذا الشهود والتجلّي والتحرك فإن الأسماء تطالب بالأعيان من أجل إظهار كمالها، والأعيان تطالب بظهور الأسماء وتجلّي الصفات في كسوتها من أجل الخروج من الظلمة الإمكانية، والتنوّر بالنور الواجب. واتجاه الأسماء إلى الأعيان هو اتجاه فاعلي وطلب الأعيان هو تجلّي الأسماء على قبول ملازم مع نوع من الانفعال والتأثر الذاتي غير مجعول عارياً من الحركة والقوة والاستعداد اللازم للجسمانيات والحقائق الموجودة في دار الحركات والمتحركات، وأن ظهور الأعيان اللازمة للأسماء والصفات هو ناتج عن الفيض الأقدس، وهذا الفيض هو عين المفيض والمفاض والمستفاض، وملازم لتجلّي الأسماء في الأعيان الثابتة وأن الحقائق الإمكانية بالتجلّي الواحد التفصيلي هي ناتجة عن الفيض المقدّس والوجود المنبسط.

وأن كلمة «فخلقت» القدّسية تبين هذه الحقيقة:

إن وقع ظلّ المعشوق على العاشق ماذا سيحل فكنّا نحتاجه وهو يشتاق لنا إن كلمة «لكي أعرف» المقدّسة تحكي عن النهاية والغاية الوجودية للأشياء ومظاهر الأسماء وصفات الحق حيث إن كل وجود هو طالب وعاشق الحق بقدر سعة وجوده، وكذلك يحصل بقدر حد وجوده معرفة الحق من أجله في القوس الصعودي، وأن حجم المعرفة ومقدارها يتبعان الصبر الوجودي للعارف وليس السعة الكمالية والوجودية المعروفتين للحق:

«إدراك المفاض عليه للمفيض بقدر الإفاضة، لا بمرتبة المفيض»

بعبارةٍ أخرى: أن الكثرات أعم من الأسماء والصفات والأعيان والماهيات موجودة بوجود واحد جمعي أحدي عارٍ من شوائب جميع التراكيب في مقام ذات غيبي إلهي أحدي، وفي هذا المقام ما من وجود متحقق للكثرة والسوائية والدوئية حتى لو كانت نسبية.

إن كان الله اسم ذات فإن لفظة «الصمد» إشارة إلى هذا المقام والذات والمرتبة حيث جميع هذه التعابير من أجل صرف التفهيم ومقتضى **«كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ»** من موطن الوحدة الصرفة أصبح متنزلاً بالكثرة النسبية، وظهرت

الأسماء والصفات من هذه الحركة الغيبية؛ ومنشأ هذه الحركة الغيبية هو العشق بالذات والأسماء والصفات والحب بالمعروفية وظهور الأسماء والصفات حيث أصبحت غاية المحبة والحب سبب التجلّي، حيث إن الرقيقة العشقية الإلهية أمست سبب ظهوره من مقام الإجمال إلى مرتبة التفصيل النسبي، فظهرت الأسماء والصفات. وبما أن الأعيان الثابتة هي الصورة والظهور للأسماء الإلهية لذلك ظهرت الأعيان الثابتة بظهورٍ تفصيلي ـ بتبع الأسماء والصفات ـ من الرقيقة العشقية، وبما أن العشق بالذات والحب بالأسماء والصفات الكمالية ليسا منفكين عن الحب والعشق بلوازم الأسماء والصفات ومن ناحية أخرى، إن الطلب من الأسماء هو فعلي والطلب من الأعيان ذاتي، وأن الوجود وكمالات الوجود بالذات مطلوبة للأعيان فقد تحققت من تجلّي الفيض المقدس المفاهيم والأعيان والماهيات بوجود وظهور تفصيلة في العين. لذلك فإن كمال الجلاء هو عبارة عن تجلّي الحق بصور الأسماء، وكمال الاستجلاء هو تجلّي وظهور الحق في مرآة جميع الأشياء. لذلك فإن الخلق هم حجاب الحق، والحق باطن الخلق: «**باطن الخلق ظاهر الحق وهو الظاهر والباطن، وإليه تُرجع الأمور**». عند أهل الحجاب الخلق ظاهر والحق باطن وعند أهل الشهود الخلق باطن والحق ظاهر.

١٥ ـ قوله: «كنتُ كنزاً مخفياً...»، وهو أنبأنا بوجود الغاية الثانية للعلم ....

ذكر في العلم الأعلى أن الغاية الوجودية لأي معلول بعينه ستكون علّة مفيضة، وهذا هو نفس المعنى الذي قاله العرفاء العظام: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1].

وبما أن المعرفة العينية هي غاية وجود الخلق، لذلك يجب أن يكون عرفان الحق ممكن التحقق على وجهٍ ما، كما أنه على بعض الموجودات بحسب نهايات وجودها الفانية أن تصبح في مرتبة الواحدية وتتحد مع مقام التعين

---

(١) سورة الحديد، آية ٣.

الأول. وبما أن العقول الطولية وعن طريق العقل الأول بالنفس، تجعل الوجود العيني للحق شهوداً، وأن العقل الأول باعتبار الحد الوجودي متنزلاً من مقام الأحدية والواحدية لذلك فعلى بعض الأفراد، باعتبار النهاية الوجودية والقوس الصعودي، أن يصلُ إلى مقام الفناء في الله ومرتبة «لي» مع الله:

مـع أن لـلـمـلاك قـربـاً مـن الـبـلاط إلا أنها لن تكون في مقام (لي مع الله)(١)

إن غاية الوجود الإمكانية هي أن الفاعل هو الله، وإذا لم ينته السير الصعودي للحقائق الإمكانية إلى الحق الأول، مع أن فاعلها هو الحق، فيلزم أن تكون هناك صورتان تمامية وكمالية من أجل شيء (كما حققناه في محله).

وأما كيفية تجلّي وظهور الحق على النحو المأنوس مع الأذهان والأفكار، فهي أن يكون «كنتُ» إشارة إلى ذات الأحد حصراً، حيث إن جميع الصفات والأسماء والأحكام والآثار مندمجة فيه على نحو فناء الكثرة في الوحدة أو وجود الوحدة نسبةً إلى الكثرة والاحتواء على كثرات بوجود صرف وغير محدود وغير قابل للإشارة والحكاية، حيث وصفوه بالغيب الذاتي والكنز المخفي والأحدية الذاتية وعنقاء مُغرب. وإن إطلاق لفظيّ «موجود» و«وجود» على هذه المرتبة هو من أجل باب التفهيم، وليس لفظ المسمى والمحكي عنه.

وإن «أحببتُ» إشارة إلى التجلّي الأرفع الأعلى والمقدّس من شوائب التركيب ومرتبة ظهور مفاهيم أسمائية وصفاتية تدّلُ على ذات الواحد الأحد المُتصّف بجميع الأسماء والصفات والعناوين وتحكي عن كمالات الذات

---

(١) لا تتحقق نهاية سير الوجود الإمكاني في معراج التركيب والقوس الصعودي ببداية الوجود الإمكاني، فإن مرتبة بداية الوجود الإمكاني في قوس النزول هي تعين الوجود المطلق بوجود الفعل الأول؛ وفي نهايات الوجود تصعد حقيقة الإنسان الكامل من هذه المرتبة إلى مقامات ومراتب أعلى. وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩﴾ [النّجم: ٨-٩]. لذلك ففي مقام فناء الإنسان في الحق، ورجوع النهاية إلى البداية تذوب أحكام الوجود الإمكانية من قبيل المرآتية والبُرهانية والظلّية في وجود ذي ظل وصاحب الآية، وفي هذا المقام لا يتمايز العابد عن المعبود.

ونُنافي الذات من جهة، ومن جهة أخرى عين الذات تماماً. وتدّل كلمة «أحببتُ» هذه إلى نوع من التنزل والتحرك الغيبي الملازم لظهور الذات من أجل الذات، شهود الذات في كسوة الأسماء والصفات؛ كثرة عارية من شوائب التركيب العيني والخارجي، وهذا التحرك الغيبي منزّه من القوّة والاستعداد الملازم باسم الصمدية الجامعية نسبةً إلى جميع الكلمات والأسماء الحُسنى والصفات العُليا الملازمة بشهود هذه الكمالات ولوازم الأسماء والصفات من الأعيان والمفاهيم وجميع الكثرات المنضوية في وجود واحد ومشهور من أجل الذات «كالشجرة في النواة»، ومن هذا التجلّي الأرفع الأعلى والتنزّل المقدّس والعاري من الشوائب الإمكانية والنقائص الحدّية «**جاءت الكثرة ما شئت وكم شئت**».

١٦ ـ لعلّك تقول: «إنّ للنفس في مقام خياله اقتداراً على التصوير كما حقّقه في المعاد، فالملائم والمنافر ما هو موجود لها وهو المدرك بالذات لا بالغرض ...».

أقول: ويعلم أنّ مألوفات هذه الطوائف المحسوسات الطبيعية فلا يتسلّى بخيالاتها كمن يفوت ماله ويتوّفى ولده في الدنيا فلا يتسلّى بخيالها ـ المال والولد ـ بل يتحزّن أكثر، وأيضاً «**عقد قلبهم على فواتهما وذلك الإيقان لا يفارقه...**».

ما يجب اعتباره ذي أهمية قصوى في هذه المسألة هو الصور الأخروية الناتجة عن تجسّم الأعمال ـ وهذا الشرط ضروري هنا ـ وفقاً للصور الحاصلة والنفوس، لا تتقرر في الروح، بل لها أثر غريب للإنسان عند إنشاء صور الأشياء الخارجية من أجل تنفيذ الأعمال والأفعال ـ سواء كانت الأفعال حسنة أو سيئة ـ الإرادة والنية وغرض منشأ الأفعال في كيفية ظهور الصور في برزخ النفس الإنساني، وتنشأ الصور الحاصلة من الأعمال في الآخرة والبرزخ بصورٍ مناسبة لها، كما تتقرر روح العمل في باطن وصقع النفس. وبما أن يوم القيامة والآخرة هو يوم الحصول على ثمرة الأفعال والأعمال، ولا تظهر صورة اليتيم

وأكل ماله في الآخرة مطابقة لصورة الشخص المعنوي على حقوق الناس والحدود الإلهية التي أوجدها لنفسه، بل تنقلب إلى جحيم أليم - نعوذ بالله من تبعات أعمالنا - حيث يجب أن يكون مأكول الظالم في الآخرة، وعذاب الآخرة أليم بسبب أنه لا يدخل عن طريق الجهات الخارجية على الأجسام الأخروية وعن طريق الأجسام على نفوسها وأرواحها، بل يشتعل من صميم الروح ويسري إلى الظاهر. وحركات أهل النار الفراق وغير مستقيمة؛ لذلك لو كان منشأ هذا العذاب مستحكماً في روح الإنسان فإنه لا يزول وأن المعذّب في الآخرة أمرٌ داخلي وليس خارجياً.

إن تجسّم الصور الحاصلة من الأعمال بصور مناسبة مع روح النيات ونشأة الآخرة من الضروريات ومن اللوازم التي لا تتجزأ للنفوس، لذلك ورد في الأخبار أن: يُبعث الناس على نياتهم: **وخاصية تبدل النشآت كتبدّل سنين القحط سبع بقرات عجاف في الرؤيا...**

١٧ ـ قول السائل: إنّ المحققين قد اتفقوا على أنّ الجوهر ذاتيّ...

أقول: يختلف كلام أهل التحقيق حول هذه المسألة ويحتاج إلى دقة وتمحيص. ويقول المحقق اللاهيجي[١] في هوامشه المختصرة على تجريد العلامة الطوسي:

والمقصود [أي مقصود مؤلف تجريد خواجه] أن الجوهر والعرض ليسا بجنسين لما تحتهما، وإنّما عبّر [العلّامة الطوسي] من نفي الجنسية بكونهما من الأمور الاعتبارية لاستلزامه له، فإنّ جنس الشيء من أجزاء الحقيقة فلا يكون أمراً اعتبارياً. وكونهما أمرين اعتباريين بعد إبطال جنسيتهما ظاهر، إذ ليس في الخارج أمر زائد على حقيقة أفرادهما بالضرورة يكون هو الجوهرية أو العرضية، بل لو أمكن كونهما من الأمور الخارجية، لوجب كونهما من الذاتيات، ولذلك

---

(١) كتب الملا عبد الرزاق شرحاً مبسوطاً عن التجريد وأطلق عليه «الشوارق». وقد كتب هذا الشرح من أجل كافة مباحث الأمور العامة والجواهر والأعراض وقسم من الشرعيات حتى أواخر مبحث علم الباري، ولما أعتبره مفصلاً قال: «فصرفت عنان العزيمة ثانياً إلى الإيجاز في مقاصدها مع إحراز فوائدها...».

لم يرد لدعوى كونهما من الأمور الخارجية[1] الاعتبارية شيء على أدلة نفي جنسيتهما.

يقول المحقق اللاهيجي بعد تحريره التعليق المذكور في شرح كلام خواجه نصير الدين الطوسي الذي قال:

المتكلّمون ذهبوا على نفي جنستيهما، والحكماء قالوا بجنسية الجوهر؛ والظاهر أنّ النزاع لفظي[2]. فإن المعنى الذي ذهب المثبتون إلى جنسيته، ليس هو الذّي نفاه النافون.

قال بعض الأعاظم: إنّ للجوهر معنيين: أحدهما الموجود بالفعل في الموضوع، وأنّ هذا ليس حدّاً لمقولة الجوهر، بل هو من العرضيات اللّاحقة.

وثانيهما المّاهية التي هي في ذاتها بحيث حقّها أن تكون قائمة لا في موضوع، وهذا حدّ الجنس الأقصى لأجناس الجواهر، إذ له بالنسبة إليها خواصّ الذاتي بالنسبة إلى ماهو ذاتي له هذا، وأنت تعلم أن أدلة النفاة لا تنهض على إبطال هذا[3].

يقول صاحب الشوارق في شرح كلام الخواجة القائل بأن: «**كما أن العرض ليس بجنسٍ...**»:

هذا كالمتفق عليه كما صرّح به بعضهم، إلّا أنّ بعضاً من الأعاظم صرّح بجنسية العرض أيضاً لما تحته، وحكم بأن للمقولات الجائزات[4] جنسين أقصيين: أحدهما الجوهر، والآخر العرض، وأثبتها في كتبه بما يطول ذكرها.

---

(١) يبدو أن كلمة «الخارجية» أضيفت من قبل الناسخ، لأن الأمر الخارجي يختلف عن الأمور الاعتبارية، والعبارة الصحيحة هي «الدعوى كونهما من الأمور الاعتبارية شيئاً على...»، والله أعلم بالصواب.

(٢) إن النزاع ليس لفظياً أبداً، فجوهر جنس الأجناس والعرض لا يمكن أن يكونا جنساً عالياً (كما سنحققه في هذا الحواشي بعون الله تعالى ومشيئته).

(٣) القائلون بنفي جنسية الجوهر ينكرون هذا المعنى بشكل مطلق، وقد شاهدوا هذا التقرير في كلام أعلام الفن؛ وهذا يعد من الإشكالات التي تؤخذ عليهم كونهم تجاهلوا هذا التفصيل.

(٤) الشوارق: الجائزان.

وحاصلها أنّ العرض يطلق على معنيين: الموجود في الموضوع، وليس له صلاح أن يكون حدّاً لمقولة العرض؛ والطبيعية الناعتة التي حقّها بحسب شخصيتها وبحسب نفس طبيعتها جميعاً أن تكون قائمة في الموضوع، وهذا هو الجنس الأقصى لمقولة العرض بعين[1] ما يدّل على جنسية الجوهر بالمعنى الثاني لما تحته، فلا فرق في ذلك بينهما»[2].

إن مراد الحكيم المحقق اللاهيجي من بعض الأعاظم هو السيد مير محمد باقر داماد ثالث المعلمين وأُستاذ أستاذه والذي ألّف بعض آثاره في عصر المير داماد، وفي مقام نقل المطالب يصفه بـ«بعض الأعاظم دام ظلّه»، مثلما ألّف الحكيم العارف والفقيه العلّامة الشيخ الفيض الكثير من آثاره في فترة حياة المير داماد، وكان الملا صدرا في عصر أستاذه مهتماً بالمجال الفلسفي، ويفضّله أهل التحقيق وأصحاب البصيرة على أستاذه؛ كما أنه كتب آثاره المهمّة في عصر المير داماد وفي عصر الفيض أطلقوا عليه لقب «صدر المتألهين».

لقد صرّح المير داماد في القبسات وبعض آثاره أن العرض يعد من جنس إقصاء المقولات العرضية؛ ولكن السرّ في أن الجوهر هو جنس الأجناس ولا ينطبق هذا الحكم على العرض، هو أن الملا صدرا قام بشرحه بشكل مختصر في تعليقات حكمة الإشراق وشرحه[3].

---

(١) الشوارق: لغير.

(٢) قارنوه بالشوارق، ج ١، ص ٣٦٤.

(٣) بعد مراجعة تعليقات هذا الموضوع أدركتُ أن المعنى الجوهري ـ باعتباره متداخلاً في الهيولى الأولى والصور الحّالة في الهيولى والأجناس والفصول المتحدّة مع الأجناس حتى الفصل الإنساني وهو فصل الفصول ومأخوذ في هويات النفوس والعقول على نحو الإبهام والترديد وعدم التحّصل، وكذلك محفوظ في قوس نزول هذا المعنى بنحوٍ مبهم في العقول الطولية وعوالم البرزخ حتى قوة الوجود وهي مادة مبهمة ـ هو محقق المعنى الجنسي. ولكنه لا ينطبق بالذات الموجود في الأجناس العرضية، فعلى سبيل المثال ما من جهة اشتراك بين المعنى الكمّي والكيفي، وإن المعنى الجامع بين هذين ليس أمراً جوهرياً وذاتياً، وبما أن مفهوم العرض يصدق على أكثر من مقولتين متباينتين بالذات، فهو مثل الوجود وهو خارج=

ولأن هذه المسألة هي أحد المباحث الدقيقة الحكمية، فلا بأس بذكر بعض الأقوال، ثمّ بيان ما هو الحقّ والصواب، تأييداً لما حققه المؤلف «رضي الله عنه».

يقول المير داماد في القبسات:

لا تنسينّ ما قد تحقّقته في أضعاف ما تلي عليك في سائر الكتب: أن سنخ جوهر الماهية وجوهرياتها واجبة الانحفاظ في جميع أنحاء الوجود وأوعية التحقق، أليست الوجودات بأسرها من عوارض الماهية والعوارض لا تبدّل جوهر الحقيقة ولا تغير سنخ الماهية؟

وبعد بيانه هذا المعنى أن الذاتيات محفوظة في جميع أنحاء الوجودات ولا تقبل التغيير والتبدّل وأن معقول ومفهوم[1] الجوهر هما الجوهر وأن الهويات وأشخاص الجواهر وأفرادها هم الجوهر أيضاً، وأن هذا المعنى في العرض أي معقول العرض ومفهومه، ومصداق وفرد العرض محفوظان من دون أي فرق، وأن ملاك الجوهرية والعرضية هو انحفاظ المعنى الجوهري والعرضي، يقول المير داماد في سنخ ماهية المحفوظة غير المتبدّلة:

إن مقولة الجوهر لأنواع الجواهر وأجناسها هي الماهية المنعوتية التي حقها في الأعيان ـ أي في حد نفس ماهياتها المرسلة بحسب نفسها من حيث هي هي مع عزل اللحظ عن خصوصيات الوجودات ـ أن تكون قائمة الذات لا في الموضوع.

ومقولة العرض لأنواع الأعراض وأجناسها هي الطبيعة الناعتية الّتي حقّها

= عن المقولات، وإن ملاك خروج شيء ـ سواءٌ كان مفهوم المصداق ـ من المقولات الماهوية، صدق أو تحقق ذلك الشيء في أكثر من مقولة، مثل الشيء والوجود والإمكان والوجوب، ومن ضمنها مفهوم العرض.

(١) وهنا أيضاً الموضوع ليس بهذه البساطة، وإن انحفاظ المعنى والمفهوم في سنخ المفهوم والمعقول للجوهر ليسا بسبب كون مفهوم الجوهر يصبح جوهراً بحسب الوجود العقلي.

بحسب نفس ماهيتها المرسلة من حيث هي هي وبحسب خصوصية الشخصية جميعاً أن تكون قائمة الذات في موضوع.

فالعرض ما في حدّ نفسه بحيث يكون حقّه بحسب ماهيته وبحسب خصوصية شخصيته جميعاً أن تقرّره ووجوده في نفسه عين تقرّره ووجوده في الموضوع. والجوهر ما في حدّ ذاته بحيث يكون حقّه بحسب نفس ماهية ـ لا بحسب خصوص نحو وجوده وتشخصّه ـ أن يكون تقرّره ووجوده لا في موضوع.

والمحلّ إنّما يكون موضوعاً للحالّ فيه إذا كان لشخصيته ولماهيته جميعاً: فإذاً للمقولات الجائزات جنسان أقصيان، وكل حقيقة متأصّلة من الماهيات الممكنة تحت أحد ذينك الجنسين الأقصيين لا محالة، فليتثبت!

وهناك جدل كثير في كلام هذا المحقق الكبير: أولهم أن عناوين المعاني الجوهرية والعرضية التي تحصل في نشأة الذهن هي جوهر أو العرض حسب المعنى والمفهوم، ولكنها ليست مصداق الجوهر والعرض، كما حقّقه المحقق العظيم وتلميذه الأعظم مؤلف هذه الرسالة: «**ولا يلزم أن يكون مفهوم الجوهر فرداً لنفسه ولا أيضاً معنى الحيوان فرداً لنفسه**»، لأن الشيء يعد فرد الجوهر أو العرض عندما يترتب عليه آثار مترتبة من مقولة الجوهر أو العرض فضلاً عن أخذ مفهوم الجوهر أو الحكم في ماهية ذلك الشيء بحسب الوجود الخارجي للشيء المعقول: «**ولا منافاة بين كون الشيء مفهوم الجوهر وفرداً للعرض**».

ولكن حول تقرير هذا المطلب أنه بأي اعتبار مفهوم الجوهر ومفهوم عرض جنس الأقصى هما من أجل المقولات الجوهرية والعرضية يقول المير داماد في القبسّات[1]:

فالقول الفصل: إنّ الجوهر يطلق على معنيين: الموجود لا في موضوع، ولا يستراب في أنّ هذا المعنى ليس حدّاً لمقولة الجوهر، بل هو من العرضيات اللّاحقة؛ والماهية المتأصّلة التي هي في حد جوهرها بحيث حقّها أن تكون

---

(١) القبسات، صفحة ٢٧ حتى ٣٠.

بحسب نفس طبيعتها المرسلة قائمة الذات لا في الموضوع، وهذا المفهوم حدّ الجنس الأقصى لأجناس الجواهر؛ لما أنَّ لطباع هذا المفهوم بالنسبة إليها بحسب نفس الماهية خواص الذاتي بالنسبة إلى ذي الذاتي، ولأنّه لو لم يكن من الذاتيات بل كان من لوازم الماهية، كان لا محالة مبدأ بالذات في نفس جوهر الماهية. فذلك المبدأ هو الذي جنسناه لمقولة الجوهر وسميناه الجنس الأقصى، ولأنه طبيعة مشتركة بين الجواهر كلّها...[1].

يقدّم المير داماد على شكلٍ ماهر تقريراً حول كيفية لحاظ جعل جوهر الجنس نسبةً إلى الأنواع الجوهرية، وثم من أجل إثبات كون العرض من جنس الأقصى يقول على النحو التالي:

والطبيعة الناعتية التي في حدّ ذاتها بحيث حقّها بحسب شخصيتها وبحسب نفس طبيعتها المرسلة جميعاً أن تكون قائمة الذات في موضوع، فهذا الطباع المشترك بين جميع الأعراض هو الجنس الأقصى لمقولة العرض بحكم البراهين اليقينية من هذه السبل الثلاثة[2]، كما في الجواهر من غير فرق أصلاً.

لن تصبح أي طبيعة مشتركة الجنس الأقصى والأعلى، لأن في عرض تصوير هذا المعنى ثمة مشكلة، بل إن الأمر يستلزم بعض المحذورات، وإن جهة الاشتراك الذاتية بين الأمرين وبين المقولتين المتباينتين هي أمر محال تماماً، وإلا لكان من الممكن تصوير جهة مشتركة بين مقولتي الجوهر والعرض أيضاً؛ ومن حيث التباين لا يوجد فرق بين مقولتي الكم والكيف وبينهما مع الجوهر. ومع أنه يمكن القول بأن العرض من شؤون الجوهر ومنبعثٌ من ذاته، وأن هذه الملازمة والسنخية لا توجد إطلاقاً بين مقولتي الإضافة والكم، ولكن جوهر أمرٍ قد انتشر وجرى في جميع أنواع الجواهر من العقل الأول حتى الهيولى الأولى ومن المادّة الأولى حتى العقل الأول، وأن المراتب والدرجات محفوظة. ولهذا

---

(١) لقد شرح المحقق اللاهيجي ما نقلناه بشكل ملخص.

(٢) لانه أثبت هذا المعنى بثلاثة تعاليل، بقوله: «ولأنه لو لم يكن من الذاتيات ... ولأنه طبيعة مشتركة بين الجواهر»، وقوله: «لمّا أنّ الطباع...».

السبب يقول صدر الحكماء في تعليقاته على حكمة الإشراق لمؤلفها السهروردي:

ولقائل أن يقول: ما بال الحكماء لم يفسّروا العرض أيضاً على قياس ما فسّروا به الجوهر حتى يكون جنساً للأعراض؟ وذلك بأن يقال: إنّ العرض ماهية شأنها في الوجود، أن يكون في موضوع. ولعّل سبب ذلك أنّ الاختلاف في أنحاء الوجودات يوجب الاختلاف في الماهية، ثمّ الأعراض مختلفة في نحو الوجود الذاتي، فإن الكيفيات على اختلافها بحسب الأجناس والأنواع لها نحو خاصّ من الوجود لذاتها، والكميات أيضاً على اختلافها لها نحو آخر من الوجود بالذات، وكذا الأعراض النسبية على اختلاف معانيها لها نحو آخر من الوجود أضعف من الكلّ، حتى زعم بعضهم أنّ وجوداتها ليس إلّا في العقل، فليس للأعراض كلّها ماهية مشتركة بين الجميع يتصوّرها العقل مجرّدة من الخصوصيات كما في الجوهر...[1].

لم يهتم المير داماد بكيفية الوجودات وسرّ وعلّة انتزاع الجهات المشتركة من الحقائق بواسطة إنكار أصالة الوجود بصورة كاملة، لأن ترتّب الأجناس والفصول والأنواع المختلفة من الحقيقة التشكيكية العرضية مثل الجوهر تابعة لكيفية الوجودات، وأن المفاهيم والماهيات من الأمور الاعتبارية وهي حسب المفهوم معروض الوجود، وحسب المصداق عارض الوجود، عروض غير أقسام[2] العوارض المشهورة عند الأعلام.

---

(١) تعليقات على حكمة الأشراق، ص ٢٠١ حتى ٢٠٣.

(٢) جميع الأنواع الجوهرية المتفرّقة في نظام الكون في وجود الإنسان موجودة بوجود جمع إلهي، وتقع في زمرة وجود واحد، وإن هذه الأنواع المتفرقة أيضاً حسب باطن الوجود، وباطن باطن الوجود إلى سبعة وسبعين باطناً، وباعتبار لحاظ تقدم الأنواع المثالية والعقلية على الأنواع المادية لأي حقيقة جوهرية مثل المعدن والنبات والحيوان والإنسان لها وجود جوهري وممتد حيث مرتبتها الأدنى هي الهيولى الأولى ـ الجوهر الذاتي ـ ومرتبتها الأعلى هي العقل المجرّد التام الوجود الذي بناءً على الفطرة جوهر عارٍ من المادة ومبرأ من المقدار والشكل، وفي النهاية أن باطن باطنه هو العقل الأول، كما أن العقل هو صورة الاسم الإلهي، وإن المعنى الجوهري سار في هذه المراتب بمعنى الجنس. ولكن هناك=

١٨ ـ ولكن حديث «تركب الهيولي من المادّة والصورة والقوّة والفعلية»، بما أن الهيولى تعد جوهراً فهي موجودة بالفعل، وباعتبار الجهة هي قوة مستعدة لقبول الفعليات، لذلك عليها أن تكون مركبّة من الجهة بالفعل ومن جهة القوة: ثم ينقل الكلام إلى المادة وهكذا فيلزم التسلسل. كما أن هذا المعنى لا يطابق بساطة الهيولى(١).

يجب أن نعلم أنّ الفعلية في الهيولى هي فعلية في القوة والاستعداد، كما أن جوهرية الهيولى جوهرية تعدادية؛ أي أنّ الهيولى جوهر مستعد، وأن الاستعداد وقوّة النحو يشكلان وجوده، وإن كانت هناك فعلية للهيولى فهي لن تلتجئ إلى الصورة في التحقق، وأن الفعلية لها تقدّم مطلق على القوة. لذلك فإن أهل التحصيل يعدّون تركيب الهيولى والصورة تركيباً اتحادياً وليس انضمامياً، وأن الهيولى تحتاج إلى فعلية في قبول الصورة وإظهار الاستعداد وسائر الأحكام المترتبة على نفس الهيولى. وإن سألت الحق، هناك وجود في الخارج له جهات مختلفة، جهة الاستعداد والقوّة والمادّية، وجهة الفعلية. وبناءً على مسلك الحكماء المشائيين لا تتحقق جهتان متمايزتان في الهيولى حيث تكون إحداهما بالقوة والأخرى بالفعل، وهذا الأمر يشبه البسائط تماماً حيث إن الجنس والفصل فيهما أمرٌ عقلي.

١٩ ـ إن قصد الشيخ الأعظم هو أن المتضايفين لا يخشون مطلقاً امتناع اجتماع الأطراف، من ضمنها المحركية والمتحركية، حيث نقول من باب إقامة البرهان على امتناع الاجتماع من أجل القوة والفعل في شيء من

= تباين ذاتي في الأعراض، وما من ترتب فيها، والبينونة العزلية للأعراض تمنع وقوعها تحت جنس أقصى باسم العرض.

والعجب من المحقق الداماد، مع براعته في الحكمة النظرية وتضلّعه في المشكلات الحكمية، وسعة باعه في المعقولات وإحاطته بالمسائل العقلية وعلوّ مقامه في العلم، كيف غفل عن هذه الحقيقة.

(١) في حواشي شرح الهداية: «لا ضرورة ملجئة إلى النقل، فإن الخلف ثابت بدونه، لأنه لا مادّة للمادّة. ولذلك قالوا: إن الهيولى أمر مجرّد.»

أجل واحد: لا يتصف شيء واحد بهذين العنوانيين، وإن أطراف بعض أقسام التقابل ممكنة الاجتماع، بل هي بناءً على وجود خارجي مجتمعة في شيء واحد، مثل العاقلية والمعقولية في العلم المجرّد التام بذاته، بل إن أي معقول بالذات له اتحاد مع العاقل بناءً على وجود خارجي؛ وقد صرّح به المؤلف المجيب الأعظم في كتبه مراراً.

٢٠ ـ بناءً على وقوع العلية والمعلولية في سنخ الوجود، وبناءً على اعتبارية الماهيات فإن الإمكان في المعلول وملاك احتياجه للعلّة هما عبارة عن حضور وجود المعلول عين الربط بعلّته، وهذا الحكم يصدق في جميع الوجودات المعلولية؛ ومع أن الوجود المنبسط هو وجه الحق من جهة، وعين الحق من جهة أخرى ـ مع أنه جهة عين الخلق، وأن سريانه في الحقائق والأعيان منشأ ظهور الحقائق، وملاك معبية سريانية الحق نسبةً إلى الأشياء، من الجهة التي متنزّلة من وجود صرف عارٍ من جميع القيود، حتى قيد الإطلاق ـ فهو يتشكل من جهة الوجود وكذلك جهة فقدان التنزّل اللازم، ويتشكل من تركيب مزجي، مع الظلمة الوجودية لازمة النفاد، وعدم الوجود في مقام وجود صرف مطلق بلا تعين.

٢١ ـ ما قاله المؤلف العلّامة وعدّة شبه السر، ثم شرحه في كتب أهل الفن:

قال المحقق الداماد في القبسات:

وميض؛ فإن أعضل بك الشك واعتاص عليك الأمر في أنّ الفصل يحمل على النوع حملاً بالذات، وقد انصرح بما قد اقترّ في مقرّة أن فصول الأنواع على الإطلاق مفهومات المشتقات وليست بداخلة في شيء من المقولات تحت الجنسين الأقصيين ـ الجوهر والعرض ـ دخولاً بالذات بتّة، فإذن يلزم أن تكون الأنواع العرضية عن مقولة العرض؛ فاستمع لما نتلو عليك وهو: إنّ الفصل المنطقي مطلقاً هو المشتق[1] كالناطق والحسّاس وقابل الأبعاد

---

(١) ما اشتهر بين المتأخرين بأن المشتقات لا تركيب لها حسب المفهوم وأنها بسيطة، لا أساس له. إنّ استدلال السيد شريف والآخرين على فرض كمالها، إن قام بنفي التركيب من=

والمنفصل والمتصل، وكذلك العرضيات هي المشتقات كالكاتب والضاحك، ومفهوم المشتق ذات ما مبهمة ينتسب إليها مبدأ الاشتقاق على أن تعتبر الإضافة إلى ذلك على شاكلة التقييد، لا على سبيل القيد. فمفهوم الناطق مثلاً ـ وهو فصل الإنسان ـ ذات ما مبهمة حقها النطق[1]، أي إدراك الكليات على أن تعتبر الإضافة إلى النطق على أنها تقييد لا قيد. والفصل لأي جنس كان هو أيية النوع من الجنس، وليس هو إلّا حيثية من حيثيات النوع المحصّل واعتباراً مَا من الاعتبارات المضمنّة في طبيعة الجنس؛ إذ هو في حدّ طبيعته ذو وحدة مبهمة بالقياس إلى الفصول والأنواع الّتي هو في الوجود عينها.

فالفصل إنّما يحمل على النوع حملاً بالذات لا من سبيل المائية بل من سبيل الأيّية. فإذاً الفصل ليس ماهية متأصلة متحصلّة، وإنما هو اعتبار في جوهر الماهية المتأصلة، فإنّ الماهية وتأصّلها اعتبار جوهر الحقيقة بحسب المافية لا بحسب الأيية، والشيء إنّما يدخل في المقولة بما هو ماهية لا بما هو أيية

= مفهوم المشتق، فإنه لا يثبت البساطة. كما أن الكلام في التركيب أو البساطة هو مشتق حسب المفهوم العُرفي، وليس لدينا شك بأن في مشتقات الذات «ما» إبهام واضح متبّع في تعيين المفاهيم، وإن موضوع «له» هو لفظ مركب أو بسيط، هو الذهن الصافي للعُرف وليس الذهن المشوّب بأحكام العقل، وما حققّه بعض الأساتذة في هذا الباب، اقتبسوه من كلام السيد المير داماد من القبسات.

(١) ما من شك في هذه المسألة أن الجزئين الجوهريين للجسم في الخارج هما جوهر: المادّة. إن الجوهر بالقوة والصورة هما الجوهر بالفعل؛ وإن المجموع المركب من هذين هو جوهر أيضاً وإن الصورة حالة والمادّة مُحلّة، وأنهما ليسا نظير حلول الأعراض في الصور النوعية، وإنّ الصورة علّة من أجل المادّة. وبناءً على التركيب الاتحادي فإن العلّية عقلاً حسب التحليل حيث له منشأ انتزاع في الخارج وجسم واحد له جهات كثيرة، ولكن الجنس فصل عرض عام نسبةً إلى الذات، وفصل عرض خاص نسبةً إلى الجنس. وتحدث هنا مشكلة أن الصورة باعتبار أن تُعد فصلاً مع أنها تُحمل بالذات على النوع، يجب أن تخرج الفصول من مقولة الجوهر.

إن ملاك دخول شيء تحت إحدى المقولات، هو أولاً أخذ الحد في ماهية المعرّف وثانياً ترتّب الآثار اللازمة لتلك المقولة، وترتّب الآثار هو فرع على الوجود الخارجي للمقولة وليس التقرر الماهوي، وإنّ التحصّل الجوهري لذلك المفهوم، ليس محصّل إنسان مركب من حيوان وناطق من دون لحاظ الوجود الخارجي لفرد الجوهر.

ماهية، فكون الفصل محمولاً على النوع حملاً بالذات لا من سبيل ما هو، بل من سبيل أي شيء هو في جوهر ماىية، ليس يستلزم وقوع النوع في مقولة مّا من المقولات بذلك الاعتبار، ولا عدم كونه بذلك الاعتبار في مقولة أصلاً يصادم كونه بحسب مائية في مقولة الجوهر مثلاً.

ثمّ إنّ الداخل في مقولة بالذات هو كلّ ما لحقيقته المحصّلة المتأصلة تأحّد نوعي محصّل بعد أحدية جنسية، فالعرضيات بأسرها وفصول الأنواع مطلقاً خارجة عن جملة المقولات، نسبتها إلى مقولات الجنسين الأقصيين نسبة قوم بداة إلى المتمدّنين في المدينة[1].

٢٢ ـ أوردَ مراد المير صدر الدشتكي في حواشي التجرّيد برهاناً على الاتحاد، حيث يقول في الأسفار:

فصل في معرفة كيفية تركب الجسم الطبيعّي عن مادّتهُ وصورته. والحقّ عندنا موافقٌ لا تفطّن به بعض المتأخرين من أعلام بلدتنا ـ شيراز حرسها الله وأهلها ـ أن التركيب بينهما اتّحادي.

٢٣ ـ عارض المير صدر والمُلّا جلال في حواشي على التجرّيد في المباحث المشكلّة، كلام بعضهما، ومن ضمنها مباحث الوجود الذهني ومسألة اتحاد المادّة والصورة هذه، وهذا ما انتهى بمباحثات عميقة في هذا القبيل من المسائل.

ويجب أن نعلم أن هناك إشكالات كثيرة في مسلك المير صدر في مسألة اتحاد المادّة والصورة وكذلك على كلام المُلّا جلال، ولذلك يقول الشيخ في الجواهر والأعراض في الأسفار:

واعلم أنّ هذين النحريرين قد أفرغا جهدهما وبلغا غاية سعيهما في تبيين هذا المقام وبسطا الكلام فيه، حتّى رمى كل منهما إلى صاحبه أي سهم في

---

(١) تعود هذه العبارة الأخيرة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا في قاطيغورياس الشفاء. انظر كتاب: القبسات، ص٤٨ و٤٩.

كنان علمه، ومع ذلك لم يصل واحد منهما إلى مرتبة التنقيح ومشرب التحقيق[1].

وبما أنّ السيد سند قام بإنكار الأجزاء المحسوسة في المركبات الحقيقة ـ مثل أعضاء جسم الإنسان والحيوان وكذلك وجود النفس والجسم والمادّة والصورة ـ لذلك يقول المؤلف مجيباً: «**إنّ ما قرّرناه ليس هو قولٌ بالتركيب الاتّحادي الّذي زعمه سيد المدقّقين وأصحابه...**»، وكذلك لم يدرس بعض المقدّمات التي يتوقف عليها التركيب الاتحادي، على سبيل المثال إنه ينكر الحركة الجوهرية وعدّ ملاك الموجودية في المعاني والمفاهيم الماهوّية في نفس وجود مصدر انتزاعي يتكثّر في تكثر الماهيات، وبما أن هناك تباين عزلي بين المفاهيم، فما من وجود لملاك من أجل الوحدة في المادّة والصورة في مشربه الحكمي؛ لذلك لا يمكنه الاعتقاد بتحوّل المادة إلى «الصورة» الملازمة للاتحاد وعلى أساس هذه المقدّمات وغلبة أحكام كثرة الماهيات على وحدة الوجود الانتزاعية، فإن معاصره أي المُلّا جلال ينكر أصول الوحدة الحقيقية اللازمة لأنواع الموجودات من ناحية تكامل الطبيعية وحصول اتحاد بين الأجزاء، ووجود جهة الوحدة بين المادّة والصورة، مأخذ الجنس والفصل. لأن المعاني والحقائق المتباينة لن تتحقق من دون حصول الوحدة وغلبة الوحدة على الكثرة والدوئية بصورة نوع واحد، لذلك يقول: «**لا ريب أنّ التركيب يقتضي الأجزاء وتغايرها، والاتحاد ينافي ذلك**».

ولكن إشكاله على السيد السند هو في باب الصورة المجرّدة التامّة للجسم، التي هي النفس الناطقة، وإن اتحادها مع الجسم ملازم مع حصول التجزّي والتقدّر، بل الكون والفساد في المجردات التامة ـ النفوس الإنسانية ـ وهذا الإشكال وارد بناءً على المسلك المشهور من ضمنه المير صدر، لأن الاتحاد لا يحصل من دون سراية حكم أحد المتحدّين ببعضهما البعض، وأصولاً المجرّد التام لا يمكن أن يكون له رابطٌ للتدبير وإظهار فعل من مجلّى المادّة، مع جسم

---

(١) انظر كتاب الأسفار، ج٥، ص ٥٢٠.

مادّي. لذلك فإن النفس، حسب المرتبة الدونية التي تتحد مع المادّة، وإن المرتبة العالية والتجرّد يحصلان بعد هذه المرتبة، عين الجسم ونفس المواد وصور العناصر. لذلك يجب أن تصل إلى مقام التجرّد بالحركات والتحولات الجوهرية.

عدّ الملّا صدرا هذا المعنى كأحد الأدلة القوية على الحركة في الجواهر والاشتداد في أنحاء الوجودات، لأن وقوع الحمل بين الأجزاء الحدّية للإنسان دليل على اتحاد المادّة (الجسم) والصورة (النفس المجرّدة)، وبسبب صحة الحمل هذه فإن أهل التحقيق يعدّون تركيب الأعراض بالموضوعات اتحاداً، وليس بهذا المعنى أن يحصل نوع من الجوهر والعرض وتركيبهما. لأن المركب من الجوهر والعرض هو ليس جوهراً ولا عرضاً، بل خارجاً عن المقولات: **لمّا حققنا أن العرضيات ـ أي المشتقات ـ طرّاً خارجة عن المقولات، والمقولة بالحمل الشائع عبارة عن الفرد الجوهري الخارجي، حيث يؤخذ في حدّه** المعاني الجنسية أعمّ من الجوهر والعرض، وفي الخارج أيضاً يترتب عليه الأثر المطلوب للجوهر أو العرض. فافهم وتأمّل واخفض جناح عقلك ولا تكوننّ من الجاهلين!

٢٤ ـ وقد ذكر المؤلف العلّامة هذا المبحث لأن السيد السند المير صدر الدشتكي استدّل باتحاد الجسم، المادّة والهيولى والصورة ـ النفس الناطقة ـ من ناحية أن النفس صورة الجسم وأن الجسم مادّته ـ وقد صرّح الشيخ وأتباعه بذلك ـ وقال: «**إنّ النفس تتصف بصفات معينّة للبدن، وكلّ ما اتّصف بصفة معينة لشيء فهو عين ذلك الشيء، فالنفس عين البدن**».

إنّ إثبات القضية الصغرى على النحو التالي: إنّ أي إنسان ينسب إلى نفسه جميع أفعاله أعمّ من الأفعال الصادرة عن القوى الطبيعية والمّادية والأفعال الصادرة من جهة غيب وجود النفس إلى أصله الثابت، الذي يوصف بالـ«أنا»، ولكن نسبة الملازم بالحمل «أنا الآكل والشارب والجالس والذائق والمتحيز والمتجسّم»، وهذا القبيل من الصفات هو من مختصات الجسم، وتتصف

النفس بها أيضاً، وإنّ حمل صفات الجسم على النفس دليل على اتحادهما[1].

ولكن القضية الكبرى: «فلمّا ثبت في مقامه أنّ الصفة الواحدة المعينة لا تقوم بموصوفين؛ لأنّ العرض وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه، ولا يمكن أن يكون وجود واحد في نفسه وجوداً لأمرين مختلفين من غير أن يتّحد بنحو من الوجود... فثبت أنّ النفس تكون عين البدن، فإذا ثبت أنّها عين البدن، [ثبت] أنّ كلّ صورة عين مادّتها. إذ لا قائل بالفصل، ولأنّ غير النفس من الصور أولى بأن تكون عين المادة من النفس بأن تكون عين البدن»[2].

٢٥ ـ هناك اعتراضات عدّة موجّهة من قبل الشيعة وأتباع الإشراقيين القدماء على أحد أدلة تركب الجسم من جزئين جوهريين ـ الهيولى والصورة ـ من ضمنها الدليل النقضي من ناحية ظهور النقوش الإنسانية، والدليل: «أن الجسم من حيث هو جسم له صورة اتصالية، وهي معنى بالفعل؛ ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والحركة وغير ذلك فهو بالقوّة، والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون من حيث هو بالقوّة؛ لأنّ مرجع القوّة إلى أمر واحد عدمي ـ فهو فقد شيء ـ ومرجع الفعلية إلى حصول حقيقة ما، والشيء الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدأً لهاتين الحالتين»[3].

---

(١) حواشي السيد السند المير صدر الدين الدشتكي الشيرازي. مع أن هذه الحواشي لها أهمية كبيرة، إلا أنها مع الأسف لم تطبع حتى الآن؛ وكذلك ينطبق الأمر نفسه على الحواشي النفيسة الأخرى للملّا جلال الدواني وغياث الحكماء على كتابات المير صدر وغيرهم.

(٢) هناك إشكالات متعدّدة على هذا المسلك، ويمكن الإجابة عليها فقط بالقواعد المقررة في كتابات العلّامة (رضي الله عنه)، وإثبات الاتحاد، مع أن بعض أدلة المير صدر قوية مثل صحة الحمل بين الجنس والفصل، الجنس المأخوذ من الجسم ـ المادّة ـ والفصل المأخوذ من الصورة، ولكن مع هذا هناك إشكالات واردة عليها.
عليك بالتأمل فيما علّقنا على هذه الرسالة في إثبات الاتحاد وإقامة البرهان على الحركة الجوهرية من مسلك الاتحاد، وأيضاً من كيفية ارتباط النفس مع البدن وإثبات أنّ النفس تكون عين المواد بحسب وجودها البدوي واتحاده مع المادّة في جميع المقامات من مبدأ تعلقها بل تخيلّها إلى مرتبة فنائها في الحّق وبقائها به.

(٣) انظر كتاب شرح الهداية، ص٤٤ حتى ٤٦.

قيل: «إنّ هذا الدليل منقوض بالنفس الإنسانية، إذ هي من حيث ماهيتها بالفعل، وهذا قوّة قبول المعقولات. فكبرى القياس الأول لهم، وهو قولهم: كلّ ما هو بالفعل لا يكون بالقوّة تكون منقوضة بقياس من الشكل الثالث، وهو: إنّ النفس الإنسانية أمر بالفعل من جهة ذاتها، وكل نفس إنسانية يكون لها قوّة أمر مّا؛ فينتج بعض ما هو أمر بالفعل يكون قوّة أمر مّا»(١).

٢٦ ـ يعني أن نقول: إن مُراد أفلاطون من قِدم النفوس هو قِدم علّة النفوس وحقيقة النفوس باعتبار الوجود العقلاني للأرواح قبل هبوطها إلى عالم النفس والتعيّن الجزئي، وإن الرقيقة هي الحقيقة نفسها، وفي النهاية فإن الكينونة العقلية للنفوس القديمة هي زمانية وأزلية، حيث قال أفلاطون: إنّ النفوس الإنسانية بالقيد المتعلق بالأجسام الجسمانية المادّية، قديمة. وهناك قرائن على هذا المعنى في كلام أتباع أفلاطون.

٢٧ ـ لا يوجد هناك دليل مُقنع على نفي خروج النفوس الناطقة والجواهر العقلية من مقولة الجوهر في كلام شيخ الإشراق وصدر الحكماء وأتباع المُلا صدرا والشيخ الشهيد، لأنّ نفي الماهية من الوجود المعلول الإمكاني ليس

---

(١) يجب أن يعلم: فإن لكل قابل جهتين واعتبارين، هذا القابل من جهة نفس الذات والحقيقة والحيثية التي تحمل القوّة والقبول يجب أن يجتمع مع القبول ولكن من جهة نفس القوّة، والقبول ليس لديه إمكانية الاجتماع مع القبول ـ لا أقول: من جهة قبولها مطلقاً [بل] من جهة قوّتها الخاصة والاستعداد الخاصّ الّذي يكون لها بالقياس إلى المقبول الخاصّ ـ لذلك فإن القوّة النامية الموجودة في الجسم المتحرك بطرف الصورة النباتية تزول بعد ميل الدرجات النباتية؛ ولكن الاستعداد والقوّة الحيوانية باقيين حتى حصول الصورة الحيوانية. ولهذا نرى في كلام أهل الحكمة: «أنّ المستعدّ من حيث هو مستعدّ لا يجتمع مع القبول».
ولكن كلام وجود شيء واحد بالقوي، وبالفعل يتصور على عدة أقسام:
الأول هو أن الشيء الواحد بحسب نفس الذات له فعلية وإن يكون هناك قوة واستعداد في هذا الشيء من أجل الفعليات والصور الأخرى، حيث «كان له قوة أشياء وأعدام تلك الأشياء». وهذا القسم ليس فقط لا يعدّ باطلاً بل هو واقع؛ وبناءً على الحركة الجوهرية فإن أي صورة فعلية بعينها هي قوّة واستعداد أشياء أخرى تتحقق في صراط التكامل.
والقسم الآخر هو أن الشيء الواحد يكون مصداق الصفة والفعلية من جهة الواحد؛ ومن هذه الجهة إياها يكون مصداق نقيضه، وليس من جهة أخرى؛ وهذا باطل.

ممكناً. والقول بأن حكم ماهيات العقول محكوم تحت شعاع نور الحق، وإن الحقائق المجرّدة موجودة بوجود الحق وإن نقصها الجوهري منجبر بالكمال الذاتي ليس مبرهناً. لأن فيض الحق ـ وهو الوجود المنبسط ـ وضع حداً للقبول، بعد قبوله وتعينّه بوجود عقلي ونفسي، وهذا الحد والانحطاط للوجود من رتبة الواجب والحقيقة القيومية والتعين في المرتبة والمقام الخاصّين، هما الماهية إياهما. وما قاله أحد الحكماء العظام والعرفاء الفخام[1]: «إن الماهية في العقول

---

(١) إن العبارات المنقولة عن السيد المير صدر والمُلّا صدرا والمُلّا جلال مغلوطة جداً، فعبارة السيد في هذا الموضوع هي كالآتي: «**لا نسلّم أنّ التركيب الاتحادي بينهما ـ أن المراد هو البدن والنفس ـ مستلزم لذلك، أي تجسّم المجرد أو تجرد المجسّم لما عرفت من أنّ الصورة والمادة ليس أمرين مختلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد، ومادّي بالفعل، ولزم من صيرورتهما واحداً أحد الأمرين المذكورين**».

حقاً من الغريب أن يصدر مثل هذا الكلام من هذا الأستاذ الجليل، ولكن الحقيقة هي أن هذه المسألة من المعضلات فمن جهة حمل الجنس والفصل على بعضهما البعض دليل على اتحادهما الخارجي، ومن جهة أخرى من الغريب إنكار الأجزاء الخارجية في المركبات الحقيقية كلياً؛ فهل يمكن أن في النفس الإنسانية، وهي الجوهر المجرّد، وخاصةً في مدرسة المشائين الفلسفية حيث يتبعه السيد، تتجرد النفس الناطقة في مقام الذات من المادّة، وفي مرتبة عقلانية النفس لا يكون هناك أي أثر من المادّة والتجسّم العيني.

معنى كلام السيد هنا هو أن الإنسان بالحقيقة ليس مجرداً وغير مادّي، لأن الجسم لا حقيقة له باعتبار قبول التجسّم والتقدّر، وما من خبر للنفس الناطقة المجرّدة التامّة في صريح الذات وصميم الوجود، لأنه قد صرّح في الحواشي: «**فإنّ الإنسان قد انقلب النطفة إليه بالوسائط، وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزءاً أصلاً، لا مادّي ولا مجرّد كسائر مراتب الانقلابات المذكورة**». وهذا المطلب طريف جداً أن يكون الموجود المركب الطبيعي في عالم الأجسام حسب التحليل العقلي غير المادّي وغير المجرّد، والنفس المجرّدة للعقل والمعقول تام الوجود تصبح مجرّدة حسب التحليل العقلي فقط، ولا تكون مجردة في الواقع الخارج، في حين تترتب الآثار المجردة والآثار المادّية على الوجود الخارجي للإنسان.

ومن تصوره أن يكون لشيء واحد عدة مراتب وحسب بعض منازل الوجود المجرد التّام وباعتبار بعض المراحل المادّية التّامة، وباعتبار المرتبة الوسطى لوجود البرزخ بين الاثنين قام بنفي التشكيك بالوجود، كما يمكن أن يكون لوجود واحد عرضاً عريضاً ويصبح مصداقا للواقع من أجل كافة المعاني الموجودة بوجود متفرق ومفصّل بوجود قرآني واحد وحقيقة أحدية جمعية. من الصحيح أن يقال إنّ الإنسان ليس موجوداً مادياً متحيراً متقدراً صرفاً، مثلما هو ليس موجوداً مجرداً عاقلاً ومعقولاً بحتاً ومحضاً، بل له مراتب كثيرة ومواطن=

والجواهر العليا أمر عقلي». يجب أن نذعن أنّ الماهية أمرٌ عقلي بشكل مطلق واعتبارية الماهية هي عدم الأصالة وعدم التحقق الخارجي للماهية إياها، ولذلك فقد قال أهل العرفان: لا تزول عين الثابت الممكن، وإنّ الوجود الإمكاني لن يترك حدّه أبداً، وكلما يقترب إلى الحق تغلبُ الأحكام الوجوبية وتقل الغيرية، ولكنه لن يتحرّر من الحدّ الإمكاني، وإنّ الحُكم بالهلاك الدائمي يشمل جميع الحقائق باستثناء الحق القيوم.

٢٨ ـ في حواشي التجريد: «والعقل يقسّمه بحسب آثاره إلى جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك للكليات، وإن كان تلبّسه ببعض هذه الآثار ـ كقبول الأبعاد والنمو ـ مستلزماً لأن يكون له وضع ومقدار وحيز، وتلبّسه بإدارك الكلّيات لا يستلزم تلبّسه بشيء من هذه الثلاثة، فهو مدرك من حيث إنّه مجرد عن هذه الثلاثة».

٢٩ ـ «وهذا هو المجرّد عندهم، فإنّ المجرّد بمعنى العريان وأرادوا به العاري عن هذه الثلاثة». (حواشي التجريد).

٣٠ ـ ذكر السيد السند(قدّس سره) في حواشي التجريد بعد ما نقل عنه المؤلف المجيب: «فإذا تكون النفس المجردة الّتي هي صورة الإنسان جزءاً تحليلياً، كما هو شأن سائر الصور، لا جزءاً تركيبياً».

لم يتعّمق السيد العلّامة في معنى التركيب الاتحادي بشكلٍ صحيح، كما أنه لم يدرك جيداً تحوّل المادّة إلى الصور المقوّمة للمادّة ـ وأن شيئاً بالقوة حين يتحوّل كالمادّة إلى شيء بالفعل، أن يكون له شأنية لقبول الصور الواردة كما أنه لم يفقه هذا الأصل أنّ معنى اتحاد المادّة بالصورة أو اتحاد المادّة بالصور

= متعددة، وهو معجون من خليطين وحقيقة مركبة من أصلين.

ولكن بيان الأدلة على اتحاد وإثبات هذا المعنى، فضلاً عمّا قاله المؤلف الكبير، نُحيلهُ إلى حواشي مؤلف هذه السطور على المطالب الموجودة في تعليق الجواهر والأعراض في الأسفار.

الفائضة هو أن الموجود الواحد هو موجود يسمى بالـ«المادّة» وذلك حسب الوجود العيني؛ وهذا المعنى أنّ كلاً من المادّة والصورة موجودان واحد في الصورة، الموجود بالفعل وفي المادّة بالقوّة؛ ولا يمكن للمادّة أن تكون لها فعلية إزاء صورتها إلّا حين تكون الفعلية بمعنى نفس القوة، لأن الفعلية تمتنع عن القبول من أجل الفعلية، إلّا إذا كان أحد المتحدّين غير متحصّل والثاني متحصّل وغير مبهم.

ومعنى تركب الجسم من جزئين جوهريين هو أنّ جهة القوّة المتحدّة مع الجهة الفعلية الجوهر بالقوّة، وأن الصورة جوهر بالفعل: مثلاً الجسم مادّة للصورة النباتية وقبل صيرورة الجسم نباتاً يصدق عليه أنّه جوهرٌ قابلٌ للأبعاد فقط، وإذا تم تصوّر بصورة النبات وانقلب إليها، سوف يصبح من أفراد مفهومات أخرى أيضاً غير الجوهرية وقبول الأبعاد، وهي المتغذي والنامي والمولد. إن جميع هذه المعاني هي الموجود بالفعل وليست بالقوّة وجود واحد، ولكن ليس باعتبار تجريد بعض هذه الأجزاء. لذلك فإن الجسم المأخوذ هو جسم بنحو الإطلاق والإبهام ولا بشرط، وقابل للحمل على اسمٍ ما؛ ولكن هو مادّة إذا اعتبرناه بشرط لا، بتقيده بعدم أخذ شيء آخر. وهذا هو الفرق بين لحاظ شيء بالفعل الفصل والصورة في الحقيقة ومعنى الاسم، **فالحاجة إلى التحليل إنّما هي بحسب وصف الجزئية.**

٣١ ـ يعني ذكر صاحب روضة الجنان على نفي تركب الجسم من الهيولى والصورة ـ الجزأين الجوهريين ـ هذه الشُبّهة.

٣٢ ـ وقد أورد بعض المحققين هذا الإشكال على برهان الفصل والوصل قبل صاحب الروضة وشيخ الإشراق، وذكره المتأخرون بصور مختلفة؛ إذ جاء في كلام بعضهم: «سلّمنا أنّ في الجسم باعتبار الامتداد أمورٌ ثلاثة: الأول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم، والأخيران عرضان فيه زائدان عليه يتبدّل أحدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف، والآخر بتوارد الأشكال عليه؛ لكن لم قلتم: إنّ الجسم إذا انفصل يجب أن ينعدم عنه أمر جوهري، فإنّ اللّازم ليس

إلّا أنّ الحقيقة الجسمية يجب أن تكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات، وأمّا أنّ القابل يجب أن يكون واحداً بالوحدة الاتصالية فلا، وإنّما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية مساوقة للوحدة الاتصالية وهو غير لازم، فإنّ الإنسان الواحد أو السرير الواحد مثلاً له وحدة شخصية مع تألّفه عن متصلات بعضها إلى بعض. بل اللّازم كون القابل للاتصال والانفصال أمراً واحداً شخصياً، ويجوز أن يكون ذلك الواحد أمراً متصلاً لذاته مع استمرار وحدته الشخصية بتعدّد اتصاله الذاتي؛ فحينئذٍ لأحد أن يقول: إنّ الانفصال لا ينافي الاتصال مطلقاً، بل إنّما ينافي وحدة الاتصال، فما كان متصلاً واحداً بعينه صار متصلاً متعدداً، فالممتدّ الجوهري[1] باقٍ في الحالتين، والزوال إنّما هو العارضه أي الوحدة والكثرة».

٣٣ ـ أجاب المجيب المحقق في الأسفار وبعض كتبه الأخرى حول الشبهة بشكل أكثر تفصيلاً وفي شرح الهداية بشكل مختصر، إلّا أنّه في هذه الرسالة قام بشرح مبسّط أكثر من كتابه شرح الهداية.

٣٤ ـ في الأسفار: فحينئذٍ نقول: ذلك الأمر الّذي زال عن المتّصل الواحد المأخوذ مجرّداً عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عن طريان الانفصال، ثمّ عاد بعد زواله وطريان الاتصال لا محالة يكون وحدة مّا للاتصال البتة، فهي لا تخلو إمّا أن تكون وحدة ذاتية واتصالاً حقيقياً، أو وحدة ارتباطياً واتصالاً إضافياً.

٣٥ ـ في الأسفار: «فعلى الأول يثبت المقصود من وجود الهيولى الأولى لاتّفاق الفريقين على أنّ المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتصالاً جوهرياً، فلابّد من اشتمال الجسم على جزء آخر، حتى لا يكون الفصل إعداماً وإفناءً للجسم في المرة، والوصول إبداعاً وإنشاءً نشأة أخرى».

٣٦ ـ هذا مراد السيد المحقق الداماد الذي أجاب في مقام الانتصار

---

(١) ورد في مكان آخر: إذ الممتد الجوهري.

للمحققين من الحكماء المشائيين في الإيماضات[1] حول الشبهة:

إنّ وجود كلّ شيء عبارة عن نفس تحصّله وموجوديته، سواء كان في العين أو في العقل، وأنّه مساوق للتشخص بل هو عينه على ما ذهب إليه الفارابي، فتعدّد كلّ من التشخّص والوجود ووحدته يوجب تعدّد الآخر ووحدته، وهو أنّ المتّصل الواحد من حيث هو كذلك لمّا لم يكن إلّا موجوداً واحداً له ذات واحدة وتشخّص واحد، فليس لأجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخّص خاصّ بحسب نفس الأمر، كيف؟ وقد بين أنّ الأجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية. فإمّا أن يكون لبعض من أجزائه وجود وتشخّص، وهو الترجيح من غير مرجّح أو لجميعها، فليزم المفاسد الّتي ترد على أصحاب لا تناهي أجزاء الجسم. وإذا طرأ عليه الانقسام، وجد موجودان متشخّصان وهويتان مستقلّتان.

[١]: فإمّا أن يكونا موجودين حال الاتصال مع تعينهما وهو باطل؛ لأن أجزاء المتصل الواحد تعينها ليس إلّا بحسب الفرض، وهذان التعينان بحسب نفس الأمر، أو [بدون تعينهما]، فحينئذٍ إمّا أن يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الّذي لهما حال الاتصال، ولا سبيل إلى الأول لأنّه خلاف ما تقرّر أنّ المساوقة بين التعيّن والوجود، فالتعيّن الحادث بعد الانفصال. ولا إلى الثاني لأنّه يلزم أن تكون ذات واحدة توجد بوجود متجدّد، ثم يزول عنها هذا الوجود وتوجد بوجود آخر، وهو أيضاً خلاف المفروض من أنّ الوجود نفس الموجودية المصدرية المنتزعة عن الذات، لا ما به الموجودية، فلا يتصور تعدّده مع وحدة الذات كما لا يخفي.

[٢]: وإمّا أن لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل، بل بالقوة القريبة أو البعيدة، فلابد لها من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعينّهما حين الاتصال، وإذا خرج وجودهما وتعينّهما بطريان الانفصال من القوّة إلى الفعل تصير حاملة لهما متلبّسة بهما، وليست تلك المادة هي ذلك الجوهر المتّصل لما

---

(١) بتلخيص صدر الحكماء (رضي الله عنه)

علمت بطلانه سابقاً، فيكون القابل له ولهما معاً جوهراً آخر وهو المطلوب...»[1].

المطالب التي يجب الانتباه إليها في براهين إثبات الهيولى، أي الجزء القابل الجوهري في الأجسام هي: مع أنّ الهيولى حسب مكتب المشائيين هي في حد الذات هوية وتشخّص واحد، ولكنها ليست قابلاً للإشارة الحسّية، ولا يمكن فيها الاتصاف بالأضعاف والمقادير والتخصص في الأحياز والجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدّد بالذات، وإنها تتصف بهذه الأوصاف بعد أن تقبل التعيّن من ناحية الصورة الجسمية.

٣٧ ـ في شرح الهداية: «فيكون القابل له ولهما جوهراً آخر...».

٣٨ ـ واعلم أنّ الجسم ليس أمراً ممتداً وواحداً شخصياً متّصلاً كما هو ظاهر محسوس، لأنّ الجسم مركب من الأجزاء المنفصلة في الواقع، وإذا طرأ عليه الانفصال ينفصل منه أجزاؤه، فالمصير إلى ما حقّقه الطبيعيون في عصرنا هذا، ويجب علينا تقرير هذه المباحث على وجه مطابق للتحقيقات العالية الموجودة في آثار علماء العصر.

ومن القبيح جدّاً إهمال هذا الأمر والالتزام بما هو مسطور في كتب القدماء، والحال أنّه ظهر بطلان أمثال هذه الآراء.

٣٩ ـ وقد حقّقنا معنى الهيولى بالمعنى الجوهر القابل الذي عرّفوه بأنّه جزء جوهري للجسم في حواشينا في آخر الرسالة.

٤٠ ـ إنّ المادّة والهيولى متعددان بالانفصال بالصورة الجرمية الواحدة، واحدة بالاتصال وبالصور المتعدّدة، ولكنّها لو قصر النظر إلى ذاتها، لكانت خالية عن الوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية، بل لها وحدة ذاتية تنحفظ بها ذاتها الشخصية الباقية مع تبدّل الاتصال بالانفصال وبالعكس، وليست لها ذات

---

(١) تشبه هذه العبارات أسلوب تحرير سيد المدققين المير صدر الدشتكي وهي ليست للمير داماد. وأنا لا أملك حواشي المير صدر على جواهر وأعراض التجريد.

تكون درجتها في الوجود فوق درجة الصورة الجسمية ليلزم كونها بحسب ذاتها من المفارقات العقلية أو البرازخ الخيالية، ولا لها ذات تكون مرتبتها في التحصّل بعينها مرتبه الصورة الجرمية ليلزم من عدم كونها في حدّ ذاتها خالية عن الاتصال كونها ذات مفاصل متألفّة من الجواهر المتفاصلة المتناهية أو غير المتناهية، بل إنّما درجتها في الوجود ومرتبتها في التحصّل متأخرة عن مرتبة الصورة الجرمية؛ لأنّها بذاتها ليست إلّا قوّة محضة لها في الوجود قابلية التلبّس بأية صفة وحلية كانت. فنسبة الصورة إليها نسبة الفعلية إلى القوّة. فكل فعلية بما هي كذلك مقدّمة بالذات على القوّة وإن كانت قد تتأخر عنها بالزمان[١].

٤١ ـ عنى بساطة أعراض الحالّ في الصور النوعية هو أنّ الأعراض لها علّة فاعلية وعلّة غائية فقط من بين العلّل الأربع، وليس فيها عِلّل القوام ـ العلّة المادية والعلّة الصورية ـ وهذا لا يعارض التركب العقلي، لأنه لا يلزم مأخذ الجنس والفصل حتى تكون المادة والصورة خارجيتين: ويجوز التركيب في الجنس والفصل، ولا شكّ أن للأعراض أجناساً وفصولاً وأنّ البساطة الخارجية لا تنافي تركب الأعراض عقلاً، ولا ينافي أيضاً حصر المقولات العرضية في تسعة كما هو المصرّح في الكتب الحكمية.

٤٢ ـ كتبتُ حاشيتين على قسم الجواهر والأعراض في الأسفار، في فصل كيفية تركب الجسم من الهيولى والصورة، وكذلك في كيفية علّة الصورة نسبةً إلى الهيولى وأنقلها هنا:

بناءً على التركيب الاتحادي لهذين ـ كما هو الموافق للبرهان ـ ومعلولية الهيولى نسبةً إلى الصورة على وجه غير دائر، يجب أن نعتقد أنّ ورود الصور على الهيوليات هو بنحو التدرّج والتدريج والحركة، وإلّا فمن الضروري انعدام

---

(١) واعلم أنّ ما ذكرناه في هذه التعليقة ممّا حرّره سيدنا الأستاذ المتأله النحرير الفيلسوف الكبير سيد سادات أعاظم الحكماء والفقهاء الحاج ميرزا أبو الحسن القزويني ـ أدام الله تعالى ظله الظليل على رؤوس مريديه بإدامة وجوده الشريف وعزّه الجليل ـ في بعض حواشيه.

جسم من رأسه ثم إيجاده من دون مادة سابقة. وبناءً على ما ذكر في هذا التعليق نظهر عدة مطالب مهمة لهذه الرسالة: **فنقول: يجب تقديم مقدّمات يتوقف عليها تنوير المرام.**

وأما في ما يخص مسألة المادّة والهيولى، فالهيولى جوهر في نفسها ليست واحداً متصلاً ولا منفصلاً - أي ليس منفصلة بالانفصال - وهي قابل نسبةً إلى الصورة الجسمية حيث هي الممّتد الجوهري.

الهيولى بالمعنى الأعمّ تعني الشيء والحقيقة تقبل الاتصال والانفصال، وفي الحس نسبة إلى أنواع الأجسام توجد فيها جهة القبول، وتصبح الهيئات الخارجية من قبيل صور أنواع النطفة والعقلة - والصور النباتية والحيوانية والصور المعدنية - الصور بمعنى أعّم - عارضٌ عليها، وأن المادة والعرضية والاستعداد تأتي من أجل كافة الصور؛ وهذا ما يصدق على الجميع لذلك يقال إنّ فلان صورة تشكلت من فلان مادّة، ومثلاً تحقق زيد من نطفة عمرو أن عنصر الماء يتشكلٌ من حقيقتين بسيطتين، وحتى مُنكرين التكامل الذين يعدّون الحركة كتغيير مكان الذرات[1] في الفضاء والجوّ، لا ينكرون المادّة بهذا المعنى «فإنه إذا قيل

---

(١) ينفي أتباع هذه العقيدة الحركة في الكيفيات التي نسميها الاستحالة، ويعتقدون أنه من ظهور الصور والأعراض لا شيء يزداد في هذه التغييرات على أصل المواد. يتحدث القائلون بتركيب الجسم من الأجزاء الصغيرة بعد التوافق في تركب الجسم من الأجزاء الموجودة بالفعل ونفي الترابط في الأجزاء والحديث بالانفصال، خلافاً للكلام المحققين القدماء. ويعتبر البعض الجسم مركباً من الأجزاء الصغيرة الصلبة التي لا تُقسم من شدة الصلابة، ولكن من الأجزاء متناهية؛ ويعتقد ديمقراطيس وأتباعه بهذا الرأي، ويعّد المتكلمون غير النّظام الجسم مركباً من أجزاء متناهية قابلة القسمة مع القيد الّذي ذكرناه سابقاً، في حين أنّ النّظام يعتبر الجسم مركباً من الأجزاء غير المتناهية بالفعل.

يعّد محققو الحكمة الطبيعية في عصرنا الحاضر الجسم مركباً من الأجزاء المنفصلة عن بعضها بالقيود وشروط لا تدخل عليها أي من الإشكالات على القائلين باستثنائهم؛ وينكرون جبراً الحركة الكمية باصطلاح محققي الحكمة الإسلامية، وإن الأجزاء تشكل الأجسام بفواصل معينه وإن الأجزاء هي الجسم نفسه خلافاً لجوهر الفرد باصطلاح القائلين بأنه ليس جسماً، مع أن الأجسام تتشكل منها ولكن الفواصل بين أجزاء الجسم المحسوس بقدر لو ضغطنا بوسائل على جسمٍ كبير، من الممكن أن تكون بحجم قطرة ماء، بل إن=

تكوّن الحيوان من الطين أو خلق الابن من نطفة أبيه؛ فلا يخلو [١]: إمّا أن يكون الزين باقياً طيناً والنطفة باقية نطفة وهو حيوان أو إنسان، حتى تكون في حالة واحدة طيناً وحيواناً... وهو محال؛ [٢]: وإمّا أن يكون بطلت النطفة بكلّيتها حتى لم يبق منها شيء أصلاً، وكذا الطين؛ ثم حصل حيوان أو إنسان فحينئذٍ صارت النطفة إنساناً... بل ذلك شيء بطل بكلّيته وهذا شيء آخر حصل جديداً بجميع أجزائه؛ [٣]: وإمّا أن يكون الجوهر الّذي كانت فيه الهيئة النطفية مثلاً عنه تلك الهيئة، وحصلت فيه هيئة إنسان أو حيوان.

والقسمان الأولان باطلان لا يعتقدهما الكافّة، لأن كل منازع من زرع بذراً أو تزوج للولد، ليحكم على الزرع بأنّه من بذره ويفرق بين ولده وولد غيره بأنّه من مائه، وإن عائده معاند لا يلتفت إليه... فظهر أنّ الهيولى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيه خلاف...

لذلك يقول أهل التحقيق: أبعثت جميع الملل الهيولى بالمعنى العام ولكن الخلاف هو أنّ أمر قابل الأجزاء والذرات هذا غير قابل للتجزئة حيث لا يقبل القسمة أبداً ـ أي أنّ أشياء ذرات الأوضاع الجوهرية هي من لا تقبل بالقسمة بوجه من وجوه الانقسام، أعّم من الوهمي والفرضي والقطعي والكسري ـ لقد اختار المتكلمون هذا المسلك بهذا القيد كونهم يعتقدون بتناهي هذه الأجزاء.

يقول النظام المعتزلي بعدم تناهي هذه الأجزاء أي يعتبر الجسم مركبّاً من أجزاء حيث إنّ هذه الأجزاء لا تقبل القسمة وهي غير متناهية.

المذهب الآخر في هـذه المسـألة هـو مسلك الحكيم ديمقراطيس الذي بعد الجسم مركباً من أجزاء تقبل القسمة في الخارج فقط، لأنه يعتقد بأنّ الجسم المفرد هو ذرات صلبة صغيرة حيث تمتنع عن قبول القسمة بسبب صلابتها.

وكذلك يعد جمع من القدماء ومن ضمنهم شيخ الإشراق وأتباعه الجسم

= مواد الأجسام لها استعداد التجمع بحيث من الممكن أن تصبح كافة النفوس البشرية بصورة جسم صغير.

جوهراً بسيطاً ممتداً وهو بالذات متصل باتصال مقدار جوهري قائم بذاته أي غير حالّ في الهيولى ومُحلّ، وهذا المتصل بالذات يقبل الصور والمقادير.

ويعتبر جمع آخر من القدماء من ضمنهم أرسطو وأتباعه، والمعلم الثاني والشيخ الرئيس وأتباعهما من محققي العصر الإسلامي، الجسم مركَّباً من الهيولى والصورة ويعتقدون أنّ الأجسام تقبل الصور والمقادير بسبب المادّة والقوّة والهيولى وهي الجزء الجوهري للجسم، وليس بسبب نفس الاتصال، أي أنها متصلّة ممتدة جوهرياً.

وفي المقابل يبطل حكماء الإشراق والمشائين جميع الآراء المذكورة ويتفقون في هذا المعنى بأن قابل الانفصال والاتصال في الأجسام هما أمر شخصي واحد، وفي حد ذاته ليس له كثرة، وأنّ وجوده باق في حالة الانفصال والاتصال. كما أنهم قد أطلقوا على هذا القابل، المادّة والهيولى، واتفقوا أيضاً على أنّ نفس[1] الجسم بالمعنى الجنسي هو ماهية مركبة جنسه جوهر وفصله أمر ممتد في الجهات الثلاث ـ طول، وعرض، وعمق.

في بيان تركيب الجسم من الهيولى والصورة

يعد أتباع أرسطو وجمع من الحكماء المسلمين من أتباع الشيخ الرئيس ومن المتأخرين كصدر الحكماء ـ مؤلف مجيب علّامة ـ الجسم مركباً من جزأين جوهريين. ويبدو من أقوال أتباع المشائية هو أنّ التركيب بين هذين هو الجزء الانضمامي، وإنّ الهيولى موجودة في مرتبة وجودها ولكن في الصورة، ويعتقد الجميع بعليّة الصورة، حيث إن صورة الحالّ والهيولى محل الصورة، وبين هذين ثمة توقف على وجه غير دائر كما حقق في محله.

---

(١) في بداية شرح الهداية [يقول]: واتفقوا على أنّ الجسم من حيث هو جسم الّذي هو جنس الأنواع الطبيعية بوجه ماهية مركبة من جنس هو الجوهرية وفصل هو مفهوم قولنا: ممتد في الجهات الثلاث، وإنّما وقع الخلاف في أنّ الجسم بالمعنى المذكور هل بسيط في الخارج أو مركب فيه من مادة وصورة تحاذيان جنسه وفصله وعلى تقدير تركبه هل هو مركب من جوهر وعرض أو من جوهرين؟

يقول السيد السند المير صدر الشيرازي وصدر الحكماء بالتركيب الاتحادي، ولكن ثمة الكثير من الاختلاف بين هذين المعتقدين، **كما قررناه في حواشينا مسبقاً.**

ومن أجل شحذ الأذهان وتقرير المرام والتحقيق في هذه المسألة يجب تحرير بعض المطالب من أجل المقدّمة.

أولاً إنّ المادة، مع أنها موجود واحد، هي منشأ تحقق الجسم مع الجزء الآخر للجسم أي الصورة ـ ولكن أي حظ لها من الوجود؟ وهل هي تملك وضعاً مثل جميع الموجودات المادّية؟ هل يمكن ألا يكون الشيء المادّي ـ أي غير المجرّد ـ في مقام التحصّل الخارجي مسبوقاً بالأرضية والاستعداد؟ الشيء الموجود من دون المادّة والاستعداد والمتحصّل والمحقق بنحو الإبداع، ليس من المجردات، كما توّهم؟ يجب التأمل في وجود الهيولى وإدراك مغزى ومرام أهل التحصيل جيداً، إذ قالوا:

فهيولى الجسمين اللذين أحدهما في المغرب والآخر في المشرق لها نحو وحدة ذاتية تجامع اثنينيتهما، وحصولها [في] الجهات المتخالفة والأحياز المتباعدة عبارة عن قبولها الأجسام المتعددة الموصوفة بالوقوع في تلك الأحياز والجهات بالذات(١).

---

(١) شرح الهداية المُلا صدرا، ص حتى ص هناك فرق بين نفي الكثرة التي هي من لوازم الوحدة، لأن الكثرة منتفية من الوحدة بما هي هي، ونفي الكثرة لكون الوحدة من لوازمها، لأنها في الخارج إمّا شيء وإمّا معنونة بسبب الوحدة أو الكثرة إن اعتبرنا الوحدة في مقابل الكثرة، على نحوٍ لا تمتنع عن الاجتماع مع الوحدة، هي عبارة عن وحدة نوعية، مثل الإنسان الذي يجتمع مع كثرة شخصية مثل أفراد الإنسان. والوحدة الشخصية ليست قابلة للاجتماع مع هذه الكثرة أبداً، لأن الوحدة الشخصية تتقابل مع الكثرة الشخصية لأنهما من الأمور الوجودية، ولكن الوحدة النوعية هي وصف المفهوم والماهية وما من تحصّل خارجي فيها.

«وأمّا الوحدة النوعية فليست أمراً وجودياً له تحصّل في الوجود، بل إذا لوحظت الماهية مجرّدة عن الوحدات الشخصية التي هي الهويات العينية ثبت لها وحدة. وذلك إنّما هو من أجل ضعف الشيء في الوجود، إذا الوحدة والوجود متحدان عيناً، متغايران مفهوماً، وحال=

يتلخص لُب الكلام وروح المرام في هذه الجملة: **«فوحدتها الشخصية لا تنافي الكثرة الانفصالية بخلاف وحدة الاتصال، فإنّ وحدة الهيولى مفهوم سلبيّ من لوازم نفي الكثرة، بل هو عين نفي الكثرة، ووحدة المتصّل معنى وجودي ونفي الكثرة إنّما هو من لوازمه»**.

ومع أن المادّة في مقام الذات واحدي، ولكن بواسطة الانحطاط من درجات الفعلية والوجود ـ لأن شأنها من التحصل وحظها من الوجود، هما قوّة الوجود ـ فهي غير قابلة للإشارة، وإنّ الأبعاد المقدارية والتخصص بالمكان والجهة المعنية وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدّد بالذات ليس ثابتاً فيها، بل إنّ الأمور المذكورة فيها تحصل من ناحية الصورة ومن جهة الالتجاء بصورة جسمية. لذلك فإن الهيولى ليست من المفارقات والحقائق المجرّدة والإبداعية، كما أنها ليست من الجواهر المتفاصلة التي لا تقبل التجزي والتقّدر، وإن الصورة مقدمة على الهيولى حسب الوجود بالذات؛ ولكن بحسب الواقع والخارج، لأنهما موجودان بوجود واحد مع الصورة، فإن جميع هذه الأوصاف ثابتة للمادّة.

٤٣ ـ «للهيولى حين الاتصال وحدة شخصية ذاتية ـ بالنظر إلى ذاتها ـ ووحدة اتصالية ـ بالنظر إلى الصورة الاتصالية ـ فإذا طرأ النقصان زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها؛ وهذا بخلاف الجوهر الممتّد؛ فإن وحدة الاتصال فيه هي الوحدة الشخصية أو مساوقة لها، فلا جرم لم يبق ذاتها حين الانفصال. فمادة الجرمين الحادثين عند الانفصال واحدة في ذاتها، متعدّدة بتعدد الجرمين، وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب، باقية الذات في حالتي الاتصال والانفصال، غير حادثة بحدوث شيء منهما ليلزم التسلسل في مواد الحادثة[1]؛

= الهيولى مع الصورة أيضاً بتلك المثابة؛ فتدّبر، وتفهم»! من إفادات أستاذ مشايخنا العظام الحكيم المؤسس السيد علي المدرُس قدّس الله عقله في حواشي الأسفار والهداية.

(١) كل صورة نوعية في مقام التحصّل الخارجي تحتاج إلى مادة وهيولى واستعداد وأرضية، ولكن نفس الهيولى أي المادّة الأولى إبداعية، وبعبارة أخرى ما مّن مادة فيها. وقد ورد في كلام أهل التحقيق أن هيولى عالم المادّة والأجسام مستندة بجهة إمكانية العقل العاشر أو=

ولا متكثّرة بتكثّر الانفصال في ذاتها ليلزم اشتمال الجسم على الأجزاء غير المتناهية، بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية إنّما تعرض للجوهر الممتدّ بالذات، والهيولى لا تقتضي شيئاً من وحدة الجسم واثنينية، ولا مرتبة من مراتب الكثرة الجسمية ولا أيضاً تأباها».

وقد تصوّر بعض أعلام الفن أنّ أهل التحصيل صرحوا بأن الهيولى حسب نفس الذات جوهر غير ممتّد، وباعتبار الاتحاد تقبل الاتصال مع الصورة والانفصال عنها، وأن زوال الصور لا يُسبب بزوال الهيولى، وما من هيولى في الهيولى، بل هي من هذه الجهة مثل المبدعات باعتبار الوجود الشخصي ووحدة الذات صادرة عن العقل المجرّد، ومن ناحية قبول الامتداد هي واسطة من أجل صدور الممتدات وصور النوعية مثلاً، وقد تفرعت هذه المسألة على هذا المبحث الرئيس حيث قال أهل التحقيق: على أي معلول أن يكون لديه مناسبة تامّة مع علّته ليصدر عن علّته بسبب ذلك، لأن السنخية هي شرط رئيسي من أجل الإفاضة والإيجاد موافقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾[1].

يتصور القائلون بهذا القول أنّ الهيولى مقدّمة على الصورة حسب الوجود الخارجي، في حين أن الأمر عكس ذلك تماماً، وإنّ فيض الوجود الأول يصل إلى الصورة والفصل ويجتاز الصورة والفصل ويصل إلى الجنس والمادّة. كما أنهم لم يدركوا كيفية وجود الهيولى ولم يعرفوا أنّ القوّة بما أنها قوّة فيجب أن تكون موجودة مع الصورة بوجود واحد، وإذا قلنا أن الهيولى من الجواهر وإن الجسم هو مركب، وهذا يعني أنّ العقل يجعل الوجود الواحد الخارجي منحلاً بجزءين جوهريين[2].

= العقول العرضية وأرباب الأنواع، على اختلاف المذاهب والمشارب، «وللناس فيما يعشقون مذاهب».

(١) سورة الإسراء، آية ٨٤.

(٢) وهذا لا ينافي التركيب الخارجي ولا يدخل الجسم في سلك البسائط، لأن جهة القوة أمر واقعي وخارجي، وينتزع الجنس والفصل في البسائط من شيء خارجي من دون جهات الكثرة، ولكن الجسم في الخارج هو متكثّر بالفعل، ووجود واحد له جهات متعددة موجودة بوجود واحد.

٤٤ ـ إنّ مراد السائل من الحيثية، الحيثية التقييدية جبراً التي هي مكثّر ذات الموضوع، وليس الحيثية الإطلاقية «**الماهية من حيث هي ليست إلّا هي لا موجودة ولا معدومة.**

٤٥ ـ إن ملاك الكلية والجزئية عدم لحاظ الوجود في الأول والتجاء المفهوم بالوجود في الثاني، وإن أنواع وأقسام المفاهيم الكليّة في مقام الاتحاد مع الوجود الخارجي، جزئية ومتشخصة وتأبى التصديق على الكثيرين.

* * *

رسالة

في شواهد الربوبية

مقدمة على الشواهد الربوبية

تعُد هذه الرسالة من الآثار المسلّمة بها لصدر المتألهين، ومن بين المختصين بالتحقيق لأول مرة قام الاستاذ دانش بجوه بذكرها في الكتاب التعريفي عن الملا صدرا[1]. ومع أن الأستاذ الآشتياني[2] قد شكك في صحة انتسابها، لكن حتى من قراءة مقدمة الرسالة لا يبقي أي شك حول صحة انتسابها إلى الملا صدرا، وفوق كل هذا فإن مضامين الرسالة كلها تؤيد هذا الانتساب.

لهذه الرسالة أهمية قصوى للشيخ، لأن الملا صدرا قام بنفسه بفهرسة جميع آرائه الحكمية بصورة مجملة. ونظراً لعدم تناسق المباحث المطروحة يبدو أن صدر المتأهلين قام بتأليفها خلال فترة طويلة، وفي جزء من الرسالة أيضاً يشير إلى حياة المير داماد بعبارة «مُد ظلّه»[3].

وحتى الآن قام بعض المحققين بكتابه آراء الملا صدر الدين، وعدّوا أكثر من عشرة آراء ضمن ابتكاراته. وفي هذه الرسالة خص المؤلف ١٨٧ رأي إلى نفسه، وبالطبع جزء منها تأسيس أصول الحكمة المتعالية الخاصة به، وبعضها مطالب فرعية... ومن المواضيع الملفتة للنظر في هذه الرسالة وجود آراء ونظريات لا يعلم بها حتى المحققون.

ولكن اسم هذه الرسالة حسب إشارة الشيخ نفسه هو الشواهد الربوبية، وربما

(١) كتاب يادنامه، ص ١١٦.

(٢) الرسائل الفلسفية، المقدمة، ص ٧٠.

(٣) انظر مسألة رقم ١٤٨.

بسبب التشابه الاسمي مع كتابه المشهور الشواهد الربوبية في المنابع السلوكية[1]، لم ينتبه المحققون إلى هذا الأثر النفيس.

مآخذ التصحيح:

١ . «مط»: مخطوطة مكتبة مدرسة سپهسالار؛ برقم ٦٣١٩ التي تعد المخطوطة الكاملة، واعتبرت النسخة الرئيسية والأساسية في هذا التحقيق.

وبعد تصحيح الرسالة بناءً على المخطوطة المذكورة وجد المصحح نسختين أخريين وقام بناءً عليهما بتكميل النواقص الموجودة.

٢ . «مر»: مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي برقم ١٩٤٨ التي تفتقد إلى مسائل كثيرة[2]. وتحتوي هذه المخطوطة على مسألتين إضافة إلى المخطوطة المذكورة، وقد جاءت في نهاية الرسالة.

٣ . «آس»: مخطوطة مكتبة آستان قدس رضوي، ذيل مجموعة رقم ٣٠٤ ولم يتم التعرف عليها في فهرست المكتبة. وتحتوي هذه المخطوطة من مسألة ١٨٦ حتى نهاية الرسالة وجاء بعدها أجوبة المسائل الجيلانية المستنسخة عن مخطوطة الملا صدرا.

ومع الأسف لم تكن أي من هذه المخطوطات المذكورة صالحة لاستخدامها من أجل التصحيح، خاصةً وإن المخطوطتين الأوليتين كانتا ممتلئتين بالأخطاء؛ والأمر الملفت هو أن بداية هذه الرسالة تشبه بداية الكتاب الكبير الذي يحمل الاسم نفسه وهو الشواهد الربوبية.

---

(١) في جميع النسخ الموجودة لهذا الكتاب جاء اسمه الشواهد الربوبية أي بصفة «الصفة والموصوف»، ولكن عطفاً على المعنى يجب أن يكون اسمه شواهد الربوبية، والرسالة المتعلقة بهذه المجموعة لها الحكم نفسه.

(٢) هذه المخطوطة تفتقد إلى المسائل التالية: ، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٣، ٩، ٩، ٩، ٩٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٥، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٦، ١٢٧، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٥، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، وحتى نهاية ١٨٤.

٤ . «مس»: مخطوطة المسجد الأعظم بقُم. مع أن هذه المخطوطة لم تكن كاملة إلا أنها كانت صحيحة نسبياً وتحتوي على أغلاط قليلة؛ كما أنها تحتوي على مسائل إضافية عدة لم تكن موجودة في المخطوطات الأخرى. ومن الجدير بالذكر أنني حصلت على هذه المخطوطة بعد التصحيح الأول واستطعت بواسطتها أن أصحح فقرات متعددة في التصحيح الثاني.

* * *

متخيله أن الذي تراه هو الله بل هو الحق وتجده ثابتا على الصورة الذي

اعتقد أنك تراه إنه إذا رأيت في حضرتك لما تراه تجد الحقيقة أن عينك

ليس إلا سر حقيقتك لعينك في كل مرتبة وعينك لم تتجدد

إن الوجود ظهور ولا حجاب بينه وبينك لحصول الصورة إذا انتزعت أنوار الحكم

الملكوت تشهد الملكوت ثابت العالم يتجدد وأما في نفسه متجدد

دائما هذا لك المستر الى القيام بما أراد فتثبت عنده وكشفت

من حكم سريته شهدت وجود متصل الصنعة الربانية للذي لا انفصال

لم يمكن لدار لم يكن متخيله ينبه على معرفة سر الدنيا ودار الآخرة

إن ما أوجده الحق الباقي هو من خلق والدنيا والآخرة مرجعها الى الحق

كلام المصنف في رسالة وجدتها بخطه وفيه الصالحين من الاشكال ليران وجه

الكتيبة والحمد لله آخرا وحرره مصابيح في شامه ازيد

سار يس ثمر عفا عنه ربه الغفور ولا الذنب



الثاني ١٢٩٢

شواهد الربوبية

[المقدّمة]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل نور معرفته نتيجة إيجاد الأرواح والأجساد، وتجلّى بقدسه لقلوب العارفين بأسرار المبدأ والمعاد، وأوحى في كلّ سماء أمرها لإدارة المتجسدة الكوكبية ليتنوّر بها هذه البقاع والبلاد، وينشأ منها تعمير الأرض بالحيوان والنبات والجماد. والغرض الأصلي منها نشوء الآخرة بخلقة الإنسان ليستكمل بنور العلم والإيمان، ويعمل بما يجرّده عن الأكوان، ويستعدّ لمجاورة الرحمان، وإنّما خلق من فضالته سائر المركبات من الأركان. فسبحانه من فاطر ما أقدسه وأعظمه! فأشكره على نعمائه المترادفة المتّصلة[١]، وآلائه المتتالية المتوافرة، وأستعيذ[٢] به من مسّ الشيطان في[٣] تحرير هذه العجالة، وأصلّي[٤] على نبيّه وآله المطهّرين عن أرجاس الخواطر[٥] المضلّة، المحروسين في سماء قدسهم وطهارتهم عن طعن أوهام الجهلة الضالّة.

فأقول وأنا الفقير محمد الشهير بصدر الدين الشيرازي نوّر الله بصيرته وشرح صدره: إنّي[٦] بفضل الله وتأييده وحسن هدايته وتسديده قد اطّلعت بسبب كثرة المراجعة إلى عالم الأمر، والعكوف على باب الإفاضة[٧] والرحمة، وطول المهاجرة عمّا أكبّ إليه[٨] الجمهور وتلقّفوه ـ كما هو

(١) مر: المتصلة المترادفة.
(٢) مر: و.
(٣) مر: الخواص.
(٤) مر: استعيذ.
(٥) مر: صلّى الله.
(٦) مر: إلى.
(٧) مط: الإضافة.
(٨) ظاهراً «عليه» درست است.

المشهور - على مسائل شريفة إلهيّة وغوامض لطيفة سبحانيّة، قلّما تيسّر لأحد الوقوف عليها من الأفاضل الحكماء ممّن كثرت رياضته وأعظمت[١] عند الناس منزلته، بل تفرّدت بمقاصد عالية لم[٢] يتّفق الاطّلاع على فحواها والاهتداء إلى مغزاها، إلّا ممّن امتحنت نفسه بالانقطاع عن أغراض الدنيا وماتت غريزته عن الشهوات والهوى. قد أودعنا بعضاً من هذه المسائل متفرقة في كتب عديدة ورسائل، وكثيراً[٣] منها لا يمكنني[٤] النصّ عليها خوفاً من الانتشار في الأقطار وقصور الطبائع عن دركها من المقال من غير تهذيبها بنور الأحوال؛ وذلك ممّا يوجب الضلال والإضلال[٥].

وبعد، فهذه[٦] موجز إشارات إلى جواهر نفيسة زاهرة، وتلميحات إلى فرائد ثمينة باهرة، ترشّحت بإمداد فضل الله العزيز المنّان في[٧] سحاب عالم العقل والجود والإحسان، وترسّخت وانعقدت في صدف النفس الناطقة بالصدق والإيقان، ثمّ استخرجت بوساطة غوّاص القوّة الفكرية من قعر بحر الحكمة إلى سواحل النطق والبيان. ثمّ ثقبت الناطقة[٨] كلًّا منها بمثقب التدبير[٩] والتحقيق وقوّة التأمّل والتدقيق، حتّى اتّسمت[١٠] بسمة الاتّساق والانتظام، واتّصفت بصفة الائتلاف والالتئام، وصارت بحمد الله صالحة لأن تكون سبحات[١١] يسبّح بها المسبّحون في جوامع القدس، أو قلائد يتزيّن[١٢] بها الحور العين في مجامع[١٣] الألسن[١٤] وهذه هي التي[١٥] سأذكرها[١٦] على سبيل الحكاية

---

(١) مر: انحطت.
(٢) مر: ثمّ.
(٣) ظاهراً «كثير» صحيح است.
(٤) مر: تمكين.
(٥) مر: الاضلال.
(٦) مر: وهذه.
(٧) مر: من.
(٨) مط: نقلت/ ش: يقب.
(٩) مس: التدبّر.
(١٠) مس، مر: أقسمت.
(١١) مر: سحاب.
(١٢) مس: يزين.
(١٣) مط: جوامع.
(١٤) مط: الأنس.
(١٥) مر: - هي التي.
(١٦) مس، مر: ذكرنا.

مجرّدةً عن البراهين في مشاهد مشتملة على شواهد، وكنّيتها[1] شواهد[2] الربوبية، رجاءً أن تصير باعثة على تشويق الطالبين لسلوك منهج اليقين بالتحصيل، والله يقول الحق ويهدي السبيل.

* * *

---

(1) مط: كمينها/ مس، مر: يكتبها.

(2) مس: بشواهد.

المشهد الأوّل[1]

[١]: مسألة التوحيد الخاصي الذي ذهب إليه العرفاء، ولم يبلغ إلى دركه أفهام جمهور الحكماء، ولم يتّفق لأحد فيها الكشف والعيان مع إقامة الحجّة والبرهان.

[٢]: مسألة التوحيد العامي الحكمي، والبرهان العرشي عليه بوجهٍ لا يرد عليه الشبهة المشهورة المنسوبة إلى ابن كمّونة.

[٣]: تحقيق لوجود[2] المثل الأفلاطونية، وهذا ممّا لم يصل إليه أحد من الحكماء الذين جاؤوا بعد «أفلاطون» الإلهي، بل كلّ من أتى بعده أنكر هذه المسألة إلى هذا الزمان، وكثير من الحكماء شنّعوا عليه بها، وأبلغوا في التشنيع، سيّما المعلّم الأوّل في تعليمه، وربّما أوّلوها تأويلات عديدة غير مرضية:

[الف] منها: إنّها عبارة عن العلوم التفصيلية الحصولية القائمة بذاته تعالى، على ما ذهب إليه المشّاؤون، أتباع المعلم الأوّل، كالشيخين أبي نصر وأبي علي ومن في طبقتهما، وبه أوّل المعلم الثاني كلام «أفلاطون» في رسالة الجمع بين الرأيين[3].

[ب] ومنها: إنّها عبارة عن عالم المثال، كما زعمه بعضهم.

[ج] ومنها: إنّها إشارة إلى طبائع الأنواع من حيث هي هي، فظنّ أنّه ذهب إلى أنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج بشرط لا شيء، بناءً على أنّه موجود إذا أخذ لا بشرط، ولم يفرق بين أخذ الشيء مع قطع النظر عن كلّ ما يقارنه

(١) مط: ـ والله يقول... الأوّل.
(٢) مس: وجود.
(٣) الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ٩٨ و٩٩.

وبين أخذه مجرّداً عنها؛ وبهذا الوجه أوّل[1] الشيخ في إلهيّات الشفاء[2] المثل الأفلاطونيّة.

[د] ومنها ما ذكره صاحب حكمة الإشراق من أنّها عبارة عن العقول[3] الّتي هي واقعة في سلسلة العرض، بناءً على مذهبه[4] من أنّ الأجسام المتخالفة نوعاً يجب أن تكون مبادئها القريبة عقولاً متكثّرة بحسب تكثّر أنواعها. فلكلّ نوع جسمانيّ نور عقلي هو مبدأ وجوده وربّ نوعه ومدبّر أشخاصه. هذا أقرب الوجوه المذكورة، إلّا أنّه[5] ليس ما رامه؛ فإنّ لكلّ نوع عنده فرداً قائماً بذاته من سنخ سائر الأفراد.

[هـ] ومنها: إنّها عبارة عن نفس هذه الصور الماديّة الشخصيّة من حيث كونها حاضرة عنده تعالى، فإنّ[6] من تلك الحيثية لها ثبوت على وجه آخر غير محتجب بالأغشية المادّية.

فهذه هي الوجوه المذكورة في تأويل كلامه، وليس شيء منها غرض أفلاطون الإلهي؛ وقد خصّنا الله تعالى بإلهامه وإكرامه في تحقيق هذا المقام، فالمسألة عندي في غاية الوضوح والإنارة، وذكرنا البرهان عليها في كتابنا المسمّى بالأسفار الأربعة[7].

[٤]: إنّ أثر الجاعل هو نحو الوجود الخاصّ الصادر[8] عن الواهب جعلاً بسيطاً، وليس المجعول نفس الماهية مع قطع النظر عن الوجود، كما زعمه الإشراقيون؛ ولا صيرورة الماهية موجودة كما ذهب إليه المشّاؤون. فالوجود هو الصادر من الفاعل، لأنّه الموجود بالذات دون المسمّى بالماهية، لأنّها الواقعة بالعرض بمنزلة الظلّ من ذي الظلّ، فهي المجعولة بالعرض كما حقّقناه في

---

(١) مس، مر: أقل.
(٢) «الشفاء الإلهيات» ص ٣١١.
(٣) مر: المعقول.
(٤) ر. ك: «حكمة الإشراق» ص ١٤٤.
(٥) مط: أنها.
(٦) مط: ـ تعالى فإنّ.
(٧) الأسفار، ج ٢، ص ٥٧.
(٨) مس: للصادر.

موضعه، وقد أقمنا[1] على هذا المطلب براهين قطعية ذكرناها في أسفارنا وفي الحكمة القدسية[2].

[٥]: إنّ الوجود حقيقة[3] بسيطة واقعة في الخارج بجميع أشخاصه خصوصياته، والتفاوت بين أشخاصه وخصوصياته يكون بالتأكد والضعف، والتقدّم والتأخّر، والغنى والفقر؛ وليس الوجود في نفسه كليّاً ولا معروضاً للكلّية[4] حتى يكون كليّاً طبيعيّاً، ولا جزئياً واقعاً تحت معنى نوعيّ أو جنسي، وليس شموله لجميع الموجودات كشمول[5] الكلي لجزئياته، بل شموله وانبساطه على هياكل الممكنات على نحو آخر لا يعلمه إلّا الراسخون في العلم.

[٦]: إثبات نحوين آخرين من التقدم سوى الخمسة المشهورة بين الفلاسفة، أحدهما التقدّم بالحقيقة، والثاني التقدّم بالحقّ؛ وقد ذكرناهما حدّاً وبرهاناً في مقامهما.

[٧]: إنّ الصادر بالذات عن الحقّ الأوّل وجود المعلول الأوّل، وأمّا ماهيته[6] المركّبة من جنسه وفصله فهي غير صادرة عنه، لكنّها لازمة لوجوده، واللوازم عندنا غير محتاجة إلى جعل وتأثير. وبهذا يستقيم التثليث المذكور في صدور الموجودات الثلاثة عن المعلول الأوّل، أي الفلك الأوّل ونفسه وعقله، كما عليه الحكماء.

[٨]: إنّ طبيعة الوجود وإن كانت واحدة بسيطة بحسب الحقيقة، لكنّها مختلفة بحسب الماهيّات المتّحدة كلّ منها مع مرتبة من[7] مراتبه، سوى الوجود[8] الأوّل الذي لا يشوبه ماهية أصلاً، لأنّه صرف الوجود الذي لا أتمّ منه، وهو الوجود غير المتناهي شدة، وفوق بما لا يتناهى، فلا يحدّه حدّ، ولا

---

(١) مط: أتقنا.

(٢) الأسفار، ج ١، ص ٤٩١؛ المسائل القدسية، ص ١١ تا ١٨.

(٣) مط: حقيقته.

(٤) مر: لكلية.

(٥) مر: كشموله.

(٦) مس: ماهية.

(٧) مس، مر: هي.

(٨) مس، مر: الموجود.

يضبطه نعت ذاتي: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا ۝١١٠ ۞وَعَنَتِ ٱلۡوُجُوهُ لِلۡحَيِّ ٱلۡقَيُّومِۖ﴾[1].

[٩]: تحقيق علمه تعالى بالأشياء على وجه عرشيّ اختصاصي، ليس كما ذهب إليه المشاؤون من ارتسام صور الأشياء في ذاته وتقرير رسوم الممكنات قائمة بذاته؛ ولا كما ذهب إليه الإشراقيون من كون مناط علمه الذاتي بالأشياء الخارجة عن ذاته نفس وجودات تلك الأشياء؛ ولا ما ذهب إليه المعتزلة [القائلون][2] بثبوت المعدومات؛ ولا ما ذهب إليه أفلاطون من كون علمه عبارة عن المثل القائمة بذواتها[3]؛ ولا ما رآه فرفوريوس القائل باتحاد العقل [والعاقل] والمعقول؛ ولا الذي عليه المتأخّرون من العلم الإجمالي على النحو الذي قرّروه في كتبهم، بل كما أفادنا الله سبحانه بطريق آخر غير شيء من هذه الطرق المذكورة.

[١٠]: تحقيق القول في[4] الوجود الذهني من أنّ قيام الصور الخيالية بالنفس ليس بحسب الحلول حتى تكون النفس قابلة إيّاها، بل بحسب الصدور حتى تكون النفس فاعلة لها.

[١١]: تحقيق القول باتّحاد العاقل[5] بالمعقول، حسبما هو المنقول عن فرفوريوس، بوجه سديد[6]، لا يرد عليه ما أورده الشيخ الرئيس ومن تأخّر[7] عنه، هذا أيضاً من المسائل الشريفة التي لا يصل إليها الإنسان بقوّة الفكر البحثي من[8] غير تصفية الباطن وتهذيب السرّ.

[١٢]: تحقيق القول باتّحاد النفس بالعقل الفعّال بعد خروجها عن غشاوة الطبع واتّصافها بالكمال العقلي.

[١٣]: كيفية إثبات أنّ العقل الفعّال مع كونه سبباً فاعليّاً للنفوس الإنسانية ومتقدماً عليها، كذلك غاية مترتبة على وجودها وكمالها؛ وثمرة حاصلة من استكمالها وانتقالها من أدون حالها إلى أعلى منازلها في ارتحالها. وهذا أمر

---

(١) سورة طه، آيات: ١١٠ و١١١.
(٢) همه نسخه ها: القائلين.
(٣) مط: بذاتها.
(٤) مر: من.
(٥) مر: العقل.
(٦) مر: شديد.
(٧) مر: تأخير.
(٨) مط: ـ من.

عجيب في غاية الغرابة، كيف يكون جوهر واحد[1] فاعلاً متقدماً على وجود شيء وغاية متأخّرة عن وجود ذلك الشيء من غير أن يتغيّر ذلك الجوهر في ذاته و[2]صفاته المتقرّرة في ذاته؛ لتعاليه عن الوقوع في التجدّد والاستحالة! وذلك لغاية سعة وجوده وبسط حقيقته، لكونه أثراً[3] من آثار قدرته تعالى ومن سكّان عالم جبروته.

[١٤]: إنّ وحدة الموضوع ـ المعدودة من جملة الوحدات الثمان ـ المعتبرة في شرائط التناقض يجب أن يقيّد بكونها في موضوع[4] جسماني محسوس، وإلّا فوجود النقيضين ليس مستحيلاً في الموضوعات العقلية التي لها نحو من الوجود العقلي، محيط بالأشخاص المتقابلة الصفات، ولهذا أمكن للنفس الإنسانية المجرّدة أن تتصوّر فيها الأمور المتقابلة دفعةً واحدةً؛ فإنّ للنّفس نحواً من الوجود[5] لا تتزاحم فيه الموجودات، ولا تتزاحم[6] فيه المتقابلات. فللوجود مراتب عجيبة ولكلّ مرتبة خواصّ[7] غريبة.

وبما ذكرنا ينكشف تجرّد النفس وكونها في ذاتها غير جرميّة، وبذلك يندفع بعض شبه الوجود الذهني.

[١٥]: إنّ الصور النوعية للجواهر الجسمانية ليست مندرجة تحت جنس الجوهر ولا واقعة في مقولة أُخرى من المقولات التّسع العرضية، بل كلّ[8] منها حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل، كالوجود.

[١٦]: تجويز الحركة في مقولة الجوهر وانقلاب الشيء في الأطوار الجوهرية الجمادية والنباتية والحيوانية[9] كمادّة الإنسان المنقلبة في الأطوار، لا على طريق الفساد والكون بل على نهج الاستكمال، كما أشير إليه في القرآن العظيم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾[10].

---

(١) مط: جوهراً واحداً.
(٢) مس، مر: + في.
(٣) مس، مر: أثر.
(٤) مر: موضع.
(٥) مط: - العقلي محيط... الوجود.
(٦) مر: لا تزاحم.
(٧) مط: مرتبة نحو آخر.
(٨) مس، مر: كلّها.
(٩) مط: - والحيوانية.
(١٠) سورة انشقاق، آية: ٦.

[١٧]: إنّ عروض الموت الطبيعي للإنسان ليس لأجل ما زعمه الطبيعيّون والأطبّاء من أنّ موجبه تناهي القوى الجسمانية وانحلال القوى واضمحلال الموادّ، لاحتمال ورود الإمدادات المتوالية[١] على المادّة القابلة[٢] من المبادىء المجردة على سبيل الوساطة من النفس، كما في تحريكات قوى الأفلاك لموادها على سبيل توارد الإشراقات العقلية والنفسية ممّا فوقها. بل موت البدن إنّما يعرض للإنسان لأجل توجّه النفس توجّهاً غريزيّاً إلى النشأة الآخرة، وسلوكها[٣] سلوكاً ذاتياً إلى جهة المبدأ، و[٤]رجوعها إلى عالم الحقّ[٥]، فإذا ارتحلت من الدنيا إلى الآخرة يعرض الموت الطبيعي للبدن. فهذا معنى الموت الطبيعي للإنسان.

ومبناه كما أشرنا استقلال النّفس شيئاً فشيئاً بحياتها الذاتية، وترك استعمالها[٦] للآلات البدنية كذلك، حتّى تتفرّد بذاتها، وتخلع البدن بالكليّة. وهذا المعنى لا ينافي الشقاوة الأخروية بل يوجبه، فإنّ الاتّصاف بذمائم الصفات الحاصلة من كثرة[٧] المعاصي، والتعذيب[٨] بالجهل والكفر وأمثالهما ممّا يستلزمه قوّة الوجود وشدّة الفعلية والتحصّل وحدّه البصر[٩] الباطني، كما في قوله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[١٠]؛ فكشف الغطاء يحصل بالانسلاخ عن لباس البدن، وحِدّةُ البصر بقوة جوهر النفس.

[١٨]: إنّ حقيقة كلِّ ماهية تركيبية[١١] ليست إلّا فصله الأخير، وأمّا سائر الأجناس القريبة أو البعيدة وباقي الفصول فهي من باب اللوازم. فهي وإن كانت داخلة في حدّ الشيء لكنّها خارجة عن ذات المحدود، وهذا ممّا جوّزه المنطقيون في بعض الحدود، وقد ذكره الشيخ في الشّفاء[١٢] ومثّل ذلك بأصبع

---

(١) مط: توالية.
(٢) مط: المقابلة.
(٣) مر: - سلوكها.
(٤) مط: المثالي.
(٥) مس، مر: - الحقّ.
(٦) مس، مر: اشتغالها.
(٧) مر: - كثرة.
(٨) مس، مر: التعذب.
(٩) مر: البطر.
(١٠) سورة ق، آية: ٢٢.
(١١) مس: تركبية.
(١٢) «الشفاء الإلهيات»، ص ٢٣٠ تا ٢٤٨، چاپ مصر.

الإنسان وقوس الدائرة، حيث إنّ مفهوم الإنسان داخل في حدّ الأصبع خارج عن حقيقته، وكذا مفهوم الدائرة داخل في حدّ القوس خارج عن حقيقته[1].

[١٩]: إنّ صور العناصر غير داخلة في حقيقة المركب الطبيعي كالجماد والنبات والحيوان، بل هي من شرائط وجودها الكوني. وليست داخلة في قوام المركب كما هو المشهور وعليه الجمهور. ولا متخلفة عنه كما زعمه بعضهم، وحكاه الشيخ الرئيس[2] وذكر أنّ هذا المذهب أحدث في زمانه وذلك لشواهد[3] التحليل بآلة القرع والإنبيق على بقاء تلك الصور.

[٢٠]: مسألة المعاد الجسماني[4]. وهذا ممّا ألهمني الله به وفضّلني على كثير من خلقه تفضيلاً، ولم أجد في كلام أحد من الإسلاميين والحكماء السابقين واللاحقين في هذه المسألة ما يشفي العليل ويروي الغليل[5]. نعم استفدناها من كتاب الله وحديث[6] نبيّه وعترته عليهم السلام ووجدنا لمعات متفرقة في[7] كتب أكابر الصوفيّة رضي الله عنهم ورضوا عنه، ذلك لمن خشي ربّه[8].

[٢١]: تحقيق ماهية القبر وعذابه، وكونه إمّا روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النيّران[9].

[٢٢]: إنّ النفس الإنسانية إنّما تكون في أوّل نشأتها بدنية مادية كسائر الصور النوعية، ثمّ تصير مجرّدة ذاتاً لا فعلاً، ثمّ تصير مفارقة عن الأجسام المحسوسة الكثيفة الماديّة ذاتاً وفعلاً جميعاً عند الموت، فهي إمّا سعيدة وإمّا شقيّة إن بقيت علاقته مع تلك الأجسام، وإمّا من جملة المقرّبين إن تجرّدت عن الأجرام وعلائقها جميعاً بالكلية.

---

(١) مط: - وكذا مفهوم الدائرة. . . حقيقتها.

(٢) «الشفاء الطبيعيات» ج ٢، ص ١٣٣، چاپ مصر.

(٣) مط: الشواهد.

(٤) مط: - مسألة المعاد الجسماني.

(٥) مس، مر: - ويروى الغليل.

(٦) مر: أحاديث.

(٧) مس، مر: من.

(٨) اقتباس از البينة، ص ٨.

(٩) اشاره است بحديث: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيرن»، السنن ترمذى، ج ٤، ص ٦٤٠.

النفس الآدمية ما دام[1] كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية، وإذا خرج الطفل من بطن أمّه، صارت نفسه بمنزلة نفوس سائر الحيوانات إلى أوان البلوغ الصوري. ثمّ تصير ناطقة بعد ذلك؛ فإن كان فيها استعداد الارتقاء إلى حدّ النفس القدسية والعقل بالفعل، فإذا بلغت حدّ الأربعين وهو أوان البلوغ المعنوي، صارت نفساً قدسية إن سا عدها التوفيق الإلهي. فالجنين ما دام في الرحم نامٍ بالفعل، حيوان بالقوة؛ وإذا خرج من بطن أمّه، قبل البلوغ فهو[2] حيوان بالفعل إنسان بالقوة؛ وإذا بلغ حدّ البلوغ الصّوري فهو إنسان بالفعل ملك بالقوة. وأمّا مرتبة القوّة القدسية، فربّما لم يبلغ من ألوف من أفراد الإنسان واحد إليها.

[٢٣]: مسألة المعراج الجسماني[3] وتحقيق عروج رسول الله ﷺ ببدنه الشريف[4] وهيكله المحسوس إلى عالم السماء، على وجه لا يوجب خرق[5] الأفلاك ولا فقدان بدنه المبارك من المدينة الطيبة.

وقع الشك لبعض العرفاء، [في] أنه عرج رسول الله ﷺ بقالبه في طبقات الأجرام العالية، أو اتّسع عرصة قلبه وانشرح حتى أدرجت فيه السماوات. والمذهب المنصور أنه عرج بقالبه المتّصف بصفة قلبه، لغلبة روحانيّته على جسمانيّته، كقول القائل: «ثقلت زجاجات أتتنا فرغاً»[6]. فراح الروح سرّ، هي زجاجة في جسمه وشخصه، ونهض طائر همّته من وكره وقفصه، وأزعجه فرط دنوّه وشوقه من الأمن والبين، حتى وطن وتوطّن حريم قاب قوسين[7].

---

(١) مس، مر: + في.
(٢) مس، مر: فهو قبل البلوغ.
(٣) مط: - مسألة المعراج الجسماني.
(٤) مس، مر: المشرف.
(٥) مر: فرق.
(٦) منظور ابو علي إدريس بن اليماني العبدري است. ادامهٔ مصراع ياد شده بدين قرار است:

ثقلت زجاجات أتتنا فرغا ... حتى إذا مُلِئت بصرف الراح
خفّت فكادت أن تطير بما حوت ... وكذا الجسوم تخف بالأرواح

«نفح الطيب من غصن الأندلس المرحلب» للشيخ أحمد بن محمد المقري التلمساني، ج ٤، ص ٧٥.
(٧) مر: - وقع الشك لبعض العرفا... قوسين.

[٢٤]: إنّ النفس الإنسانية مشتملة على أجزاء ثلاثة، كلّ منها نشأة أخرى[١]: أحدها من جواهر هذا العالم؛ وثانيها من عالم البرزخ؛ وثالثها من عالم القدس. فالأوّل طبع؛ والثاني نفس؛ والثالث عقل بلسان الحكمة، وروح بلسان الشريعة، وإن شئت قلت: الأوّل صدر؛ والثاني قلب؛ والثالث نور.

[٢٥]: إنّ حقيقة الإنسان نوع واحد في هذه النشأة، وأنواع كثيرة في النشأة الثانية[٢] غير محصورة في عدد إلّا أنّ أجناسها أربعة، لأنّها إمّا أن تصير من جنس الملائكة إذا غلبت عليه صفة العلم والحكمة؛ وإمّا أن تصير من جنس الشياطين إذا غلبت عليه الجربزة والمكر، وإمّا أن تصير من جنس البهائم[٣]. إذا غلبت عليه الشهوة، أو من جنس السباع إذا غلبت عليه صفة الغضب والانتقام وحبّ الرئاسة.

[٢٦]: إنّ النفس الإنسانية تنزل[٤] إلى درجة الحواس عند إدراكها للمحسوسات واستعمالها لآلات الحواس، وتصير عين كل حاسّة عند إدراكها[٥] لمحسوسها: فتصير عند الإبصار عين القوّة البصرية[٦]، وعند السماع عين القوّة السمعية، وهكذا في بواقي الحواس، حتى القوّة اللمسية والقوّة التي تباشر التحريك في العضلات. وكذا ترتفع عند إدراكها للمعقولات إلى درجة العقل الفعّال وتتّحد به على نحو يعلمه الراسخون في العلم، ومن لم يبلغ إلى مقامهم يزعم أنّه يلزم من اتّحاد النفوس بالعقل الفعّال إمّا انقسامه وإمّا لزوم تعقّل كلّ نفس ما تعقله النفوس[٧] الأخرى[٨] وكذا لزوم تعقّل النفس جميع ما يعقله العقل

---

(١) در هامش نسخه هاى «مس» و«مر» بخط مصنف چنين آمده: «إنّ الله خلق الوجود ثلاث نشئات وعوالم: دنياً وبرزخاً وأخرى؛ فالجسم وعوارضه من الدنيا، وإدراكها يكون بالحس الظاهر، والنفس وعوارضها في البرزخ وإدراكها يكون بالحس الباطن، والروح العقلي وعوارضه من الأخرى وإدراكها بالعقل».

(٢) مر: كثيرة في النشانية.

(٣) مط: - إذا غلبت عليه الجزيرة... البهائم.

(٤) مس: نزل.

(٥) مط: - للمحسوسات... إدراكها.

(٦) مس: الباصرة.

(٧) مط: - بالعقل الفعّال... النفوس.

(٨) مط: الآخرة.

الفعّال. وبيّنا كل ذلك على القصور عن[1] نيل هذا المرام وعدم الاطلاع على البرهان النيّر العرشي الكاشف لحجب الأوهام.

[٢٧]: الصور المرئية في المرايا[2] ليست منطبعة فيها، سواء كانت في سطوحها أو في أغوارها كما زعمته الطبيعيون، ولا موجودة في الخارج[3] كما ذهب إليه الرياضيون القائلون بخروج الشعاع البصري واتّصالها بالأشخاص الخارجية، وليست موجودة في عالم المثال كما رآه الإشراقيون؛ بل موجودة في هذا العالم وجوداً بالعرض لا بالذات. فوجودها ظلّ لوجود الشخص الخارجي بحسب الخارج لا بخسب نشأة أخرى. ولو كانت كما ظنّه الإشراقيون، لكانت من قبيل ما يراه النائم في نومه حيث لم يكن له وضع خارجي، وهذه ليست كذلك لكونها قابلة للإشارة الحسية.

[٢٨]: لميّة اختصاص المنطقة بموضع وجزء معين من الفلك دون غيرها مع بساطة جسمه ووحدة طبيعته، وكذا اختصاص كلّ فلك بجهة معينة في حركته[4] الخاصة دون سائر الجهات، وكذا حصول كوكب أو تدوير في جانب مخصوص دون سائر الجوانب، وكلّ ما يجري هذا المجرى في الأجسام البسيطة؛ فحققنا الأمر وبيّنّا الحكمة[5] والسرّ على وجه تطابق الأصول والقوانين، ولم يلزم ما توهّمه المتكلمون من جواز الترجيح من غير مرجّح[6] أصلاً.

[٢٩]: كشف الحقيقة فيما ورد في مواضع من الكتاب العزيز من خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستّة أيّام[7] وهذا شيء عجزت عن بيانه أهل التفسير واعترفوا بالعجز عن فهمه.

[٣٠]: حمل متشابهات القرآن على ظاهر معناه، وحمل ألفاظ التشبيه على مفهومه[8] الأوّل من غير لزوم التجسم والتشبيه على البارىء، كما ذهب إليه

---

(١) مس، مر: - عن.
(٢) مط: - الصور... المرايا.
(٣) مط: - في الخارج.
(٤) مط: حركة.
(٥) مر: الحكم.
(٦) مس، مر: مرجع.
(٧) اقتباس از سورهٔ فرقان، آيهٔ: ٥٩.
(٨) مر: مفهوم.

الحنابلة والمجسّمة تعالى عمّا يقول الظالمون عُلوّاً كبيراً[١]. وهذا من عظائم العلوم الكشفية، فإنّ الناس من باب متشابهات القرآن بين حيارى وعميان. فمنهم من أوّل الجميع بتأويلات عقلية حتى الأمور الأخروية من الجنة والنار والحساب والميزان. ومنهم من حمل الجميع على المفهوم الأوّل كأصحاب أحمد بن حنبل من دون محافظة[٢] على تنزيهه سبحانه عن الجسمية ولوازمها. ومنهم من أوّل البعض وقرّر البعض، فكلّ ما ورد في باب المبدأ أوّلوه، وكلّ ما ورد في باب المعاد قرّروه وأبقوه على ظاهر مفهومه، لأنّهم لم يدخلوا البيوت من أبوابها، ولم يأخذوا[٣] علم القرآن من الله ورسوله، بل أخذوه من الألفاظ ونقل محسوس عن محسوس، وأخذ ميّت عن ميّت[٤] كأبدان وأجساد يتكي بعضها على بعض ويتّصل بعضها ببعض.

[٣١]: إثبات كون العقل كلّ الموجودات كما ذهب إليه الأوائل بوجه برهاني.

[٣٢]: تحصيل التركيب الاتّحادي بين المادة والصورة، وكذا اتّحاد النفس والبدن على وجه وجيه، لا كما قرّره صدر المدققين في حاشية التجريد.

[٣٣]: إثبات حركة النموّ والذبول في النبات والحيوان على وجه لا يرد عليه الإشكالات التي عجز كافّة [المتأخرين][٥] عن حلّها، حتى أنكر صاحب الإشراق الحركة الكمية وأرجعها في النموّ والذبول[٦] إلى الحركة الأينية لإجراء الغذاء في الدخول أو لإجراء المغتذي في الخروج.

[٣٤]: إقامة البرهان العرشي على ثبوت العلم الحضوري الإشراقي للبارىء جلّ ذكره.

---

(١) اقتباس از سورهٔ إسراء، آيهٔ: ٤٣.
(٢) مط: - محافظة.
(٣) مس، مر: لم يؤخذ.
(٤) مط: بيت عن بيت.
(٥) همهٔ نسخه ها: المتأخرون.
(٦) ر نسخه ها اينچنين آمده اما ظاهراً «في النمو والذبول وأرجعها» صحيح است.

[٣٥]: إثبات العلم الحضوري[١] النوري للنفس بالنسبة إلى الحواس الظاهرة، وأنّ فاعليته في استعمال الحواس ليست بالطبع ولا بالجبر ولا بالقسر ولا بالقصد ولا بالتسخير ولا بالعناية، بل بالرضاء.

[٣٦]: المبدأ الفاعلي بالنسبة إلى الماهية الموجودة فاعل، وبالنسبة إلى نفس الوجود المفاض عليها مقوّم لا فاعل، لأنّ هذا الوجود غير مباين له، وأمّا بالنسبة إلى الماهيّة إذا أخذت من حيث هي هي فلا يوصف بسببية ولا تقويم أصلاً[٢]، ولهذا ما شمّت الأعيان الثابتة رائحة الوجود ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾[٣].

[٣٧]: اتصاف العقول المفارقة بالإمكان ليس في نفس الأمر بل بحسب اعتبارها بذاتها، مع قطع النظر عن استنادها[٤] إلى جاعلها؛ فهي ممكنة بحسب مرتبة من مراتب نفس الأمر لا في نفس الأمر؛ ولا محذور فيه؛ وذلك لأنّ الإمكان عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم، وسلب الشيء عن بعض مراتب نفس الأمر لا يوجب سلبه عن الواقع؛ فالمبدعات ضرورية الوجود في الواقع وهي ممكنة الوجود في بعض الاعتبارات.

[٣٨]: في أنّ أصحاب النار بالأصالة هي النفس والهوى والشيطان، وغير هؤلاء ليس من أصحاب النار الذين هم أهلها. فإنّ النفس ما دامت متعلّقة بأمور الدنيا ولذّاتها هي نار معنوية محرقة[٥] تطّلع على الأفئدة، والهوى شعلة منها، والشيطان أصل النيرانات الأخروية والدنيوية؛ وفي الحديث: «إنّ ناركم هذه[٦] غُسلت سبعين مرّة...». (الحديث).

[٣٩]: دفع الشبهة الواردة على قاعدة الإمكان الأشرف[٧]، وهي لزوم تحقّق ممكن أشرف من النور الأقرب؛ وكذا لزوم أنوار عقلية غير متناهية واقعة

---

(١) مر: - الإشراقي للبارىء... الحضوري.

(٢) مط: - أصلاً.

(٣) سورة نجم، آية: ٢٣.

(٤) مس: استفادنا/ مر: استفادها.

(٥) مط: + به.

(٦) مط: - هذه.

(٧) مط: - الأشرف.

بين كلّ نور عقلي علّة نور عقلي آخر معلول له، متفاوتة في شدّة النورية وضعفها، وكون الغير[1] المتناهي محصوراً بين حاصرين.

[٤٠]: تحقيق كون هيولى العناصر واحدة بالشخص مع كونها معنى جنسياً مبهماً باعتبار، وقوّة محضة باعتبار آخر.

[٤١]: تحقّق كون صورة الجوهر في الذهن جوهراً بالماهية[2] وكيفاً أيضاً بالذات؛ لا بالحقيقة كما رآه سيد المدققين، ولا بالمجاز والتشبيه كما رآه العلّامة الدواني. فمذهبنا هاهنا أمر بين[3] أمرين وتوسّط بين الطرفين. هذا في باب[4] الأفكار البحثية. وأمّا مذهبنا من جهة العلوم المتعالية عن أسلوب المناظرين في هذه المسألة فشيء آخر، وهو أنّ النفس عند إدراكها للحقائق الجوهرية العقلية وطبائع أنواعها يقع بصرها العقلي على جواهر مفارقة ومُثل نورية، تكون هذه الجواهر المحسوسة ظلال تلك المُثل النورية، فيعلمها علماً حضورياً شهودياً؛ إلّا أنّها لمّا كانت عالية بعيدة السمك عن عالم النفس الإنسانية المتعلّقة بالغواشي المادّية، لم يكن للنفس أن تنالها كما هي عليها من شدّة التحصيل وكمال الوجود، بل على وجه الإبهام واحتمال الشركة بين كثيرين ـ كسائر المعاني الذهينة ـ، فإنّ ضعف الإدراك ربّما يوجب تطرّق الإبهام والاشتراك في المدرَك بحسب اعتقاد المدرِك وإن كان هو في نفسه أمراً متعيناً شخصياً. أو لا ترى أنّك إذا رأيت شبحاً من بعيد كيف تجوّز حينئذٍ كونه زيداً أو عمراً أو حيواناً[5] غير إنسان أو نباتاً أو حجراً؟ فكلّما قرب منك أو احتدّ[6] بصرك قلّ الاشتراك وسقط الاحتمال حتى يختصّ بواحد معيّن كما هو في الخارج، وكذلك إدراكها للأمور المتعالية والجواهر العقلية.

[٤٢]: تحقيق ما ذكره المنطقيون من أنّ الحدّ والبرهان متشاركان في الحدود.

---

(١) مط: غير/ مس: الغطير.
(٢) مس، مر: بالمرتبة.
(٣) مر: - أمر بين.
(٤) مط: بحث.
(٥) مر: حيوان.
(٦) مط: أخذت.

[٤٣]: إثبات حدوث العالم الجسماني ببرهان عرشي.

[٤٤]: كون موضوع العلوم الطبيعية[١] نفس الحركات أو المتحركات بما هي متحركات، وأنّ جميع الجواهر الحسية من حيث كونها حسية وكذا أعراضها واقعة في الاستحالة والانقلاب والسيلان. فهي دائمة في الحدوث والتجدد، وكلّ ما هذا شأنه فهو من الدنيا، والآخرة دار القرار.

[٤٥]: دار الآخرة نشأة أخرى ليست[٢] منسلكة مع هذه[٣] الدار في مسلك واحد. فمكانها ليس من جنس أمكنة هذه الدنيا ولا في جهة منها وكذا زمانها ليس من جنس هذه الأزمنة، ولا واقعاً منها في استقبالها بل كلّ من الدنيا والآخرة عالم تامّ لا يعوزه شيء من خارج.

[٤٦]: الدنيا والآخرة متضايفتان؛ من فهم مفهوم الدنيا ومسمّاها فهم مفهوم الآخرة[٤] ومسمّاها[٥]: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾[٦].

[٤٧]: تحقيق كون الآخرة في داخل حجب السماوات لا في خارجها، أجساد هذا العالم قابلة لنفوسها على سبيل الاستعداد، ونفوس عالم الآخرة فاعلة لأبدانها على سبيل الإيجاب واللزوم، ففي هذا العالم ترتقي الأبدان في استعداداتها لموادها إلى حدود النفوس، وفي الآخرة تتنزل[٧] النفوس إلى منازل الأبدان.

[٤٨]: الفعل في هذا العالم أشرف من القوّة، والقوّة في الآخرة أشرف من الفعل، والقوّة هاهنا لأجل الفعل، والفعل هناك لأجل القوّة، لأنّ هذا العالم دار الانتكاس.

[٤٩]: جوهر النبوة مشتمل على مراتب ثلاثة، كلّ منها شخص كامل في نوعه، فالنبي ﷺ مَلَك وفَلك ومَلِك، كما فصّلناه وأوضحناه في تفسيرنا لسورة الجمعة[٨].

---

(١) مط: الطبيعة.

(٢) مط: ليس.

(٣) مس، مر: هذا.

(٤) مط: - متضايفتان... الآخرة.

(٥) مط، مر، دا: مسماهما.

(٦) سورة واقعة، آية: ٦٢.

(٧) مس، مر: تنزل.

(٨) ر. ك: تفسير القرآن الكريم، ج ٧، ص ١٥٤.

[٥٠]: تحقيق أنّ النبيّ ﷺ خادم للقضاء الإلهي كما أنّ الطبيب[١] خادم للطبيعة، كما أشار إليه صاحب فصوص الحكم ﵁.

[٥١]: تحقيق قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ﴾[٢].

[٥٢]: بيان اجتماع الخلائق كلّهم من أوّل الدنيا إلى آخرها في ساهرة[٣] واحدة يوم الحشر عند الرب تعالى.

[٥٣]: تصحيح كون مبادىء الموضوع لعلم واحد قد تكون من عوارضه الذاتية من غير لزوم توقف الشيء على نفسه، كإثبات المبادىء الفاعلية والغائية والمادية والصورية في العلم الإلهي للموجود بما هو موجود، وهو موضوع هذا العلم[٤]. ولا حاجة في ذلك إلى العذر الذي ذكره الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء[٥] من أنّ المبادىء المذكورة ليست مبادىء لجميع الموجودات بل لبعضها، وهو الوجود المعلول.

[٥٤]: الكلي الطبيعي ـ أي الماهية لا بشرط شيء ـ ليس موجوداً في الخارج بالذات كما عليه جمهور الحكماء، ولا هو معدوم فيه أصلاً كما عليه المتكلمون، بل هو موجود في الخارج بالعرض أي بتبعية الوجود كالظّلال، وكذلك في الذهن موجود بالعرض.

[٥٥]: معنى وجود الأشياء في الذهن وانحفاظ[٦] ماهياتها في نحوي الوجود عندنا ليس إلّا أنّ الإنسان مثلاً إذا تصوّره العقل حصل عنده شيء يصدق عليه مفهوم الحيوان الناطق بالحمل الأوّلي الذاتي لا بالحمل المتعارف حتى يكون الموجود في الذهن جوهراً نامياً متحركاً حساساً ناطقاً. فالموجود من الإنسان في الذهن عندنا فرد من الكيفيات النفسانية، ومفهوم جوهري وليس من أفراد الجواهر.

[٥٦]: الأجناس العالية ليست معانيها أفراداً لأنفسها وهو ظاهر، ولا

---

(١) مس، مر: الطبعت.
(٢) سورة إبراهيم، آية: ٤٨.
(٣) الساهرة: وجه الأرض.
(٤) مط: العالم.
(٥) «الشفاء الإلهيات» ص ٨ و١٤.
(٦) مر: الحفاظ.

المعاني الكلية المتركبة منها ومن معاني الفصول أفراداً لأنفسها، بل يحمل أنفسها عليها حملاً أوّلياً ذاتياً لا غير.

[٥٧]: تحقيق أنّ علمه تعالى بالجزئيات المادية على وزان فاعليته لها على وجه عرشي.

[٥٨]: إثبات الشعور والتسبيح في جميع الموجودات حتى الجماد والنبات على وجه لم يتيسر لأحد من قبلي من الحكماء والصوفية إلّا الأولياء من أهل الله.

[٥٩]: العالم كله تسبيحة واحدة للبارىء جلّ اسمه بوجه، ومسبّح له بوجه آخر، وكل موجود له وحدة طبيعية أيضاً تسبيحة واحدة باعتبار[١] ومسبّح له باعتبار آخر.

[٦٠]: البرهان العرشي[٢] عى كون الجسمية المقدارية مناط الموت والجهالة؛ لأنّ كلّ جزء منه مفقود عن سائر الأجزاء، وهي أيضاً مفقودة عنها. وهكذا الكلام في أجزاء الأجزاء، وأجزاء أجزاء[٣] الأجزاء إلى غير النهاية، فالكلّ غائب عن الكل، وليس الكلّ إلّا عين الأجزاء؛ وكلّ أمر جسماني من حيث كونه جسمانياً حاله هذا الحال من كونه غائباً عن ذاته غير شاعر بذاته، إلّا أنّ الجسم هكذا بالذات، والجسماني هكذا بالعرض. فالنفس بقدر تعلّقها بالبدن تكون مائتة، وبقدر تجردها عنه حيّة درّاكة فعّالة.

[٦١]: الوجود في كل شيء عين العلم والقدرة وسائر الكمالات الوجودية اللازمة للموجود بما هو موجود، في كلّ بحسبه.

[٦٢]: وجود الجسم بما هو جسم عين اتصاله وامتداده، وكذا الوحدة الشخصية فيه؛ فلا[٤] يرد نقضاً على برهان النفس من جهة إدراكها للمعاني غير المنقسمة بناءً على أنّها لو انقسمت يوجب انقسامها انقسام ما حلّ فيها من

---

(١) مط: - ومسبّح له بوجه... باعتبار.
(٢) مر: العرش.
(٣) مر: الأجزاء.
(٤) مر: ولا.

المعاني، وقد فرضت غير منقسمة؛ هذا خلف؛ وذلك لأنّ وجود[1] الجسم نفس الجسم كما أصّلناه.

[٦٣]: إبطال ما ذكره المحقق الخفري فيما ادّعاه من البرهان على وجود الصانع من غير الاستعانة بإبطال التسلسل[2]. وهو قوله: «لو انحصرت الموجودات في الممكنات، لكان وجود مّا متوقّفاً على إيجاد مّا، وإيجاد مّا على وجود مّا»، وكذا قوله: «ليس[3] للموجود بما هو موجود علة، وإلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه»، وذلك لما أشرنا إليه سابقاً أنّ تقدم الشيء على نفسه إنّما يستحيل في الواحد العددي لا في الواحد النوعي وأشباهه، ومرجع التناقض إلى الأوّل لا إلى الثاني.

[٦٤]: القول بنفي التشكيك بالأقدمية لا يجامع القول بالجاعلية والمجعولية بين الماهيات الجوهرية، كما عليه بعض المتأخّرين كصاحب حواشي التجريد ومن وافقه في[4] الجمع بين هذين القولين.

[٦٥]: تحقيق كثرة الصفات الكمالية والأسماء الحسنى لله سبحانه، لا كما ذهب إليه الصفاتيون من الأشاعرة، ولا كما هو طور الحكماء القائلين بنفي الصفات الحقيقية وإرجاعها إلى نفس الذات الواجبية[5]؛ وليس المراد من قول أمير المؤمنين عليه السلام: كمال التوحيد نفي الصفات [عنه][6] ما يرجع إلى قول الجكماء بل أمر آخر احتجبت عن دركه الأفهام ولا يبلغ إلى غوره عقول الأقوام.

[٦٦]: ذات الباريء جل اسمه لا حدّ له كما لا برهان عليه ولا وضع له اسم. وأمّا صفاته الكمالية فممّا يوجد لبعضها حدّ وبرهان. وأمّا مفهوم لفظة الجلالة ومعناها فوجود جميع الموجودات برهانه، وحدود جميع الممكنات واقعة في حدّه[7]؛ وهذا أيضاً من الأمور التي يحوج دركها إلى فطرة أخرى.

---

(١) در همهٔ نسخه ها «وجود» آمده ولى ظاهراً «وحدت» صحيح است.

(٢) مر: + إليه.

(٣) مط: - ليس.

(٤) مط: من.

(٥) مط: الواجبة.

(٦) «نهج البلاغة»، خطبهٔ ١.

(٧) مط: حدوده.

[٦٧]: إنّ الإنسان يتنوّع باطنه ونفسه في كلّ حين كما دلّ عليه قوله سبحانه: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[١] وأكثر الناس في لبس وغطاء من الاعتراف بهذا التجدّد والتبدّل حتى الشيخ الرئيس على ما صرّح في مفاوضة بهمنيار تلميذه. والحقّ هاهنا مع التلميذ في تجويزه تبدّل الذات ما دام الكون الدنياوي، وعليه برهان عرشي يعضده آيات كثيرة. وأصل هذا التبدّل من صفة إلهية أشير إليه بقوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[٢] وقوله: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ﴾[٣].

[٦٨]: تحقيق مسألة البداء التي نقلت إلينا من أئمّتنا المعصومين سلام الله عليهم أجمعين، وكشف الحقيقة فيها على وجه يطابق الأصول والقوانين.

[٦٩]: تفسير قدرته تعالى بصحة الفعل والترك لا يوافق مسلك الفلاسفة، وقد نهى عن ذلك العلّامة الخفري في حاشية إلهيات التجريد[٤].

[٧٠]: إثبات قدرته تعالى على معنى صحّة الفعل والترك التي عليها جمهور المسلمين بوجه لا يوجب الكثرة والتغير في ذاته تعالى ولا ينثلم به توحيده تعالى على ما اعتقده الحكماء الموحّدون[٥].

[٧١]: كما أنّ هيولى كلّ فلك مباينة لهيولى الفلك الآخر، لا بذاتها بل بالصور النوعية المتخالفة الذوات للأفلاك؛ كذلك عقل كلّ فلك غير عقل الآخر [لا] لذواتها بل بسبب تعدد الجهات الفاعلية؛ فكثرة الصدور هناك ككثرة القبول هاهنا. فالعقول لفرط الفعلية والكمال والتحصّل كأنّها شيء واحد، والهيوليات لفرط الانفعال والقصور والنقص كأنّها واحدة. وكون العقل شيئاً واحداً يناسب لسان الشريعة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾[٦] حيث يشار فيه إلى عالم العقل بالروح الأعظم والقلم الأعلى، كما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾[٧] وقوله: ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾[٨].

---

(١) سورهٔ قَ، آيهٔ: ١٥.
(٢) سورهٔ رحمن، آيهٔ: ٢٩.
(٣) سورهٔ رحمن، آيهٔ: ٣١.
(٤) اين مسئله در نسخهٔ «مس» بعد از مسئلهٔ شماره ٨٠ آمده است.
(٥) مط: المتوحّدون.
(٦) سورهٔ قمر، آيهٔ: ٥٠.
(٧) سورهٔ نبأ، آيهٔ: ٣٨.
(٨) سورهٔ علق، آيهٔ: ٤.

[٧٢]: تحقيق كون العالم صورة الحقّ واسمه، ومعنى الاسم الظاهر، ومعنى الاسم الباطن.

[٧٣]: كيفية تخلّق الإنسان بأخلاق الله بالحقيقة كما ورد في الحديث المشهور[١].

[٧٤]: كيفية فناء الإنسان عن نفسه وبقائه بالله[٢].

[٧٥]: إثبات أنّ في[٣] باطن كلّ إنسان وفي إهابه[٤] حيواناً إنسانياً[٥] بجميع[٦] أعضائه وحواسّه وقواه، وهو لا يموت بموت هذا البدن، بل هو الذي يحشر[٧] يوم[٨] القيامة ويحاسب، وهو الذي يثاب ويعاقب في[٩] أكثر الناس. وحياته ليست كحياة هذا البدن عرضية واردة عليه من خارج، بل حياته كحياة النفس ذاتية[١٠]. وهو حيوان متوسّط بين النفس الناطقة والبدن العنصري يحشر في الآخرة على صور الأعمال والنيات وعلى صور الحيوانات المناسبة للصفات الغالبة في الإنسان. وبهذا[١١] يرجع ويؤوّل التناسخ الوارد في لسان الأقدمين من الحكماء المعظّمين كـ«أفلاطون» ومن يحذو حذوه؛ وكذا ما ورد في ألسنة الشرائع الحقّة، وذلك للقواطع البرهانية الدالة على بطلان غير هذا المعنى.

[٧٦]: مبدأ الفصل[١٢] الأخير في كلّ ماهية يتركّب من الأجناس والفصول، هو عين حقيقة جميع تلك الأجناس والفصول[١٣]، بمعنى أنّ ذلك الفصل بنفسه يصدق عليه جميع هذه المعاني من غير اعتبار أمر آخر معه، وقد أقمنا البرهان عليه في مقامه.

[٧٧]: معنى الجوهر الذي صيّروه جنساً للأنواع الجوهرية ليس جزءاً

---

(١) يعني قوله ﷺ: «تخلقوا بأخلاق الله».
(٢) مط: - كيفية... بالله.
(٣) مس، مر: - في.
(٤) مس: إنابه.
(٥) مر: حيوان إنساني.
(٦) مط، مس: لجميع.
(٧) مر: يحشره.
(٨) مط: في.
(٩) مس، مر: من.
(١٠) مط: الذاتية.
(١١) مط: هذا.
(١٢) مط: هذا الفصل.
(١٣) مط: - هو عين... الفصول.

لوجوداتها بل لماهياتها[١]. وإذا علم نحو من أنحاء وجوداتها بالعلم الحضوري الشهودي الوجودي، أمكن الشك في جوهريتها، وكون الذاتي بيّن الثبوت لذي الذاتي لا يقتضي[٢] إلّا عدم الشكّ في ثبوت مفهوم الذاتي لماهية الذات لا لِوجودها. ولهذا ربّما توقّفت أقوام من أرباب الفكر في باب جوهرية النفس مع عدم غيبتهم عن شهود أنفسهم، لأنّ مفهوم الجوهر أمر ذهني، وكلّ صورة ذهنية تحتمل الشركة بين كثيرين؛ ووجود كل نفس - أي ما يشار إليه بـ«أنا» - أمر لا يحتمل الشركة، فيمكن الشك في جوهرية النفس مع شهود وجودها.

[٧٨]: تحقيق ما ذكره الحكماء في العرض الذاتي من أنّه الخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته، من غير حاجة إلى تعميم ما ذكره العلّامة الدواني وتزييف مقالة في نسبة المساهلة[٣] إلى رؤساء الحكمة، ودفع التناقض الذي توهّمه بين كلامي[٤] الشيخ من حكمه بأنّ ما يلحق الشيء بواسطة أمر أخص عرض غريب، ومن تمثيله العرض الذاتي بالاستقامة والاستدارة للخط.

[٧٩]: إقامة البرهان العرشيّ على كون القوّة الخيالية مجرّدة عن البدن الماديّ الحسي غير مجرّدة عن البدن الأخروي.

[٨٠]: تحقيق ما ذكره الشيخ في القانون من أنّ اللذّة البصرية والسمعية والألم المقابل لكلّ منهما إنّما تختصّ بنيلها النفس دون الحاستين، بخلاف الملائم والمنافي في[٥] مدركات الحواس الثلاث الباقية، فإنّها تختصّ بنيلها تلك الحواس، والنفس لا تتألم ولا تتلذّ بها. وقد تحيّرت أفهام شرّاح القانون في وجه التفرقة في هذا المقام.

[٨١]: تحقيق ما أفاده الشيخ[٦] وغيره من الحكماء في نفي الحركة في مقولة متى، وتوضيح قوله: «إنّ الانتقال من سنة إلى سنة أو من شهر إلى شهر دفعي».

---

(١) مر: ماهياتها.
(٢) مر: مقتضى.
(٣) مر: المسألة.
(٤) مر: كلا من.
(٥) مر: - في.
(٦) «الشفاء الطبيعيات»، ج ١، ص ١٠٣.

[٨٢]: التوفيق بين ما ذكره المحقّق الطوسي في شرح الإشارات: «إنّ النفس يتعلّق أوّلاً بالقلب بل الروح[١] البخاري» وهما أجزاء[٢] في البدن، وبين ما ذكره الشيخ وغيره: «إنّ متعلّق النفس مجموع البدن لا عضو من الأعضاء».

[٨٣]: إثبات الشوق في الهيولى مع أنّها في ذاتها قوّة محضة، ودفع ما ذكره الشيخ على[٣] استحالته في طبيعيّات الشفاء وبيان أنّها مشتاقة بكلّ صورة حادثة قبل حدوثه. وقد عملنا في بيانه رسالة مفردة[٤].

[٨٤]: تحقيق القول في اتّصاف الماهية بالوجود، وقد اضطربت أفهام المتأخّرين في اتّصاف الماهية بالوجود وصارت أذهانهم بليدة عن تصويره من جهة [أنّهم] قالوا[٥] إنّ ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء، فيلزم أن تكون الماهية قبل وجودها موجودة، فتارة أنكروا قاعدة الفرعية وانتقلوا منها إلى الاستلزام؛ وتارةً خصّصوها[٦] بما سوى الوجود؛ وتارة جعلوا مناط الموجودية الاتّحاد مع مفهوم الموجود[٧] المشتق من غير أن يكون هاهنا وجود ثابت، ولم يحقّقوا كنه الأمر في هذا الموضع من أنّ الوجود نفس موجودية الماهية لا موجودية شيء آخر هو الموجود للماهية كسائر الأعراض حتى يكون اتّصاف الماهية به فرع تحقّقها. فالقاعدة على عمومها باقية من غير حاجة إلى الاستثناء في العقليّات كما في النقليّات عند تعارض الأدلّة النقليّة.

هذا على الطريقة المشهورة بين القوم. وأمّا على طريقتنا وهي أنّ الموجود[٨] في الأعيان هو عين الوجود بالذات. وأمّا المسمّى بالماهية فهو أمر متّحد مع الوجود ضرباً من الاتّحاد، كما أوضحناه في مسفوراتنا[٩] مشروحاً.

[٨٥]: تحقيق أنّ الإنسان إذا انتقل عن الدنيا إلى عالم الآخرة، زالت

---

(١) مط: الروح.
(٢) مط، مس: أحرتا/ مر: أمرنا.
(٣) مر: كما.
(٤) مط: منفردة. متأسفانه، اين رساله بدست ما نرسيده است.
(٥) مط: - قالوا.
(٦) مط: خصصوا هي.
(٧) مط: الوجود.
(٨) مط: الوجود.
(٩) مس: مسفورنا.

السماوات والأرض عن مكانهما، وبطلت الأوضاع الجسمية، وخرب[1] هذا العالم، وباد أهله، فتقوم الساعة. وهذا أيضاً من الحكمة التي من أوتيها[2] فقد أوتي خيراً كثيراً[3].

[٨٦]: في أنّ أكثر الناس يعبدون غير الله إلّا المؤمن الحقيقي، بل يعبدون ما يخلقون من أصنام ينحتونها بآلة الأوهام.

[٨٧]: في أنّ عبدة الأصنام إنّما يعبدون أصنامهم لظنّهم الألوهية فيها؛ فهم أيضاً يعبدون الله بوجه، إلّا أنّ كفرهم لأجل غلطهم في المصداق، وإسنادهم التجسم والنقص إلى المعبود، فلا فرق يعتدّ به بينهم وبين كثير من الإسلاميين. قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[4].

[٨٨]: في أنّ لجميع الموجودات طاعة جبلّية [وديناً فطرياً][5] لله سبحانه، لا يتصوّر منها تمرّد ولا[6] عصيان أصلاً، لأنّ أمره سبحانه ماضٍ وحكمه جارٍ، لا مجال لأحد في التمرّد والعصيان، أعني بذلك الأمر التكويني[7]، وأمّا الأمر التشريعي والنهي الذي يقابله فيقع فيهما القسمان: الطاعة والمعصية، والمكلّف بها الثّقلان خاصّة، ومنبع[8] المعصية فيهما الوهم والشّيطان.

[٨٩]: في أنّ مآل الكلّ إلى الرحمة الواسعة كما حقّقه بعض أعاظم المحقّقين من الصوفية، كما قال الله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ﴾[9]. وهذا لا ينافي العذاب الدائم والخلود في النار للذين هم أهلها، وهم الذين حقّت عليهم كلمة العذاب، وأنّهم لا يؤمنون أصلاً لا في الدنيا ولا في الآخرة، ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[10].

[٩٠]: في أنّ البرزخ الذي تكون الأرواح فيه بعد المفارقة من الدنيا هو

---

(١) مر: ضرب.
(٢) مط: أتتها.
(٣) اقتباس از سورهٔ بقره، آيهٔ: ٢٦٩.
(٤) اقتباس از سورهٔ إسراء، آيهٔ: ٢٣.
(٥) همهٔ نسخه ها: ودين فطري.
(٦) مس، مر: - لا.
(٧) مس: التكوني.
(٨) مط: يتبع.
(٩) سورهٔ اعراف، آيهٔ: ١٥٦.
(١٠) سورهٔ بقرة، آيهٔ: ١٧١.

بعينه العالم الذي كانت الأرواح فيه من حيث موطنها الأصلي قبل هذا الكون، لا كما ذكره الشيخ الأعظم محيي الدين الأعرابي من أنّ أحدهما غير الآخر إلّا أن أراد تغايراً بالاعتبار. وأمّا التّعويل[1] على أنّ تنزّلات[2] الوجود معارجه دورية، وعلى أنّ الصّور التي تلحق الأرواح في البرزخ إنّما هي صور الأعمال ونتيجة الأفعال بخلاف صور العالم الذي هو متوسط بين عالم المفارقات وهذا العالم، فلا يضرّنا، لما حقّقنا في مقامه أنّ المبادىء عين الغايات بالذات وغيرها بوجه، فلا يلزم أن يكون في الوجود عالمان تامّان[3] من جنس واحد، وقد برهن أنّ كلّ عالم من العوالم لا يكون إلّا واحداً.

[٩١]: إثبات معاني جميع المقولات العشر ـ من الجوهر والكيف والكم والأين وغيرها ـ من أسماء الله تعالى. وكذا إثبات أقسامها الجنسية والنوعية فيها على ما عليه أعاظم أهل الله.

[٩٢]: إثبات كون الدنيا دار انتقال وزوال، والآخرة دار قرار وثبات.

[٩٣]: كون علمه سبحانه تابعاً للمعلوم بوجه عرفاني، متبوعاً بوجه آخر حكمي؛ وكونه تعالى مرآة لضوء الممكنات، وكون حقائقها مرائي يشاهد فيها وجود الحقّ جلّ ذكره[4].

[٩٤]: لوازم الوجودات الخاصّة كلوازم الماهيّات في استحالة [تخلّل][5] جعل وتأثير بينها وبين ملزوماتها؛ فكما أنّ لوازم الماهيّات لا يحتاج إلى فاعل أو فاعليّة جديدة، فكذلك لوازم كلّ وجود مخصوص.

[٩٥]: بيان أنّ البحث عن وجود الواجب وأحواله كيف يورد في العلم الطبيعي الباحث عن عوارض الجسم، وكذا الكلام في إثبات العقل الفعّال في علم النفس من الطبيعي، وإثبات العقول الفعّالة أيضاً من علم السماء والعالم منه.

---

(١) مر: التعول.
(٢) مر: نزلات.
(٣) مر: تمامان.
(٤) مس، مر: - اثبات معاني جميع... ذكره.
(٥) همهٔ نسخه ها: بخلال.

[٩٦]: دفع اعتراضات في شرح الإشارات[١] على الشيخ الرئيس في مباحث علم الباريء تعالى وجواب نقوضه[٢] التي أوردها على القول بتقرير صور المعلومات في ذاته تعالى؛ ثمّ إبطال القول بالارتسام بوجه آخر غير ما وجّهه ذلك المحقّق، وتحقيق الحقّ في علم الفاعل المطلق على وجه لا يشوبه شكّ وريب، ولا يعتريه وصمة قصور وعيب[٣].

[٩٧]: في أنّ للفلك نفساً عقليّة ونفساً حيوانيّة وطبيعة سارية في جسميّته، لا على أنّها أمور متفاصلة متباينة الوجود كالقوى الحيوانيّة، وإلّا لكانت الذات الواحدة ذواتاً متعدّدة؛ ولكان لحيوان واحد نفوس متعددة؛ ولا أنّ[٤] ذات الفلك إحدى هذه الأمور، والباقية بمنزلة القوى العرضية والآلات الخارجة عن ذات الشيء، بل هي كلّها أمور موجودة بوجود واحد، وذلك الوجود [ذو][٥] مراتب متفاوتة، مرتبة آثار ولوازم. وهذا شديد الغموض إدراكه، لطيف المسلك غوره.

[٩٨]: تحقيق إضافة التقدّم والتأخّر في أجزاء الزمان، وحلّ الإشكال الذي لم يتيسّر لأحد حلّه، من حيث إنّ المتضايفين يجب أن يكونا معاً في درجة الوجود والعقل جميعاً، بأنّ معيّة أجزاء الزّمان هي عين التقدّم والتأخّر الزمانيين بينها.

[٩٩]: تحقيق كون وجوده تعالى عين كونه فاعلاً للأشياء متقدّماً عليها، ودفع مفسدة كونه تعالى من مقولة المضاف[٦].

[١٠٠]: دفع الإشكال[٧]، في علم النفس[٨] بذاتها وبغيرها، من جهة أنّ

---

(١) «شرح الإشارات»، ج ٣، ص ٣٠٤.
(٢) ر. ك: الأسفار، ج ٦، ص ٢٤٥ و«المبدأ والمعاد»، ص ١٣٩.
(٣) مط: عتب.
(٤) مط: لأنّ.
(٥) همة نسخه ها: ذا.
(٦) مس، مر: - بيان أن البحث... المضاف.
(٧) مط: لا شكال.
(٨) مط: - النفس.

العلم بذي السبب لا يحصل إلّا من جهة العلم بسببه، والواجب بذاته سبب جميع الموجودات مع أنّا لا[1] نعرف ذاته بكنهه.

[١٠١]: دفع لزوم التناسخ في تعلّق النفس بالبدن الأخروي بوجه عرشي، لا كما فهمه بعض علماء الإسلام كالشيخ الغزالي وغيره من كون التعلّق بمادة البدن الأوّل باقياً للنفس.

[١٠٢]: الوجود الواجبي ليس في ذاته مصداقاً لسلب شيء من الأشياء، بل شيء من الوجود ـ سواء كان واجباً أو ممكناً ـ لا يكون بذاته مصداقاً لسلب شيء آخر، وإلّا لزم من تعقّله تعقّل ذلك السلب والمسلوب أيضاً؛ وتحت هذا سرّ عظيم.

[١٠٣]: بين الوجود ذي الماهية وتلك الماهية ملازمة مّا، لا بالمعنى الاتّفاقي بل باللزوم العقلي المصطلح، فلا بدّ أن يكون أحدهما متحقّقاً بالآخر، أو هما جميعاً متحقّقين[2] بأمر ثالث. والثاني باطل، لأنّ أحدهما ـ وهو الماهية ـ غير مجعولة كما برهن عليه؛ فبقي القسم الأوّل. ثمّ لا يجوز أن تكون الماهية مقتضية للوجود، وإلّا لكانت قبل الوجود موجودة، هذا محال.

فالحقّ أنّ المتقدّم منهما هو الوجود، لكن لا بمعنى أنّه مؤثّر في الماهية لكونها غير مجعولة كما مرّ؛ بل بمعنى أنّ الوجود هو الأصل والماهية تابعة له، كما يتبع الظّلّ للشخص من غير تأثير، فيكون الوجود[3] موجوداً بنفسه، أي بالذات، والماهية موجودة بالعرض، فهما متّحدان في الموجودية.

[١٠٤]: المعاني الكلّيّة لا تقبل الأشدّ والأضعف سوى الوجود، سواء كانت ذاتيات للشيء أو عوارض، والوجود بذاته ممّا يتفاوت كمالاً ونقصاً، لأنّه يتعيّن بذاته، بل ذاته بذاته عين المتقدّم والمتأخّر. وأمّا المعاني والمفهومات العقلية الكلية فليست هي في ذاتها، والكمال والنقص والتقدّم والتأخر إنّما

---

(١) مس، مر: - لا.

(٢) مر: محققين.

(٣) مط: الموجود.

تلحقها بواسطة أنحاء وجوداتها الخاصة. فالنّور مثلاً لا يتفاوت في مفهومه وهو نفس الظهور بالمعنى الكلّي والمفهوم العقلي، وإنّما تتفاوت الأنوار الخارجية التي هي عبارة عن أنحاء وجوداتها.

وصاحب الإشراق[١] رأى[٢] أنّ الوجود معنى انتزاعي لا صورة له في الأعيان، وزعم[٣] أنّ الماهيّات كماهية النور وماهية الجوهر وغيرهما ممّا تقبل الأشدّ والأضعف والتقدّم والتأخّر بذواتها، أي بمعناها النوعي والجنسي؛ وهذا غير صحيح عندنا. وكذا المشّاؤون زعموا[٤] أنّ القابل للتشكيك معاني السواد وغيرها من الكيفيات التي يقع فيها التشكيك. وجميع ذلك عندنا يرجع إلى أنحاء الوجودات المتفاوتة في الموجودية. لست أقول في هذا المعنى الكلّي[٥]، لأنّه كسائر الماهيّات الكلية، بل فيما يتحقّق به الشيء. وهذا أيضاً من العلوم المتعالية عن طور[٦] الأذهان.

[١٠٥]: الإنسان ما دام كونه الدنياوي يكون إحساسه متقدّماً على تخيّله وتخيّله متقدّماً على تعقّله، وإذا انتقل إلى النشأة الأخرى يكون معقوله متقدّماً على تخيّله إن كان من أهل الكمال، وتخيّله متقدّماً على[٧] محسوسه، بل يكون متخيّله عين محسوسه، لأنّ قوّة خياله قوّة حسّه[٨]، كما هو محقّق عند أهل الكشف.

[١٠٦]: كلّ ما يراه الإنسان في هذا العالم فضلاً عن عالم الآخرة، فإنّما يراه في ذاته وفي عالمه، ولا يرى شيئاً خارجاً عن ذاته وعالمه، وعالمه أيضاً في ذاته.

[١٠٧]: النفس الإنسانية من شأنها أن تبلغ إلى درجة يكون جميع

---

(١) «حكمة الإشراق»، ص ٦٤.
(٢) مس: يرى.
(٣) مس، مر: يزعم.
(٤) مس، مر: يزعموا.
(٥) مط: الكلّ.
(٦) مط: ظهور.
(٧) مط: - تخيله أن... على.
(٨) مط: قوة خيالية قوة حسية.

الموجودات العينية أجزاء ذاتها، وتكون قوّتها سارية في جميع الموجودات، ويكون وجودها غاية الخلقة.

[١٠٨]: البدن الذي تتعلّق به النفس وتتصرّف فيه وتستعمله ليس هذا البدن المشاهد الثقيل الغليظ المركّب من الأمور المتخالفة والمتضادّة، بل هذا بمنزلة الوعاء والوقاية لذلك البدن اللطيف الحارّ المتشابه الأجزاء.

[١٠٩]: الوحدة[١] عندنا في الأشياء نفس وجودها، وللشيخ الرئيس حجة على أنّ الوحدة في الشيء مغايرة لوجوده، وهي أنّ الكثير من حيث إنّه كثير موجود في الخارج، وليس الكثير من حيث هو كثير واحداً، ونحن قد فككنا عقدتها وحسمنا[٢] مادّة هذه الشبهة في الأسفار الأربعة[٣] عناية من الله سبحانه.

[١١٠]: البرهان العرشي على وجود النفس من جهة غاية حركة العناصر إلى الاجتماع.

[١١١]: البرهان العرشي على وجود الملائكة العقلية، لا الوجود من جهة حركات التنمية والتغذية والتوليد في الأجسام النباتية. وهذا النحو من البرهان على وجود الملك الروحاني والمدبّر العقلي لا يتمشّى من جهة حركات الإنسان والحيوان بل من سبيل آخر، لأنّ مبدأها القريب فيهما ذات شاعرة جزئية.

[١١٢]: لكل ناقص عشق وشوق غريزيّ[٤] يلقى إليه من[٥] ما فوقه أودعهما البارىء في ذاته لتنظيم العالم، كما برهن عليه في موضعه، ومن هاهنا سلكنا مسلكاً أنيقاً في إثبات الغايات العقلية العلوية للحركات والأشواق الطبيعية والنفسانية.

[١١٣]: الحركات الطبيعية والنباتية والحيوانية كلّها منتهية إلى الخير الأقصى والإله الأعلى خالق الأرض والسماء، الذي بيده ملكوت الأشياء وإليه يرجع الأمر كلّه: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآ إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[٦].

---

(١) مط: الواحدة.
(٢) مر: جسمنا/ حسمنا: قطعنا.
(٣) الاسفار، ج ٢، ص ٩٠.
(٤) مط: عزيز.
(٥) مط: إلى.
(٦) سورة هود، آية: ٥٦/ مس، مر: - البرهان العرشي على وجود النفس... مستقيم.

[١١٤]: تحقيق ما ذكره الشيخ في التعليقات وتوجيهه[١] إلى غير ما هو المشهور ممّا وجّهه إليه الجمهور، وهو قوله: «وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها في موضوعاتها، سوى أنّ العرض الذي هو الوجود لمّا كان مخالفاً لها لحاجتها إلى الوجود حتى تصير موجودة، واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً، لم يصحّ أن يقال: إنّ وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه، بمعنى أنّ للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود، بل بمعنى أنّ وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه، [وغيره][٢] من[٣] الأعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير»[٤]. (انتهى). وكذا قوله: «فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض، لأنّ الأبيض[٥] لا يكفي فيه البياض والجسم».

[١١٥]: إبطال كلام بمهنيار في تحصيله[٦]: «إنّ الوجود الخاصّ يتقوّم بإضافته إلى موضوعه، لا أن يكون الإضافة تخصّه من خارج»؛ ودفع ما استدلّ به على ذلك في قوله: «فإنّ وجود المعلول عرض، وكلّ عرض فإنّه متقوّم بوجوده في موضوعه، وكذلك حال الوجود؛ فإنّ وجود الإنسان متقوّم بإضافته إلى الإنسان، ووجود زيد متقوّم بإضافته إلى زيد، لا كما يكون الشيء في مكان ثمّ يعرض له الإضافة من خارج». (انتهى). إذ ما ذكره غير سديد، لأنّ الوجود بالقياس إلى الماهية ليس كالأعراض[٧] بالقياس إلى موضوعاتها؛ بل الوجود متّحد مع الماهية في الأعيان، وأمّا إذا حلّل العقل الموجود العيني إلى شيء ووجود، فهما بالمادّة والصّورة إشبه منهما بالموضوع والعرض؛ وقد مرّ أنّ وجود الماهية ليس إلّا نفس موجوديتها لا كحال البياض والجسم، فكما أنّه فرق بين كون الشيء في المكان أو في الزمان، وبين كون الشيء في الموضوع على ما ذكره هذا القائل، فكذلك فرق بين كون الشيء في الموضوع وبين كون

---

(١) مر: بوجهه. ر. ك: الأسفار، ج ١، ص ٥٦.

(٢) همهٔ نسخه ها: وغيرها.

(٣) مط: - من.

(٤) مط: - غير.

(٥) مط: - الأبيض/ مر: البياض.

(٦) التحصيل، ص ٢٨٢.

(٧) مط: - بالقياس... كالأعراض.

الموضوع نفسه؛ والوجود هو نفس كون الموضوع، وموضوعيّة[1] الماهية للوجود[2] بمعنى كونها مادة عقلية لصورة الوجود إذا حلّل العقل الموجود إلى أمرين شبيهين بالمادة والصورة في الذهن.

[١١٦]: الوجود عندنا حقيقة بسيطة لا جوهر ولا عرض في ذاته؛ لكن[3] وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر[4] ووجود العرض عرض كذلك، بمعنى أنّه في نفسه حاصل في موضوع، لا أنّ له وجوداً حاصلاً في موضوع.

[١١٧]: حل جميع الإشكالات والنقوض التي ذكرها الشيخ المقتول في سائر كتبه[5] من كون الوجود غير واقع في الخارج بل هو أمر اعتباري ذهني كالإمكان والشيئية ونظائرهما. وهذه الإشكالات والشبه قويّة[6] لم يتيسّر لأحد حلّها، وقد تفصّينا عن الكلّ، وذكرنا فيها وجه الحل بفضل الله وحسن توفيقه في أسفارنا الأربعة[7].

[١١٨]: المتأخّرون قد حاولوا تعريف الأمور العامّة التي يبحث عنها في إحدى الفلسفتين الإلهيتين أعني تقاسيم الوجود، ولم يتيسّر؛ فعرّفوها[8] تعريفات غير سديدة مدخولة، ولم يتفطّنوا بأنّها من المعاني الكلّية العارضة للموجود بما هو موجود، أي لا يحتاج عروضها للموجود إلى أن يصير نوعاً خاصّاً من الأمور الطبيعيّة أو التعليميّة.

[١١٩]: إنّ الله خلق الجنّة والنار من أعمال بني آدم، وأنّ المؤمنين عمّار الجنّة، والكافرين والمنافقين والمجرمين عمّار النار.

---

(١) مر، مس: موضوعه.
(٢) مر، مس: الموجود.
(٣) مط: - لكن.
(٤) مط: - بعين جوهرية ذلك الجوهر.
(٥) «حكمة الإشراق»، ص ٦٤، ٦٦.
(٦) مط: قوته.
(٧) الأسفار، ج ١، ص ٦٥/ مس، مر: - حلّ جميع... الأربعة.
(٨) مر: معروفها.

[١٢٠]: تحقيق ما ورد في الحديث عنه ﷺ: إنّ الجنة أقرب إلى أحدكم من شراك نعله، والنار مثل ذلك[١].

[١٢١]: إثبات أنّ لكلّ مؤمن جنّة عرضها كعرض السماء والأرض وهي معه، إلّا أنّ ظهورها التامّ لا يكون إلّا بعد قيام الساعة، كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[٢].

[١٢٢]: إنّ للإنسان الكامل في أوقات كونه الدنياوي أربع نشئات، وأربعة وجوه من الحياة، وإن كان اثنان منها يرجعان إلى نشأة واحدة وحياة واحدة، وهما الحياة النباتية والحيوانية، والباقيتان هما الحياة النفسانية والقدسية، فإذا مات فاتت منه الأوليان وبقيت الأخريان الأخرويتان، وللحياة النباتية والحيوانية قبران بغير الأوليين أي قبر الجسد والقلب، مقدار تكوّنهما التدريجي، ومدّة حركتهما الاستكمالية في دار الدنيا، التي هي مغايرة مع ما في علم الله من صور الأكوان الحادثة الموجودة في علمه سابقاً ولاحقاً، أزلاً وأبداً.

وأمّا قبر النفوس والأرواح فإلى مأوى النفوس ومرجع الأرواح، فإذا بلغ أجل الله الذي هو آت وقرب موعد الممات للملاقاة والحياة، رجعت الأرواح إلى ربّ الأرواح قائلين: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾[٣]، وعادت الأشباح إلى [التراب الرميم][٤]، ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾[٥].

[١٢٣]: المقابر بعضها فرشية وبعضها عرشية، فإنّ لله تعالى بقدرته الكاملة أبدع دائرة العرش بعقلها ونفسها، وجعلها مأوى القلوب والأرواح في المعاد، وأنشأ بحكمته البالغة نقطة العرش وجعلها مسكن القوالب والأجساد، وجعل الوسائط الحاكمة الناقلة لتنوّعات عوالم الإنسان بليّةَ ملك الموت ونفخة الفزع ونفخة الصعق. فالموت للأجرام، ونفخة الفزع للنفوس، ونفخة الصعق للأرواح.

---

(١) «المسند»، احمد، ج ١، ص ٣٨٧، ٤١٣.
(٢) سورهٔ آل عمران، آيهٔ: ١٣٣.
(٣) سورهٔ بقره، آيهٔ: ١٥٦.
(٤) همهٔ نسخه ها: التواب الرحيم.
(٥) سورهٔ طه، آيهٔ: ٥٥.

[١٢٤]: إقامة البرهان للعقل من جهة الغايات للحركات الطبيعية للمركّبات[1].

[١٢٥]: قول الحكماء: «تشخّص كلّ عقل من العقول لازم لماهيته»[2] غير صحيح، لأنّ التشخّص مساوق الوجود[3]، وقد ثبت عندهم بالبراهين أنّ الوجود ليس من لوازم الماهية.

[١٢٦]: ذكر الشيخ الرئيس: «إنّ الشيء يتشخّص بالوضع مع الزمان؛ ولولا أن يكون الشيء متشخّصاً بذاته، لما تشخّص به شيء آخر، فالوضع يتشخّص بذاته». وهذا غير سديد، لأنّ الوضع كسائر الأشياء الموجودة له وجود وشيئية أي ماهية، وكلّ ماهية إذا لوحظت في ذاتها لم تمتنع الشركة، وإذا أخذت مع نحو وجودها العيني امتنعت الشركة. فالوجود لأيّ ماهية كانت هو المتشخص بذاته، وكذا في ما لا ماهية له على الطريق الأولى.

[١٢٧]: ليس فيما ذكره العلّامة الدوّاني في حاشية التجريد وسمّاه ذوق المتألّهين من كون موجودية الماهيات بالانتساب إلى الوجود الحقّ معنى التوحيد الخاصي أصلاً، ولا فيه ذوق من أذواق الإلٰهيين، بل كلّ من زعم أنّ الوجود الخاصّ لكلّ موجود ممكن أمرٌ اعتباريّ عقليّ، وأنّ الواقع في العين هو ذاته لا وجوده، فله أن يدّعي ما ادّعاه هذا الفاضل، ولا فرق إلّا بتسمية هذا الأمر الاعتباري المصدري[4] بالانتساب إلى الجاعل وعدمها، والأمر فيه سهل، على أنّ في صحة هذا الإطلاق محلّ نظر[5].

[١٢٨]: تحقيق كون نبيّنا ﷺ معلّماً للأنبياء السابقين وللأولياء اللاحقين إلى يوم الدين، ومقدّم الجماعة في فتح باب الشفاعة.

[١٢٩]: إقامة البرهان على وجود العقل ذي القوّة غير المتناهية، المأخوذ

---

(١) مس، مر: - إثبات أنّ لكلّ... للمركبات.
(٢) مط: لماهية.
(٣) مط: للوجود.
(٤) مط: المصدر.
(٥) مط: - هو ذاته لا وجوده... نظر.

من جهة استقامة بسائط العناصر الطبيعية أو القسرية، ومبادئها المستدعية لإثبات السماء المحدّدة للضوئين الأعلى والأسفل الحقيقيّتين[١].

[١٣٠]: قد بيّنّا في بعض رسائلنا بالبرهان أنّ للوجود ثلاث مراتب: أوّلها[٢] الموجود الذي لا يتعلّق بغيره، ولا يتقيد بقيد أصلاً. ثانيها الموجود المتعلّق[٣] بغيره، وهو الوجود المقيّد من العقول والنفوس وطبائع الأفلاك والكواكب والعناصر والمركبات. وثالثها الوجود المنبسط الذي ليس عمومه على سبيل الكليّة ولا خصوصه[٤] على سبيل التقيُّد بقيد مشخّص أو مخصّص. وهو أصل العالم ومحض النور والحياة السارية[٥] في جميع السماوات والأرض، وهو غير الوجود الانتزاعي الذي هو كسائر المعاني الكليّة الموجودة في الذهن، وله أيضاً وجود خاصّ مقيد به، وإلى هذه المراتب وقعت الإشارة في كلام بعض العرفاء[٦] حيث قال: «الوجود الحق هو الله، والوجود المطلق فعله، والوجود المقيد أثره» ومراده من الأثر نفس الماهية التي بمنزلة القيود والوجودات الخاصة، وهي ليست مجعولة إلّا بالعرض.

[١٣١]: تحقيق أنّ صورة الإنسان آخر المعاني الجسمانية[٧] وأوّل المعاني الروحانية، ولهذا سمّاها بعضهم طراز عالم الأمر، أي عالم المجرّدات[٨]. وقد بيّنّا في مواضع أنّ المرتبة المسمّاة بالعقل الهيولاني صورة كلّ مادة في هذا العالم، ومادة كل صورة في عالم آخر، أي عالم العقول.

[١٣٢]: طريق معرفة الحقّ من جهة معرفة النفس بذاتها يرجع على ما في[٩] طريق[١٠] الطبيعيين وغيرهم، الذين يستدلّون من جهة الحركة أو من جهة

---

(١) مس، مر: - تحقيق كون نبينا . . . الحقيقيتين.

(٢) مط: أو لا/ مر: أولاها.

(٣) مط: لا يتعلّق.

(٤) مس، مر: خصوصية.

(٥) مس، مر: السار.

(٦) منظور علاء الدولة سمنانى است. الأسفار، ج ٢، ص ٣٥٥، وإيقاظ النائمين، ص ١٥.

(٧) مط: الجسمية.

(٨) مط: - أي عالم المجردات.

(٩) مط: باقي.

(١٠) مط: طرف.

حدوث الأجسام أو تركّبها من المادة والصورة بأنّ سالك هذه الطريقة هو عين المسلك، فإنّ النفس هي صراط الله المستقيم.

وأمّاطريقة الصديقين الذين يلاحظون حقيقة الوجود المطلق ويصلون إلى شهود الحق، فيفضل على سائر الطرق، بأنّ الوجود هاهنا هو الطالب والمطلوب والطريق[١]، وهو الشاهد والمشهود والشهادة: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[٢]. ثمّ به يعرف كلّ شيء على اليقين، وهو البرهان على كلّ شيء، إذ العلم به يستلزم العلم بكيفية الصدور على الترتيب[٣] السببي والمسببي في النظام الوحداني: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[٤].

[١٣٣]: دفع إشكال أورده الإمام الرازي في تعيّن الطبائع، وهو أنّ[٥] انضمام التعيّن إلى طبيعة[٦] مّا يحتاج إلى كون تلك الطبيعة متعيّنة بتعيّن آخر. وما ذكره المحقق الطوسي في النمط الرابع من شرح الإشارات[٧] غير وافٍ بحلّ هذا الأشكال. والجواب الحاسم لمادة الشبهة موكول إلى تحقيق[٨] مسألة الوجود وكيفية انضمامه بالماهية.

[١٣٤]: قال الأطبّاء عند بيان سبب الموت الطبيعي: إنّه من جهة استيلاء الحرارة الغريزية على رطوبات البدن، وأنّ ما هو سبب الحياة هو بعينه سبب الموت. ومثّلوه بحرارة السراج ودهنيتها[٩]. وأنا أقول: بعد تحقيقنا له في الموت الطبيعي أنّ ما هو سبب الموت هو بعينه سبب الحياة وبقائها وكمالها بعكس ما ذكروه؛ لأنّ الحرارة في الأجسام النباتية والحيوانية كلّما حللّت المادة ولطفتها[١٠] أعدّها الله تعالى بانضياف مادّة أخرى إليها بحرارة جديدة باستخدام القوة الغاذية، وهكذا إلى أن كملت الصورة التي هي مخدومة هذه القوى

---

(١) ظاهراً «الطلب» صحيح است.
(٢) سورهٔ آل عمران، آيهٔ: ١٨.
(٣) مط: ترتب.
(٤) سورهٔ فصلت، آيهٔ: ٥٣.
(٥) مط: - أنّ.
(٦) مط: الطبيعة.
(٧) «شرح الإشارات»، ج ٣، ص ٥٢.
(٨) مط: تحقق.
(٩) صحيح: دهنها.
(١٠) مس: لطفها.

بأفاعيلها، واستغنت عن أصل تلك المادة إمّا بمادة أخرى كالنفس النباتية من غير تناسخ، أو بذاتها ومبدأ بقائها كما في النفس الإنسانية. وأمّا سائر النفوس الحيوانية، فيها سرّ آخر[1].

[١٣٥]: تحقيق أنّ طاعة الملائكة لربّ العالمين غير طاعة البشر بالنوع، لأنّها اضطرارية وهذه اختيارية، وإنّما مثلها كطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة من حيث إنّه لا تحتاج في إيراد أخبار مدركاتها إلى النفس إلى أمر ونهي ووعيد؛ بل كلّما همّت النفس بأمر محسوس، أتتك الحاسّة لما همّت به وأوردته إليها بلا زمان ولا تهاون ولا عصيان، وهكذا طاعة الملائكة لربّ العالمين: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[2]. وأيضاً أنّ الحواس لا تعلم أنّ للمحسوس وجوداً في الخارج بل هذا شأن النفس، وبهذا الوجه مثلها كمثل الملائكة المهيّمة على ما ورد في الحديث: «إنّ للهِ ملائكة لا يعلَمونَ أنّ الله خلقَ آدمَ وَذُريّتَهُ».

[١٣٦]: توجيه ما ذكره الشيخ في القانون أنّ الجليدية خلقت في فرطحة الشكل ليكون أوفر انبساطاً لصور[3] المبصرات إلى غيرها، ووجّه العلّامة الشيرازي في شرحه للكليّات واعترض عليه؛ ودفع ما أجاب به غياث الحكماء عن ذلك في رسالة له في الهيئة بمقدمات هندسية مناظرية ذكرناها في شرحنا[4] الهداية الأثيرية[5].

[١٣٧]: تحقيق ما ذكره الشيخ قدّس سرُّه من أنّ الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلّا الخواص واللوازم، وتوجيهه على غير ما أوّل به القوم.

---

(١) مط: - قالت الأطباء... آخر/ ر. ك: مسئله ١٦ همين رساله واسفار، ج ٨، ص ١١٣ و١١٨.

(٢) سورة تحريم، آية: ٦.

(٣) مط: انبساط الصور.

(٤) مط: شرحاً.

(٥) ر. ك: «شرح الهداية الأثيرية»، ص ٦٤.

[١٣٨]: تحقيق كلامهم أنّ العلم بالسبب التام يوجب العلم التام بالمعلول[1].

[١٣٩]: وجود كلّ معلول من لوازم حقيقة العلّة له من جهة كونها علّة. لست أقول من جهة إضافة العلّية، وإلّا لكانت العلّة ومعلولها في درجة واحدة من الوجود كسائر المتضايفين.

[١٤٠]: [تحقيق] قولهم: «العلم بذي السبب لا يحصل إلّا من جهة العلم بسببه» ممّا يشكل في علم النفس بذاتها الذي هو عبارة عن وجودها الفائض من الحق تعالى؛ وفيه سرّ عظيم.

[١٤١]: دفع ما احتج به الشيخ الإشراقي على كون الجنس والفصل غير متّحدين في المركّبات من بقاء الجنس مع زوال الفصل؛ كالجسم النامي إذا قطع والحيوان إذا مات، زال الفصل كالنامي والحساس وبقي الجنس[2] وهو الجسم والبدن؛ وذلك لأنّ الباقي[3]، هو الجسم بالمعنى الذي هو مادّة مّا[4] لم يبق الجسم بالمعنى الذي هو جنس؛ وقد ثبت الفرق بين المعنيين في علم الميزان، ولا يبعد كون الشيء باقياً بأحد الاعتبارين زائلاً بالاعتبار الآخر.

[تتمة]: ومثل هذا الاشتباه وقع لصاحب روضة الجنان حيث اعترض[5] على ما قاله شارح التجريد وغيره في إثبات بقاء الموضوع في حركة النمو والذبول: «إنّ زيداً الشاب هو بعينه زيد الطفل، وإن عظمت جثّته، وزيداً الشيخ بعينه زيد الشاب وإن صغرت جثّته» بأنّ المراد من بقاء زيد إن كان بقاء نفسه، فليست نفسه نامية؛ وإن كان بقاء بدنه، فليس بدنه باقياً، لاستيلاء الحرارات الغريزية والغريبة والمطيفة به عليه بالتحليل، كما بني عليه تجرّد النفس.

فإنّ ما ذكره مغالطة نشأت[6] من سوء الاعتبارات وأخذ مادّة الشيء مكان

(١) مس، مر: - تحقيق أنّ طاعة الملائكة... بالمعلول.
(٢) نسخه ها جز «مر»: الجسم.
(٣) مط: الثاني.
(٤) مط: - ما.
(٥) مط: اعترضه.
(٦) مط: نشأ.

جنسه؛ إذ لا شبهة في أنّ زيداً مثلاً جسم نامٍ ناطق. فالجسم بالمعنى الذي هو جنس، يصدق على مجموع بدنه ونفسه، والذي لا يصدق عليه، هو الجسم بالمعنى الذي هو به مادّة وهو جزؤه، فما هو الجزء غير محمول عليه، وما هو محمول عليه ليس بجزء، وعلم بهذا أنّ قسمته غير حاصرة[1] أيضاً.

[١٤٢]: إنّا قد وضعنا قاعدة في استعلام كون الجزء الصوري للشيء جوهراً أو عرضاً مقوّماً للجزء المادي في وجوده أو متقوّماً به؛ عليك بها فإنّها كثيرة النفع، ذكرناها في مباحث الصور النوعية في كتابنا الكبير.

[١٤٣]: مذهبنا أنّ الجوهر الصوري قابل الاشتداد والتضعّف، وكذا التضادّ. ولو لم تكن صور العناصر قابلة لهما ولم يوجد لها في انقلاباتها مرتبة هي آخر المراتب [لبعضها][2] بحسب القوّة، وأولى المراتب للأخرى بحسب الضعف أو بالعكس، لكان يلزم خلع المادّة في زمان عن صور العناصر كلّها، وهذا ممتنع. فيجب أنّ الماء إذا استحال هواءً، بلغ في لطافته إلى درجة هي آخر درجات الماء في اللطافة، وأوّل درجات الهواء في الكثافة؛ وأنّ الهواء إذا انقلب ماءً بالتكثّف يجب بلوغه إلى درجة هي آخر درجات كثافة الهواء، وأوّل درجات لطافة الماء.

[١٤٤]: تحصيل ما ذكره فيثاغوريون: «إنّ مبادىء الموجودات هي العدد» بوجه برهاني.

[١٤٥]: مقتضى كون الشمس بمنزلة القلب في الإنسان الكبير أي مجموع عالم الجسماني وكون الأنوار فائضة على سائر الكواكب من المبدأ الفياض بسببها، كما يقتضي الحرارة الغريزية على باقي الأعضاء بوساطة القلب، هو أن يكون أنوار سائر الكواكب من المبدأ الفياض بسببها ذاتية، لا كوجه الأرض وصفحة القمر، على خلاف ما توهّمه بعضهم واستدلّ بذلك عليه.

---

(١) مر: حاطرة. (٢) همهٔ نسخه ها: بعضها.

[١٤٦]: تأويل قوله تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ﴾[١].

[١٤٧]: تحقيق كون الفاعل والغاية والمادة والصورة للشيء كلّها حقيقة واحدة متفاوتة في الكمال والنقص، كمالها بالغاية ونقصها الأخسّ بالمادّة.

[١٤٨]: مقعّر فلك المنازل سقف جهنم، وهذه الكواكب كلّها جمرات نار الجحيم موقدة تحت الجنّة، أرضها الكرسي وسقفها عرش الرحمان، كلما ورد في الخبر: «وبهذه الجمرات المُوقَدة بِحمَّة القدر يُطبخُ طعام أهل الجنة وينضج فواكهُهُم»[٢].

ولا يعرف قدر هذه المعاني إلّا أهل الكشف والشهود، وعندنا برهان عليها، وكتاب ينطق بالحقّ و﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[٣].

[١٤٩]: تعريف الجسم بالجوهر القابل للأبعاد الثلاثة تعريف حدِّي لا يرد عليه إيراد الإمام الرازي: «إنّ القبول من باب[٤] المضاف» لا لما ذكره المحقّق الطوسي في جوابه: إنّ جزء التعريف هاهنا هو القابل لا[٥] القبول، إذ لا فرق بينهما في كونهما من باب المضاف[٦] إذا كان المراد نفس[٧] مفهوم الصفة[٨]؛ بل[٩] لأنّ المراد منه ما من شأنه القابلية، وكثيراً ما يعبّر عن مبادىء الفصول الذاتية باللوازم الإضافية كالناطق والحساس والنامي وغيرها.

[١٥٠]: الحقّ عندنا أنّ النفس تفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة، بالمعنى الذي تكرّرت الإشارة إليه منّا. وأمّا قول بعض الحكماء: لو[لا] استحالة الطبيعة محركة للأعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس، لما حدث إعياء[١٠] عند تكليف النفس إيّاها، ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة.

---

(١) سورة رحمن، آية: ٤٦.

(٢) مأخذ حديث پيدا نشد.

(٣) سورة واقعة، آية: ٧٩. مس، مر: - إنّا قد وضعنا قاعدة... المطهرون.

(٤) مط: - باب.

(٥) مس، مر: إلى.

(٦) مط: - لا لما ذكره... المضاف.

(٧) مس، مر: ليس.

(٨) ر. ك: «شرح الإشارات»، ج ٢، ص ٧.

(٩) مط: - بل.

(١٠) الإعياء: التعب وهو دون العجز.

فالجواب عنه يحتاج إلى زيادة كشف حكمي، وهو أنّ الطبيعة التي هي قوة النفس وتفعل بتوسطها الأفاعيل النفسانية هي غير الطبيعية التي[1] توجد في بسائط العناصر ومركباتها، وتسخير النفس لإحداهما ذاتي وللأخرى قسري؛ والطبيعة التي تفعل النفس بها حركة الانتقال الإرادي هي متحدة الذات بوجه مع النفس، بمعنى أنّ النفس نازلة في[2] مرتبتها؛ وأمّا الأخرى التي يقع بسببها الإعياء والرعشة فهي جزء البدن.

ثمّ[3] اعلم أيضاً أنّ المادّة التي تتصرّف فيها النفس أوّلاً ليس هذا البدن الثقيل الذي يقع لها بسببه الإعياء، بل هو الروح الدماغي اللطيف، وهو البدن الأصلي وهذا بدن البدن وغلافه[4] ووعاؤه، ولا يحصل بسببه ذلك[5] الإعياء ولا الرعشة، لأنّه مناسب لجوهر النفس.

[١٥١]: مفهوم المشتق عند جمهور علماء اللسان مركّب من الذات والمبدأ والنسبة، وعند بعض المحقّقين هو عين مبدأ الاشتقاق بالذات. والفرق بين العرض والعرضي بالاعتبار، فإن أخذ لا بشرط شيء فهو عرضي محمول، وإن أخذ بشرط لا شيء فهو عرض غير محمول؛ والشيء هاهنا هو الموضوع، وهذا كالفرق بين الفصل والصورة؛ و[6]عند أستاذنا[7] ـ دام ظلّه ـ هو الموضوع من حيث نسبته إلى مبدأ الاشتقاق. وعند هذا الفقير أنّ المشتق ما ثبت له الصفة، سواء كان من قبيل ثبوت الجزء للكل أو ثبوت الشيء لنفسه أو ثبوت العارض للمعروض، فالقدر المشترك بين هذه المعاني الثلاثة هو مفهوم المشتق، وهذه[8] الثلاثة أفراده. والدليل على صحة ما ذكرناه إطلاق المنطقيين الكلي على العارض والمعروض والمجموع منهما، فيقولون للأوّل: الكلي المنطقي، وللثاني: الطبيعي، وللثالث: العقلي.

---

(١) مط: - هي قوة... التي.
(٢) مس، مر: من.
(٣) مس، مر: - ثم.
(٤) مط: علاقة.
(٥) مط: ذلك بسبب.
(٦) مط: - و.
(٧) مر: استنادنا.
(٨) مر: هذا.

[١٥٢] مبنى[(١)] قول الحكماء في إثبات الشكل[(٢)] الكري للجسم البسيط ليس كما توهّمه الناس امتناع صدور الكثير عن الطبيعة الواحدة[(٣)] مطلقاً، حتى يرد الاعتراض عليهم بأنّ تلك القاعدة إنّما تجري في الواحد الحقيقي الذي لا كثرة[(٤)] فيه أصلاً لا بالذات ولا بالجهات والحيثيات؛ والطبيعة يجوز[(٥)] فيها اختلاف[(٦)] الحيثيات. أو ـ لا ترى أنّ العقل[(٧)] الذي هو أبسط منها يفعل أموراً كثيرة بواسطة جهات كثيرة، كالماهية والإمكان والوجوب؟ وأيضاً يلزم أن لا تكون في الجسم البسيط كالأرض مثلاً صفات متكثرة لطبيعته[(٨)] كالثقل واليبوسة والبرودة والسكون والشكل واللون الأغبر وغير ذلك.

بل مقصودهم ومبنى[(٩)] كلامهم أنّ البرهان قائم على أنّ تكثّر أشخاص نوع واحد يفتقر إلى اختلاف المواد أو اختلاف استعدادتها كما بيّن في مقامه. فإذا فرض الفاعل واحداً والقابل واحدة، فلا يمكن أن يفيض منه[(١٠)] إليها من كلّ نوع إلّا شخصاً واحداً، و[(١١)]غير الكرة من الأشكال المضلّعة أو المفرطحة[(١٢)]، توجد فيها أشياء من نوع واحد، وأقلّها الاختلاف في الامتدادات.

[١٥٣]: لا يوجد جسم من الأجسام ـ بسيطاً كان أو مركّباً ـ إلّا وله نفس وحياة، لأنّ مصوّر الهيولى بالصورة لا بدّ وأن يكون أمراً عقلياً، والعقل لا يفعل[(١٣)] صورة في الهيولى إلّا بواسطة النفس، لأنّ الأجرام كلّها سيّالة متغيّرة متحرّكة في ذاتها.

[١٥٤]: حقيقة الهيولى هي الاستعداد والحدوث. فلها في كلّ آن من

---

(١) مط، مس، مر: يبني.
(٢) مس، مر: - الشكل.
(٣) مط: - الواحدة.
(٤) مر: كثيرة.
(٥) مط: يكون.
(٦) مط: الاختلاف.
(٧) مر: الفعل.
(٨) مس، مر: كلها طبيعية.
(٩) مط، مس، مر: يبني.
(١٠) مس، مر: عنه.
(١١) مر، مط: أو.
(١٢) مط: المخروطة/ مس: المفرطتحه/ المفرطحة: العرضية.
(١٣) مط: لا يعقل.

الآنات صورة أخرى مثل الصورة الأولى. ولتشابه الصور في الجسم ـ سيّما البسيط خاصة ـ ظنّ أنّ فيه صورة واحدة مستمرّة، وليس كذلك، بل هي صور متفاوتة على نعت الاتّصال، لا بأن تكون متفاصلة متشافعة حتى يلزم تركّب[1] الزمان والمسافة من غير المنقسمات. وإليه الإشارة[2] في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾[3].

[١٥٥]: ذهب صاحب التلويحات إلى أنّ تشخّص الأشياء وامتناعها من قبول الشركة إنّما يكون بهوياتها العينية؛ وهذا في الحقيقة يناقض قوله بعدم حصول الوجود في الأعيان، وإنّما[4] أثر الجاعل نفس الماهية دون وجودها، وليس هاهنا غير الماهية، والوجود شيء يسمّى بالهوية.

من العجب أنّ الشيخ الإشراقي أقام حججاً كثيرة في أوائل إلهيات التلويحات[5] على أنّ الوجود أمر اعتباري لا صورة له في الأعيان، ثمّ صرّح في أواخر هذا الكتاب بأن النفوس الإنسانية والعقول المفارقة كلّها وجودات عينية بلا ماهية. وهل هذا إلّا تنقاض صريح وقع من هذا العظيم!

[١٥٦]: حكم الشيخ الرئيس في مباحث العلّة من إلٰهيات الشفاء[6] بأنّ العلة الفاعلة لا يجب أن تفعل ما يشابهها ويناسبها، ومثّل ذلك بالنار فإنّها تسوّد، وبالحركة فإنّها تسخّن؛ ثمّ حكم في رسالة العشق «إنّ كلّ منفعل عن فاعل فإنّما ينفعل بتوسّط مثال واقع من الفاعل فيه، وكلّ فاعل إنّما يفعل في قابل الانفعال بتوسط مثال يقع منه فيه»[7]، ومثّل ذلك بأمثلة حيث قال: «وذلك بيّن بالاستقراء[8]، فإنّ الحرارة[9] النارية إنّما تفعل في جرم من الأجرام بأن

---

(١) مط: مركز/ مر: مركب.
(٢) مس، مر: اشار.
(٣) سورة نمل، آية: ٨٨.
(٤) مط: أنّ.
(٥) عين عبارات در التلويحات پيا نشد. ر. ك: الأسفار، ج ١، ص ٤٧ و٤٨.
(٦) «الشفاء الإلهيات»، ص ٣٦٨.
(٧) الرسائل ابن سينا، رسالة العشق، ص ٣٩٤.
(٨) مط: الاستقراء.
(٩) مر: الحارة.

تضع فيه مثالها وهو السخونة، وكذلك سائر القوى من الكيفيات، والنفس الناطقة إنّما تفعل في نفس ناطقة مثلها بأن تضع فيها مثاله[١]. والمسنّ إنّما يحدّد السكين بأن يضع في جوانب حدّه مثال ما يناسبه[٢] وهو استواء[٣] الأجزاء وملاستها».

وأجاب عن النقض بأنّ الشمس تسخّن وتسوّد من غير أن يكون السخونة والسواد مثالها، بـ«أنّ كلامنا في المؤثّر القريب المباشر». ولا شبهة في أنّ هذين الحكمين منه متناقضان، والحقّ أنّ الفاعل يؤثّر بوجوده[٤] في وجود المعلول[٥]. فالوجودات[٦] من حيث كونها وجوداً متماثلة متفاوتة.

[١٥٧]: اعترض الفاضل الخفري على القائلين بحصول صور الموجودات في ذاته تعالى بـ«أنّ تلك الصّور إمّا جواهر أو أعراض؛ فإن كان الأوّل، لزم أن تكون موجودات عينية لا بدّ لها من صور أخر للعلم بها، والكلام في ذلك كالكلام في أصل الصور، وإن كان الثاني، لزم أن يكون الواجب بالذات محلًّا لها وفاعلاً لها[٧]، والقول لكون الواجب فاعلاً لها لا محلًّا لها، لكونه غير متأثّر عنها، قول بكونه جوهراً[٨] لها». (انتهى). وقد أجبنا عنه في المبدأ والمعاد[٩] بيّنّا وجه المغالطة[١٠] والاشتباه في كلامه وعدم اطّلاعه على كيفية هذا المذهب، وإن كان غير صحيح عندنا بوجوه أثبتناها في مواضع تليق بها.

[١٥٨]: قال صاحب روضة الجنان معترضاً على الشيخ الرئيس: «إنّ ما قرّره من أنّ حصّة الجنس تبطل بزوال فصله وإلّا لكان الفصل عرضاً، مقدوح منقوض بمواضع: منها الشجر المقطوع زال فصله وهو النامي، وبقي جنسه وهو الجسم. ومنها أبدان موات الحيوانات». (انتهى). قد أخذ هذا الاعتراض من كلام شيخ الإشراقيين، وقد مرّ وجه الدفع.

---

(١) مر: ـ السخونة... مثالها.
(٢) مس، مر: حده مثابا ماسة.
(٣) مر: الاستقراء.
(٤) مس: بوجود.
(٥) مر: يؤثر بوجود المعلول.
(٦) مط: والوجودات.
(٧) مط: وفاعلا... لها.
(٨) مط: جواهر.
(٩) «المبدأ والمعاد»، چاپ سنگى، ص ١٦٥؛ والأسفار، ج ٦، ص ٢٢٣.
(١٠) مس، مر: ـ قول بكونه... المغالطة.

[١٥٩]: قال الحكيم الفيلسوف: مطلب «لم هو وما هو[١] واحد في العالم العقلي» يؤكّد ما قرّرناه و[يؤيّد][٢] ما أثبتناه من أنّ أثر الجاعل المبدع وجود المعلول لا ماهيّته، فتدبّر. وإنّما وقع الاختصاص بذلك العالم، لأنّ الماديات تسبقها مادّة حاملة لإمكاناتها وماهياتها قبل وجودها[٣] الحاصل من الفاعل.

[١٦٠]: عند المشّائين أنّ التفاوت بين الأشدّ والأضعف في[٤] السواد يرجع إلى فصول السواد، حتّى لا يلزم عليهم خلاف الفرض وهو وقوع التشكيك في أمر خارج من السواد، واعترض عليهم صاحب المطارحات بـ«أنّ الفصل عرضيّ[٥] لطبيعة الجنس، وهو في مفهومه غير مفهوم الجنس، فصار حال الفصل كحال[٦] العرضي الآخر، لأنّه من جملة العرضيات وهو خاصّة للجنس، فإذاً الاشتداد به، فيكون فيما وراء السواد»[٧].

وقد وقع منّا[٨] دفع هذا الاعتراض في سالف الأوقات بأنّ الفصل في ذاته أمر بسيط يلزمه مفهوم الجنس؛ ففصل السواد وإن كان في اعتبار ذاته من حيث هي هي غير معنى السواد إلّا أنّه بنفسه مصداق حمل السواد عليه، لأنّ السواد يلزم ذاته في الواقع وإن لم يلزمه في مرتبة من مراتب الواقع، والواقع أوسع من هذه المرتبة، ونقول بلسان هذا الوقت: إنّ فصل الشيء هو بعينه نحو وجوده كما ألهمنا الله به فالوجود وإن كان غير الماهية بوجه إلّا أنّه عينها في نفس الأمر، وإليه يرجع أحكامها الخارجية وآثارها. ففصل[٩] السواد سواد ولا يؤخذ[١٠] في حدّه السواد، كما أنّ فصل الجوهر جوهر[١١] ولا يؤخذ[١٢] في حدّه الجوهر، إذ لا حدّ للفصل كما لا حدّ للوجود، فتفكّر وتنوّر.

---

(١) مط: ـ وما هو.
(٢) مر: ثور/ مط، مس: بثور.
(٣) مط: وجود.
(٤) مس، مر: من.
(٥) مط: ـ عرضيّ.
(٦) مط: ـ عرض الطبيعة... كحال.
(٧) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، المطارحات، ج ١، ص ٢٩٥.
(٨) مر: هنا.
(٩) مس، مر: بفصل.
(١٠) مر: لا يوجد.
(١١) مر: ـ جوهر.
(١٢) مر: لا يوجد.

[١٦١]: قال صاحب الإشراق: «إذا لم تكن لفصول الجواهر جوهرية في ذاتها بل تكون جوهراً بجوهرية الجنس؛ فهي في ذاتها إذا لم تكن جواهر، كانت أعراضاً».

ونقول: كما أشرنا إليه سابقاً، إنّ معنى كون فصل الجوهر ليس بجوهر أنّ الجوهرية غير داخلة في حدّه، وعدم دخول معنى في حد الشيء لا يستلزم اتّصافه بما ينافيه، وإلّا لكانت الأعراض جواهر، لأنّ مفهوم العرض غير داخل في حدّ شيء من الأعراض، لأنّه عرض عامّ لجميع المقولات العرضية. والحل في الموضعين أنّ الواقع أوسع من مرتبة الواقع، فربّما تخلو المرتبة من النقيضين ولا يخلو الواقع منهما.

[١٦٢]: واعلم أنّ الصور النوعية لمّا كانت عين حقائق الفصول الجوهرية فهي ليست بجواهر في ذواتها [ولا أعراض][١]، لأنّ حقائقها بسيطة وجودياً تلزمها الجوهرية، كما تلزم الأعراض العرضية، فليست هي حدوداً [ولا][٢] جواهر ولا أعراضاً[٣].

[١٦٢]: قول بعض الحكماء: «إنّ نفوس[٤] البله والضعفاء تنتقل إلى عالم الأفلاك ويصير بعض الأجرام الفلكية موضوعاً لتخيلاته» ليس بصحيح. وإن كان قد استحسنه الشيخ الرئيس، وقال: «إنّه كلام من لا يجازف في الكلام»؛ وقال المحقّق الطوسي: «إنّ المراد منه الفارابي»؛ وذلك أنّها إن كانت ستصير نفساً لها، فيلزم منه محالات:

أحدها التناسخ. وثانيها كون الجرم الإبداعي موضوعاً لتصرّف أمر مباين لنفسه. وثالثها حركته حركة مخالفة لحركته البسيطة الدائمة، إذ الإدراكات الجزئية والانتقالات الخيالية[٥] لا تخلو عن حركة آلة الإدراكات. وإن لم تصر

---

(١) همه نسخه ها: أعراض.
(٢) همه نسخه ها: وأنّها.
(٣) مس، مر: ـ قال صاحب الاشراق... أعراضاً.
(٤) مر: نفس.
(٥) مط: الكلية.

نفساً، فأيّ علاقة يكون لها؟ والعلاقة إمّا[1] نفسانية وإمّا بدنية بمشاركة أوضاع البدن؛ فالنفس لا تقع لها نسبة إلى غير بدنها إلّا بواسطة نسبة وضعية لبدنها إلى غير بدنها. فلو كان بعض تلك الأجرام بمنزلة مرآة تشاهد النفس فيها مثل المحسوسات؛ فإن كان آلة طبيعية للنفس كالدماغ، فلا بدّ أن تتصرف النفس فيها كما تتصرّف في الروح الدماغي، وقد علمت استحالته بوجوه ذكرناها؛ وإن كانت آلة خارجية كالمرائي المتخذة من الأجسام الصقيلة مثل الزجاج والحديد والماء الصافي، فلا بدّ[2] من آلة طبيعية قبلها تكون لها نسبة وضعية إليها حتى تشاهد النفس ما تنعكس من الصور في المرآة الخارجية[3] إلى المرآة الداخلية[4]، فتعود مفسدة التناسخ.

[١٦٤]: اعتقادنا أنّ السماء في النشأة الأخرى تزول عنها هذه الأوضاع وتقف عن الحركات وتنفكّ عنها[5] الهيئات والأشكال، والكواكب تسقط منها وتهبط وتصير بلا أنوار وتلتهب ناراً، فيصير متّصلاً بعضها ببعض حتّى تكون كالدائرة حول[6] الأرض، وإنّما يهبط منه ما كان ناراً محضة، ويصعد منها ما كان نوراً محضاً، فتبقى النفوس الشريرة الدنسة[7] الخبيثة حول جهنّم حيث[8] أحاطت بهم خطيئاتهم، واحترقت بالنار إلى الأبد في عقاب السرمد، وتصعد النفوس الشريفة الخالصة النقية إلى عالم النور والحسن والبهاء، وغشيهم أنوار الملكوت في ثواب السرمد، وهناك الصور الحسان[9] واللذات المتوافرة في الجنان ومجاورة الرحمان.

[١٦٥]: لو لم تكن الطبيعة أمراً سيّالاً متجدّد الذات لم يمكن صدور الحركة عنها، لاستحالة صدور المتغيّر عن الثابت، وكذا حال القابل لها كالجسم، وأمّا ما في المشهور من أنّ[10] الطبيعة لا تقتضي الحركة ما لم

(١) مط: ـ نفساً فأيّ... إمّا.
(٢) مر: أيضاً في ولا بدّ.
(٣) مس، مر: من الخارجة.
(٤) مط، مس: مر: الداخلة.
(٥) مط: ـ هذه الأوضاع... عنها.
(٦) مر: حوال.
(٧) مر: الدنة.
(٨) مس، مر: حيثما.
(٩) مر: الجان.
(١٠) مر: لأنّ.

يلحقها أمر غريب عن ذاتها مثل الخروج عن مكانها الطبيعي، فبحسب درجات القرب والبعد في الحدود الواقعة في أجزاء المسافة تنبعث منها أجزاء الحركة، وبحسب جزئيات الحركة تنبعث منها درجات القرب والبعد وهكذا، فليس ببالغ[1] حدّ الإجداء، ولا يقع للبصير المحدّق به الاكتفاء. فالحركة[2] بمنزلة شخص روحه الطبيعة، كما أنّ الزمان بمنزلة شخص روحه الدهر، والطبيعة بالنسبة إلى النفس كالشعاع من الشمس.

[١٦٦]: الفاعل المباشر لجميع الحركات هي الطبيعة، أمّا الحركة الطبيعية[3] فليس فيها كلام، وأمّا القسرية ففاعلها طبيعة مقسورة مجبورة، وأمّا الإرادية ففاعلها طبيعة مسخّرة مطيعة خادمة للنفس.

[١٦٧]: للنفس في هذا العالم في أفاعيلها الجسمانية طبيعتان مقهورتان تخدم إحداهما لها طوعاً والأخرى كرهاً، كطاعة السماء والأرض للبارىء جلّ مجده، فإنّ إتيان السماء له طوع وإتيان الأرض له كره بوجه وطوع بوجه آخر، ولهذا قال: ﴿ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهًا﴾ ثمّ قال: ﴿قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾[4]. فإنّ مقتضى طبيعة الأرض أوّلاً الجمود والتسفّل والتعصّي عن قبول الاستحالات والانقلابات، ثمّ بعد قبول الاستعدادات ولحوق الصور والكمالات صارت كالسماء قابلة لأنوار المعرفة والاهتداء. أمّا الطبيعة التي تخدم النفس طوعاً فهي ما تفعل الأفعال الطبيعية في البدن كالجذب والدفع والهضم والإحالة والإلصاق والتمدد والقبض وغير ذلك. وأمّا التي تخدمها كرهاً فهي التي يتركّب منها البدن وتفعل بها الأفاعيل الخارجة كالمشي والكتابة والصلاة والطواف وغير ذلك من الصنائع البدنية.

[١٦٨]: الوجود عندنا كلّه نور، والإشراقيون وحكماء الفرس وافقونا في البارىء والعقول والنفوس والأنوار العرضية التي يدركها البصر، كنور الكواكب

---

(١) مط: يبلغ.

(٢) در نسخه هاى (مس، مر) عبارت «فالحركة...» بصورت مسئلهٔ مستقل آمده است.

(٣) مر: الطبيعة.

(٤) سورهٔ فصّلت، آيهٔ: ١١.

والسرج، دون الطبائع والأجسام؛ ولو لم تكن الطبيعة نوراً في أصلها، لما وجدت بين النفس وبين الهيولى، فإنّها فائضة من النفس وتنبعث منها الهيولى، وهي أوّل ما ظهر من الظلام. فهو جوهر مظلم، فيه ظهرت الأجسام الكثيفة والشفّافة، وكلّ ظلام في العالم من جوهر الهباء الذي هو الهيولى، وبما هي في أصلها من النور قبلت جميع الصور النورية للمناسبة، فانتفت ظلمتها بنور صورها، فإنّ الصورة أظهرتها، فنسبت[1] الظلمة إلى الطبيعة في اصطلاح العقلاء؛ وعندنا ليست كذلك.

ثمّ إنّ كلّ جسم نسبت إليه الظلمة إذا تلطّف يصير مستنيراً. أ ولا ترى أنّ الحطب وهو جسم مظلم كما يتراءى، فإذا لطّفته مجاورة النار، يصير دخاناً مشتعلاً نيّراً؟ وهاهنا سرّ آخر وهو أنّ حركة الإنماء في النباتات تنتهي بها إلى تحصيل البذور واللبوب التي في الثمار، والغاية في البذر واللبّ هو الذي تحصله الطبيعة النباتية. والدهن بمجاورة النار التي فعلها التلطيف يصير نيّراً. فعلم أنّ غاية فعل الطبيعة التي في النبات هو النور، كما أنّ الفاعل هو النور وهو الطبيعة كما مرّ. فإذا كانت غاية فعل الطبيعة وفاعله النور، فما ظنّك بغاية فعل الحيوان وفاعله. فالوجود كلّه نور، والظلمة عدميّة[2].

[١٦٩]: ما ذكره صاحب الإشراق في كتابه المسمّى بالمشارع في جواب من شكّك في تجرد النفس بقول القائل: «دخلت وخرجت وجلست وقمت من الأفاعيل التي تنسب إلى الجسم»، من أنّه إذا حقّقت الحقائق وقام البرهان على تجرّد النفس، فالتمسّك بهذه الألفاظ لا حاصل له. مراده أنّ هذه الإطلاقات اللفظية مجازات في النسبة؛ وعند العرفاء ليست كذلك، بل كلّها حقيقة لغوية، فإنّ النفس من جهة الأفاعيل مادية، وبناء ما ذكره على الذهول عن حقيقة النفس وشؤونها.

[١٧٠]: قول الإسكندر الأفروديسي وغيره من الأقدمين بفناء النفوس

---

(١) مط: فنسبة.
(٢) مس، مر: ـ الوجود عندنا... عدمية.

الناقصة التي لم تصر[1] مدركة للمعاني العقلية ولم تكتسب كمالاً علمياً، عند فقدان البدن، قويٌّ، إلّا أنّ مبناه على عدم الوقوف على نشأة أخرى متوسّطة بين نشأة العقليات ونشأة الدنيا، وهي معاد النفوس المتوسّطة بين[2] المجرَّدات وبين الحيوانات اللحمية. فهي مع تجرّدها عن هذا البدن غير متجرّدة[3] عن التعلّق بالأبدان المعلّقة، فتبقى بحيوانيتها في دار الجزاء أبداً، فتثاب أو تعاقب، وإليها وقعت الإشارة[4] بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾[5].

[١٧١]: النفس من حيث هي نفس حقيقتها نار معنوية، ولهذا خلقت من نفخة الصور[6]. فإذا نفخ في الصور المستعدّة للاشتعال النفساني، تعلّقت بها نار النفس، والنفس بعد استكمالها وترقّيها إلى مرتبة الروح المنفوخ تصير نارها نوراً محضاً لا ظلمة فيه ولا إحراق معه.

[١٧٢]: النفخة نفختان: نفخة تطفىء النار، ونفخة أخرى تشعلها. فوجود النفس من النَفَس الرحماني وكذا هلاكها؛ وتحت هذا سرّ آخر. فعلم أنّ ما ورد في لسان بعض أساطين الأقدمين أنّ النفس نار أو شرار أو شعلة ليس مجرّد تمثيل أو مجاز لفظي، وكذا الحال فيما ورد من صاحب شريعتنا.

[١٧٣]: اعتقادنا في أفاعيل العباد مفاد قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[7]، وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[8]. فأخمد ضرام أوهامك أيّها الجبري، فالفعل ثابت لك بمباشرتك إيّاه. وسكّن جأشك[9] أيّها القدري، فإنّ الفعل مسلوب عنك لأنّ وجودك إذا قطع النظر عن ارتباطه وافتقاره إلى وجود الحقّ فهو باطل، فكذا فعلك، إذ كلّ فعل يتقوّم بفاعله؛

---

(١) مس، مر: يصير.

(٢) مط: ـ نشأة العقليات... بين.

(٣) مر: مجردة.

(٤) مط: وإليهما الإشارة.

(٥) سورة عنكبوت، آية: ٦٤.

(٦) آس: من نفخة الصور جميع الصور.

(٧) سورة أنفال، آية: ١٧.

(٨) سورة دهر، آية: ٣٠.

(٩) الجاش: القلب، الصدر.

وانظرا بعين الاعتبار في فعل الحواس كيف انمحت واندرجت في إرادة النفس وتصوّرها؟ واتلوا جميعاً قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾[١]، وتصالحا بقول الإمام بالحق عليه السلام: لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين الأمرين[٢].

[١٧٤]: الاعتقاد في الكلام ليس ما يقوله الأشعري من أنّه المعاني القائمة بذاته تعالى، وإلّا لكان علماً لا كلاماً؛ ولا مجرّد خلق الأصوات والحروف الدالّة على المعاني، وإلّا لكان كلّ كلام، كلام الله؛ بل عبارة عن إنشاء كلمات[٣] تامّات وإنزال آيات محكمات وأخر متشابهات[٤] في كسوة الألفاظ والعبارات. والكلام قرآن بوجه وفرقان بوجه، وهما جميعاً غير الكتاب، لأنّه من عالم الخلق وهما من عالم الأمر، والكتاب يدركه كلّ أحد[٥]، والكلام ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[٦] من أدناس الطبيعة، والقرآن خلق النبي دون الكتاب.

[١٧٥]: البرهان العرشي على أنّ القوّة الخيالية جوهر مجرّد عن البدن وعوارضه وسائر الأجسام الطبيعية وعوارضها، بأنّها قوّة تدرك الصور والأشباح المثالية الّتي هي غير محسوسة بالفعل ولا قابلة للإشارة الحسية، أي ليست من ذوات الأوضاع أصلاً، وكلّ جسم وجسمانيّ فهو من ذوات الأوضاع بالذات أو بالعرض؛ فلو كان الخيال قوّة جسمانيّة، لكانت الصور القائمة بها من ذوات الأوضاع في الجملة، وليست كذلك، هذا خلف.

[١٧٦]: قد أشرنا إلى حقيقة التناسخ بحسب الباطن، ومسخ البواطن قد كثر في هذا الزمان كما ظهر المسخ في الصور الظاهرة في بني إسرائيل لقوله: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾[٧] لا بمعنى انتقال نفوسهم من أبدانهم

---

(١) سورهٔ توبة، آيهٔ: ١٤.

(٢) ر. ك: التوحيد، ص ١١٧٥، و«أصول الكافي»، ج ١، ص ١٦٠، در اين منابع: «أمر بين أمرين» آمده است.

(٣) مس: + الله.

(٤) اقتباس از سورهٔ آل عمران، آيهٔ: ٧.

(٥) مر: واحد.

(٦) سورهٔ واقعة، آيهٔ: ٧٩.

(٧) سورهٔ مائدة، آيهٔ: ٦.

إلى أبدان مباينة، لأنّ ذلك مستحيل بالبرهان، بل بأن تنقلب[1] القلوب ـ حوّل الله قلوبهم بما كسبت أيديهم وجبلت[2] عليه نفوسهم ـ بسبب مزاولة أعمال شهوية أو غضبية أو شيطانية قلوبَ البهائم والسباع والشياطين، وكانت قوّة نفوسهم بغلبة الملكات البهيمية[3] والسبعية والوهمية أثّرت في أبدانهم، فصيّرها[4] كأبدان هذه الحيوانات الهالكة.

وقال بعض أئمة الكشف والشهود: «إنّه لا بدّ في آخر الزمان أن يظهر المسخ في هذه الأمّة ولكن في اليهود منّا لا في المسلمين، فإنّ الإيمان يحفظهم لأجل نور التوحيد، فما يمسخ من هذه الأمّة إلّا يهودي أو منافق». (انتهى).
أقول: يهود هذه الأمّة كلّ من جحد وجود الملائكة العقلية، وأنكر وجود عالم الغيب، ولم يخرج قدم ذهنه من عالم المحسوسات: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلۡكَٰفِرِينَ﴾[5].

[تكملة]: وإنّما يظهر المسخ منهم خاصّة لغاية تعلّق نفوسهم بتلك الهيئات الخسيسة، حتى تصير صور ذواتهم مبادىء تلك الصفات الحاجبة لنفوسهم عن الارتقاء إلى عالم الملكوت، فتؤثّر في أبدانهم، لما تقرّر أنّ بدن كلّ شخص صورة ذاته، وأنّ ظاهر كلّ أحد[6] عنوان[7] باطنه، وأنّ الخُلق ـ بالضم ـ تؤثّر في الخَلق ـ بالفتح.

[١٧٧]: الوحدة ليست عرضاً من الأعراض اللاحقة، ووحدة الجواهر كوجودها ليست زائدة على ذواتها في الأعيان، بل إنّما زيادتها في التصوّر. والعجب من الشيخ كيف ذهب عليه هذا المعنى؟ وأعجب منه أنّه قد صرّح في المواضع بأنّ الوحدة في الجوهر[8] المتصل عين متّصليته، والاتّصال بالمعنى الذي هو فصل الجسم لا شكّ أنّه جوهر عنده وسائر الحكماء من أتباع

---

(١) مس: مقلب/ مر: منقلب.
(٢) مر: وصلت.
(٣) مس: البهيمة.
(٤) مس، مر: وصيرّها.
(٥) سورة بقرة، آية: ٩٨.
(٦) آس: كل احد ظاهره.
(٧) مس: عنون/ مر: عيون.
(٨) مط، مس: الجوهري.

أرسطاطاليس. فالحقّ أنّ الوحدة كالوجود من مقوّمات الوجود العيني لا من عوارضه، وأمّا إذا أخذت ماهية مّا[1] من حيث هي هي فتكون الوحدة خارجة عنها لاحقة بها، وهذا بعينه حال الوجود، فهما واحد[2].

[١٧٨]: معنى قول الحكماء «الهيولى موجودة، والحركة موجودة، والإضافة موجودة في الخارج» أنّ في الأعيان أشياء تصدق عليها حدود هذه الأشياء، فالهيولى مثلاً وإن كانت أمراً عدمياً، لأنّ معناها قوّة قبول أشخاص الجسم وصورها وأعراضها، لكنّها موجودة في الأعيان، بمعنى أنّ في الأعيان تتحقّق[3] أشياء يصدق عليها هذا الحدّ، وكذا الإضافة موجودة بمعنى أنّ في[4] الخارج أموراً[5] كثيرة يصدق عليها حدّ المضاف، وهو كون الشيء بحيث إذا عقل، عقل معه شيء آخر. وكذا معنى كون الحركة موجودة في الخارج، معناه أنّ حدّ الحركة وهو الخروج من القوّة إلى الفعل[6] أو كمال أوّل لما[7] بالقوّة من حيث هو[8] بالقوّة؛ يصدق على أشياء كثيرة في الخارج، لأنّ في الخارج أشياء كثيرة بصفة كذا، أي خارجة من القوّة إلى الفعل[9]، ولها كمال أوّل من حيث كونها طالبة للكمال الثاني.

[١٧٩]: العاقلية عبارة عن الوجود المفارق للمادّة وغواشيها. فالعقول إدراكها لذاتها عين وجود ذاتها في الخارج؛ وليست العاقلية والمعقولية عين ماهياتها، ولا من لوازم ماهياتها. فعلى هذا سقط اعتراض الإمام الرازي بأنّ علوم المجرّدات لو كانت بذواتها عين ذواتها، لكان كلّ من عقلها، عقلها عاقلة لذواتها. وسقط أيضاً قول من قال: إنّ علومها لو كانت عين وجوداتها، لكان

---

(١) مط: - ما.
(٢) اين مسئله در نسخه هاى «مس» و«مر» بعد از مسئلهٔ بعدى آمده است.
(٣) مر: تحقق.
(٤) مط: - الأعيان... في.
(٥) مس، مر: أمور.
(٦) مر: العقل.
(٧) مط: - لما.
(٨) مس، مر: هي.
(٩) مر: العقل.

من عقلها موجودة عقلها عاقلة لذواتها، ولم يحتج إلى استئناف برهان على كونها عاقلة بعد أن أثبت وجوداتها.

وذلك لأنّ من عقل أمراً يكون هو في نفسه[١] عاقلاً لذاته، فلا يقع في نفسه من ذلك الأمر إلّا ماهيّة من شأنه كذا، ومعلوم أنّ الوجود ليس من لوازم[٢] ماهيّة شيء من الأشياء؛ فالماهية إذا وجدت في الذهن كانت موجودة له لا لنفسها، فيكون وجودها منشأ عاقلية الذهن له لا غير. نعم من علم أنّ الأمر المفارق موجود في الخارج، وعلم أنّ الوجود المفارقي لشيء مناط معقوليته له لكان عالماً بأنّ ذلك الأمر عالم بذاته، ومع ذلك ليس الوجود الذي يكون المفارق به معقولاً لذاته عين الوجود الذي يكون به محكوماً عليه بالمعقولية عند آخر من العقلاء الذين عرفوا الأمور بقياس وفكر، ولا لازماً له؛ فبعد ثبوت الأوّل يحتمل الشكّ في[٣] الثاني إلى أن يقام البرهان.

[١٨٠]: لنا برهان عرشي على أنّ علمه تعالى بالأشياء الخارجية نفس صورها الخارجية من جهة أنّها لوازم ذاته، وليس لزومها مثل لزوم اللوازم الذهنية كالكلية للإنسان مثلاً، إذ ليس للبارىء تعالى وجود ذهني، ولا كلزوم لوازم الماهية كالزوجية للأربعة، إذ لا ماهية له تعالى غير الوجود البحت، فكلّ ما هو لازم له يكون لازماً لوجوده العيني لزوماً خارجياً، فلا يكون حصولها له تعالى إلّا حصول الصور العينية للفاعل المقتضي، لا حصول الصور الذهنية [للقابل][٤] المستفيد.

[١٨١]: المشهور أنّ مذهب المعلّم الأوّل وأتباعه أنّ علمه تعالى بارتسام صور المعلومات في ذاته، وهو[٥] خلاف ما وقع التصريح به في أواخر كتاب أثولوجيا[٦]، قال الفيلسوف في آخر الميمر العاشر: «فأمّا البارىء فإنّه إذا أراد فعل شيء فإنّه لا يمثّل في نفسه ولا يحتذي صنعة خارجة منه، لأنّه لم يكن

---

(١) مس، مر: - يكون هو في نفسه.
(٢) مس، مر: + يكون هو في نفسه.
(٣) مط: - في.
(٤) همه نسخه ها: المقابل.
(٥) مس، مر: + غير.
(٦) أثولوجيا، ص ١٦٢ و١٦٣.

شيء قبل أن يبدع الأشياء، ولا يتمثّل في ذاته لأنّ ذاته مثال كلّ شيء، فالمثال لا يتمثّل». وقال أيضاً قبيل هذا: «ليس لقائل أن يقول: إنّ الباريء روّى في الأشياء أوّلاً ثمّ أبدعها، وذلك أنّه هو الذي أبدع الرويّة، فكيف يستعين بها في إبداع الشيء وهي لم تكن بعد؟ وهذا محال. ونقول: إنّه هو الرويّة والرويّة لا تروّي أيضاً، وإلّا يجب أن يكون تلك الرويّة تروّي، وهكذا إلى غير النهاية»[1].

[١٨٢]: ما من شيء في هذا العالم إلّا وله نفس في عالم آخر وعقل في عالم ثالث، حتى الأرض التي هي أبعد الأجسام عن قبول الفيض، فإنّها ذات حياة ما وكلمة فاعلة. وقد استدلّ على ذلك الفيلسوف الأعظم[2] بأنّها: «تنمو وتنبت الكلأ وتنبت الجبال فإنّها نبات أرضي، وفي داخل الجبال حيوانات كثيرة ومعادن؛ وإنّما تكوّن هذه فيها من أجل الكلمة ذات النفس، فإنّها هي التي تصوّر في داخل الأرض، وهذه الكلمة هي صورة الأرض التي تفعل في باطن الأرض كما تفعل الطبيعة في باطن الشجر، فإنّ الكلمة الفاعلة في باطن الأرض تشبه الطبيعة الفاعلة في باطن الشجر، وعود الشجر يشبه الأرض[3] بعينها، والحجر الذي يقطع من الأرض يشبه الغصن[4] الذي يقطع من الشجر».

ثمّ قال: «إنّ الكلمة الفاعلة في الأرض الشبيهة لطبيعة الشجر هي ذات نفس، لأنّه لا يمكن أن تكون ميتة [وتفعل][5] هذه الأفاعيل العجيبة العظيمة في الأرض؛ فإن كانت حيّة، فإنّها ذات أنفس لا محالة. فإن كانت هذه الأرض الحسّية التي هي صنم، حيّةً، فبالحريّ أن تكون تلك الأرض العقلية حيّة أيضاً، وأن تكون هي الأرض الأولى، وهذه أرضاً ثانية[6] لتلك الأرض شبيهة بها».

[١٨٣]: إنّ بعض أجلّة المتأخّرين[7] قد اشتبه عليه الأمر في تعريف العرض

---

(١) منظور ارسطو است.
(٢) مس، مر: + تمّ بعون الملك الوهاب. (پايان دو نسخه).
(٣) مط: - تشبه... الأرض.
(٤) مط: القطن.
(٥) همهٔ نسخه ها: ويقبل.
(٦) مط: ثانياً.
(٧) يعنى جلال الدين الدوانى، الأسفار، ج ١، ص ٣٧.

الذاتي باللواحق العارضة لذات الشيء أو لما يساويه، لمّا رأى أنّه ما من علم إلّا ويبحث فيه عن عوارض أنواع الموضوع وأنواع أنواعه وأنواع عوارضه، ولم يدبّر القول فيه، ولم يعلم أنّ جميع هذه الأمور ممّا يمكن أن يكون من العوارض الأوّليّة لذات موضوع العلم، كما سيظهر لك، فتارة نسب إلى رؤساء العلم التسامح والمساهلة في هذا الموضوع[(١)]، وتارة فرق بين موضوع العلم وموضوع المسألة، كما فرق بين محموليهما[(٢)]، ثمّ زعم أنّه قد وقع التدافع في كلام الشيخ حيث صرّح بأنّ ما يعرض الشيء لأمر أخص - أي يحتاج في عروضه له إلى أن يصير ذلك الشيء نوعاً متخصصاً - فهو عرض غريب، مع أنّه مثّل العرض الذاتي بالاستقامة والاستدارة للخط.

وليت شعري أيّ تدافع في كلام الشيخ إلّا ما يوجبه سوء فهم هذا القائل حيث لم يفرق بين الأخصّ من الشيء وبين العارض له لأمر أخصّ منه، ولم يعلم أنّ الفصول المقسّمة[(٣)] للجنس أعراض أولية له، لأنّها من عوارضه اللاحقة لذاته.

[١٨٤]: إنّ القوم قد عرّفوا الحلول بتعريفات مقدوحة منقوضة، والتعريف الصحيح ما هدانا الله إليه، وهو كون أحد الشيئين بحيث يكون وجوده في نفسه هو وجوده للآخر. وهذا تعريف سالم عن النقوض والاعتراضات.

[١٨٥]: البرهان العرشي على وجود الصور[(٤)] المفارقة من طرق:

أوّلها طريق الحركة، وهو أنّ طبيعة كلّ نوع عبارة عن مبدأ حركته، والطبيعة ما لم تتحرّك في ذاتها لا تحرّك شيئاً آخر، فهي في ذاتها أمر متجدّد. فالجوهر المتجدد بنفسه هو الطبيعة، فلا بدّ لها من حافظ تكون الطبيعة به ذات وحدة شخصية مستمرّة، فينتظم[(٥)] كلّ صورة طبيعية من جوهر ثابت غير جسماني وجوهر متغيّر جسماني، وليس ذلك هو المادّة لأنّها في الوجود والتغير تابعة

---

(١) مط: الموضع.
(٢) مط: محمولها.
(٣) مط: المنقسمة.
(٤) مط: - الصور.
(٥) آس: فالمنتظم.

للطبيعة، ولا النفس لأنّها من حيث نفسيّتها كالطبيعة؛ فلا محالة يكون جوهراً مفارقاً حافظاً لنوع هذه الطبيعة ذا عناية بأشخاصها ومراتبها وحدودها.

وثانيها طريق الإدراك والمدركية، وهو أنّ في الوجود إنساناً محسوساً مثلاً مع مادّته وعوارضه المحسوسة، وهذا هو الإنسان الطبيعي، وأنّ هاهنا شيئاً هو إنسان منظوراً إلى ذاته من حيث هو من غير اعتبار الأعراض الزائدة على الإنسانية. وأنّ في العقل شيئاً آخر يشترك فيه الكثيرون ويحمل على كلّ واحد منهم بهو هو، ولا محالة يكون فارقاً عن الخصوصيات والعوارض، وإلّا لم يكن يتساوى إلى الجميع مع اختلاف مقاديرها وأعراضها، فذلك الوجود المفارقي إمّا أن يكون في الخارج أو في الذهن؛ فإن كان في الذهن يلزم أن تكون حقيقة الجوهر عرضاً مع أنّ حقيقة الجوهر أولى بالجوهرية أي بكونه موجوداً لا[1] في موضوع؛ هذا محال.

وأمّا اعتذارات المتأخّرين عن ذلك فقد زيّفناها ومزّقناها كلّ ممزّق، فصارت أوهن[2] من بيت العنكبوت.

وثالثها طريق الإمكان الأشرف، والقاعدة الموروثة[3] من الفيلسوف الأقدم أستاذ الفلاسفة.

[١٨٦]: البرهان العرشي على اتّحاد العاقل والمعقول. قد[4] علمت أنّ الصورة المعقولة هي كلّ صورة فارقت المادة وعلائقها، فإنّ كلّ صورة اقترنت[5] بالمادّة واتّصفت بعوارضها فهي محسوسة لا معقولة، وكما أنّ المحسوسات تنقسم إلى ما هي محسوسة بالقوة وإلى ما هي محسوسة بالفعل. والمحسوس بالفعل متّحد مع الحاسّ؛ إذ الإحساس ليس كما هو المشهور من أنّ الحس يجرد صورة المحسوس من مادّته ويأخذها مع عوارضها، لما تعلم من استحالة انتقال المنطبعات من مادّتها. ولا بأن تنتقل الحاسّة إلى أن تدرك وجود

---

(١) مط: إلّا.
(٢) مط: أو هي.
(٣) مط: مورّثة.
(٤) مط: - قد.
(٥) مط: أقربت.

المحسوس في مادّته، بل بأن يفيض من الواهب صورة نورية لها تتحصّل الإدراك، فهي الحاسّة بالفعل والمحسوسة بالفعل، المعراة عن الصور. وأمّا قبل حصولها، فلم تكن القوّة القابلة حاسّة بالفعل ولا محسوسة بالفعل.

وهذا مع ظهوره قد غفل عنه جمهور الحكماء، وزعموا أنّ الجوهر الحاسّ بذاته المعرّى عن الصورة يدرك الصور الحاضرة أو الحاصلة. وليت شعري إذا لم تكن في ذاته له صورة المحسوس، فبأيّ شيء [ينال](١) بذاته(٢) العارية شيئاً لم يحصل بعد لذاته؛ أو ينال الصورة بالصورة، فتكون الصورة حاسة ومحسوسة، والمفروض خلافه؛ هذا خلف.

لا يقال: إنّه إذا حصلت الصورة للجوهر الحاسّ، لم يكن(٣) عارياً عنها؛ لأنّي أقول: لو كان حصوله كحصول الصورة للمادة، والمادة(٤) به تصير شيئاً بالفعل، فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعينة إلّا بالصورة، فهكذا ينبغي أن تكون القوة الحاسة حاسة بالفعل بهذه الصورة المحسوسة لا قبلها؛ وإن كان حصولها كحصول الأشياء الخارجة عن ذات الشيء كوجود السماء والأرض لنا، فليس هذا بالحقيقة إلّا إضافة محضة. فالموجود لنا هاهنا نفس الإضافة، وهي من أضعف الأعراض ولا صورة لها في الأعيان، وحصول الإضافة إلى شيء غير حصول ذلك الشيء. فإنّ إضافة الدار والفرس والعبد لنا لا يوجب وجود هذه الأشياء لنا وحصولها(٥) في أنفسنا. نعم ربّما تحصل صورها فينا، والكلام عائد في تلك الصور وكيفية حصولها لنا، أهي بمجرّد الإضافة أو بالاتّحاد معنا؟ فإن كان بمجرّد الإضافة فلا يحصل بواسطتها حصول وهكذا حتّى يتسلسل، وإن كان بالاتّحاد فهو المطلوب.

فهكذا القول في كلّ صورة مجرّدة عن المادّة وعوارضها إذا اتّحدت بالقوّة العاقلة صيّرتها عقلاً بالفعل، لا بأنّ العقل بالقوّة يكون منفصل الذات عنها

---

(١) همة نسخه ها: تنالها.
(٢) مط: بذاتها.
(٣) مط: - لم يكن.
(٤) مط: - والمادة.
(٥) مط: حصولنا.

انفصال مادّة الأجسام عن صورتها التي تلحقها، فإنّ العقل بالقوّة إن كان منفصلاً عن الصورة المعقولة بالفعل وتعقلها، كان يناله منها صورة أخرى معقولة؛ والكلام في تلك الصورة كالكلام فيها، وهكذ ذهب الأمر إلى غير نهاية. وكلّ من أنصف من نفسه يعلم أنّ النفس الجاهلة ليست في ذاتها كالنّفس التي صارت عالمة، وليست الصور العلمية كالمال والعروض والأمتعة المنسوبة إلى الشخص، ولا كالأعراض التي تلحق وتزول والموضوع على ما كان.

تنبيه:

افتح بصرك الحسّي الظاهر لظاهر الوجود، تجده ثابتاً على الوصف الذي انتهى بصرك إليه؛ ثمّ أرخِ جفنيك على بصرك، تجد الوجود قد احتجب[1] عنك، وليس إلّا ستر جفنيك لعينيك[2]. فحجابك أنت، ومنك[3]، لم يتجدّد للموجود ظهور ولا حجاب منه؛ كذلك بصيرة القلب إذا نوّرت بأنوار العلم الملكوتي، تشهد الملكوت ثابت الوجود لم يتجدّد عليه في نفسه متجدد، واعتبر بذلك إلى سواء[4] الحقّ القائم بك، إذا غبت أنت عنه وكشفت عن حكم سرّيته شهدت وجوداً متّصلاً بصفة الربانية التي هي اتّصالاً لم تكن بعد أن لم يكن.

تنبيه ينبّه على معرفة فناء الدنيا وبقاء الآخرة:

إنّ ما أوجده الحيّ الباقي فهو حيّ باقٍ، والدنيا والآخرة موجودتان من الحيّ الباقي سبحانه، عن علمه ظهرتا، وبإرادته تكوّنتا، وبمشيئته وقدرته وجدتا، فلا فناء لشيء منهما في الحقيقة، وإنّما إحداهما خفيت أو تخفى[5] بظهور الآخرة، والآخرة اليوم موجودة قائمة بباطن الدنيا خفيّة بظهورها[6] خفاء الثمرة في الأكمام والجنين في بطن الحامل. وهي العالم الملكوتي الروحاني،

---

(١) مط: فلا تحجب.
(٢) مط: بعينك.
(٣) آس: عنك.
(٤) آس: سر.
(٥) مط: - أو تخفى.
(٦) مط: بظهور.

وهي أسرار الموجودات الظاهرة الدنيوية، عنها تتنزل الأحكام لظاهر الوجود. فما كان في هذا العالم من العلوم والمعارف والرسل والكتب والرحمة والبركة والطاعة المشروعة وما يشبهها فهو من آثار ظهور الجنّة وباطن الأمر؛ وما كان من كفر وجحود وطغيان ودجّال[١] وشياطين مردة وسيّئات ومؤذيات ومكروهات فهو من آثار ظهور النار في باطن الأشرار.

فلا يزال الأمر كذلك ـ وهو سرّ توالج الوجود وتداخل العوالم المقدّمة ـ الخلط إلى أن يتمّ الكلمة ويكمل الدائرة، ويظهر ما سبق الحكم[٢] به من ظهور الآخرة إذا انقلب الوجود وظهر باطنه بأحكامه المحقّقة ومراتبه المقرّرة، وخفي ظاهره لاستيلاء ظهور باطنه[٣]. فبدت الحقائق الكليات والمعاني المتزوّجات والأسرار الخفيّات بمعاني روحانيتها وسعة دوائرها وبسطة عوالمها، ورجعت الفروع إلى أصولها، والجزئيات إلى كليّاتها؛ فما كان من سماوات علويات روحانيات نورانيات، وما ينزل عنها من رحمة كليات وتفضليات جنان فردوسيات وعدنيات وانجمع إليها[٤] ما كان بطريق الخلط والمزج مشاركاً للثقليات السفليات ودركاتها السجّينيات[٥] ظلمات بعضها فوق بعض[٦] طباق جهنّمات بما ظهر عنها ممّا ناسبها من المؤذيات والمكروهات؛ قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾[٧]. فالتبديل بمعنى التقليب لخفاء الظواهر بظهور البواطن، بيّن ذلك بقوله: ﴿وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ﴾[٨]، و﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ﴾[٩] ولا عدم لما أوجده الحقّ القديم من الموجودات. والله أعلم.

---

(١) مط: دجاجلة.
(٢) مط: العلم.
(٣) مط: - بأحكامه... باطنه.
(٤) آس: - إليها.
(٥) آس: التحنيات.
(٦) سورة نور، آية: ٤٠.
(٧) سورة إبراهيم، آية: ٤٨.
(٨) سورة عنكبوت، آية: ٢١.
(٩) سورة يونس، آية: ٦٤.

وارد تقديسي:

التكلّم صفة[١] نفسية مؤثّرة، معناه إنشاء الكلام، لأنّه مشتق من الكلم وهو الجرح، وهو الإعلام والإظهار. فمن قال: «إنّ الكلام صفة المتكلّم» أراد به المتكلمية. ومن قال: «إنّه قائم بالمتكلم»[٢] أراد به قيام الفعل بالفاعل، لا قيام الصفة بالموصوف والمقبول بالقابل. ومن قال: «إنّ المتكلم مَنْ أوجد الكلام» أراد من الكلام ما يقوم بنفس المتكلم من حيث هو متكلم لا ما هو مبائن له مبائنة الكتابَ للكاتب، والبناء للبنّاء.

وأوّل كلام[٣] قرع أسماع الممكنات كلمة «كن»؛ فما ظهر العالم إلّا عن صفة الكلام، بل العالم عين الكلام، وأقسامه بحسب مقاماته في نفس الرحمان، كما أنّ الكلمات والحروف الصوتية قائمة في نفس الإنسان بحسب منازله ومخارجه.

فالغرض من المتكلم أوّلاً إيجاد أعيان الحروف وإنشاؤها من المخارج وهو عين الإعلام؛ وأمّا ترتّب[٤] الأثر على الأمر والنهي والإخبار وغير ذلك من التمنّي والترجّي فهو مقصود ثانٍ، وهذا أيضاً في بعض ضروب الكلام، فإنّ الكلام على ثلاثة أقسام: أعلى وأوسط وأدنى.

فأعلاها ما يكون عين الكلام مقصوداً أصلياً ولا يكون بعده مقصود آخر، لشرف وجوده وتماميته وكونه غاية لا يكون فوقه غاية. وهذا مثل إبداعه تعالى المبدعات، وهي عالم الأمر الكائن بأمر «كن». فالغرض من إنشاء[٥] أمر «كن» ليس سوى نفس ذلك الأمر.

وأوسطها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر، إلّا أنّه يترتب عليه على اللزوم

---

(١) آس: صفة المتكلم.
(٢) سورة يونس، آية: ٦٤.
(٣) مط: والكلام وأوّل الكلام.
(٤) مط، مر: ترتيب.
(٥) مط: - بأمر... انشاء.

من غير تخلّف، كأمره تعالى للملائكة المدبّرين في طبقات السماوات والأرض بما لهم أن يفعلوا ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[1] وذلك لأنّ أوامر الله تعالى وصلت إليهم إمّا بلا واسطة أو بواسطة أمر آخر لا[2] بواسطة الخلق، وإلّا لأمكن العصيان.

وأدناها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر و[3]قد يتخلّف عنه وقد لا يتخلّف، وفيما لا يتخلّف يمكن أن يتخلّف[4] أيضاً إن لم يكن له حافظ عاصم من الخطأ، وهذا كأوامر الله تعالى وخطاباته للمكلّفين من الجنّ والإنس أجمعين بواسطة إنزال الكتب وإرسال الرسل، وهما مخلوقان. ففي هذا الخطاب وهذا الأمر بالواسطة يحتمل الطاعة والعصيان، فمنهم من أطاع، ومنهم من عصى؛ ومع عدم الواسطة لا سبيل إلّا الطاعة.

فالأعلى من ضروب[5] الكلام والأمر هو الأمر الإبداعي والقضاء: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[6]. والأوسط هو الأمر التكويني والقدر: ﴿وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾[7]. والأدنى هو الأمر التشريعي: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾[8].

وكما علمت هذه الأقسام الثلاثة في الكلام الإلٰهي، ففي الإنسان الكامل لكمال نشأته الجامعة للنشآت الثلاث من الأمر والخلق والبرزخ المتوسط بينهما يوجد أيضاً مثل هذه الأقسام، لكونه مثالاً لبارئه، هو مخلوق على صورته وهو على بيّنة من ربّه[9].

فأعلى ضروب الكلام له هو ما يكون عند تكلّمه مع الله ومخاطبته

(١) سورهٔ تحريم، آيهٔ: ٦.
(٢) مط: الا.
(٣) آس: - و.
(٤) مط: - يمكن أن يتخلف.
(٥) مط: الضروب.
(٦) سورهٔ إسراء، آيهٔ: ٢٣.
(٧) سورهٔ رعد، آيهٔ: ٨.
(٨) سورهٔ شورى، آيهٔ: ١٣.
(٩) اقتباس از سورهٔ هود، آيهٔ: ١٧.

الروحانية، وهو تلقّي المعارف الإلٰهية من لدن حكيم عليم. فتكليم الله إيّاه عبارة عن إفاضة الحقائق الربانية على ذاته ومقارعته بها سمعه القلبي. وتكلّمه مع الله عبارة عن استدعائه الذاتي بلسان القابلية إيّاها عنه تعالى؛ وهكذا إذا بلغ درجة العقل البسيط الذي يصور النفس بتفاصيل صور المعقولات؛ فهو بما صار عقلاً بسيطاً من شأنه تصوير الحقائق قد صار جوهراً ناطقاً بالعلوم الحقّة، متكلماً بالمعارف الحقيقية، فليس لكلامه هذا مقصود ثانٍ غيره.

والثاني عبارة عن أمره ونهيه للأعضاء والآلات الطبيعية، فيجري حكم النفس على الأعضاء والآلات الطبيعية سواء كانت داخلة أو خارجة، فلا يستطيع كلّ من القوى والأعضاء تمرّداً عن طاعة النفس ولا عصياناً لها فيما أمرت به أو نهت عنه، فإذا أمرت العين بالانفتاح انفتحت، وإذا أمرت [بالانقباض انقبضت].

[تأييد عرشي]:

قال الشيخ الكبير في الباب السادس والستّين وثلاثمائة(١): «إنّ الحقّ إذا كان هو المكلّم عبده في سرّه بارتفاع الوسائط، فإنّ الفهم يستصحب كلامه منك، فيكون عين الكلام منه عين الفهم منك لا يتأخّر عنه؛ فإن تأخّر عنه، فليس هو كلام الله؛ ومن لم يجد هذا، فليس عنده علم بكلام أحد عباده. فإذا كلّمه بالحجاب الصوري بلسان نبيّ أو من شاء الله من العالم، فقد يصحبه الفهم، وقد يتأخر [عنه]. هذا هو الفرق بينهما». (انتهى كلامه).

وفيه إشارة إلى أعلى ضروب كلام الله. وللإشارة إلى الضروب الثلاثة من كلامه سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾(٢).

فالأوّل إشارة إلى الكلام الحقيقي الذي يكون عين الكلام مقصوداً حقيقياً

---

(١) «الفتوحات المكيّة»، ج ٣، ص ٣٣٤ و٣٣٥. (٢) سورة شورى، آية: ٥١.

وغاية أصلية لا يكون فوقه غاية أخرى. والثاني إشارة [إلى] كلام يكون المقصود منه شيئاً آخر، لكنّه غاية عرضية للكلام غير منفكة. وفي كلّ من الضربين يكون الفهم لازماً، سواء كان عيناً أو غيراً. والثالث إشارة إلى أدنى الثلاثة، وهو الذي يكون لعين الكلام مقصود مبائن الذات عنه جائز التخلف متطرّقاً فيه الطاعة والعصيان، فمنهم من أطاع، ومنهم من عصى.

[١٨٧]: في أنّ جميع الموجودات متوجهة نحو الأوّل تعالى متحرّكة إليه طالبة إيّاه. قال الله سبحانه: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ۝٤ فَٱصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا ۝٥ إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُۥ بَعِيدًا ۝٦ وَنَرَىٰهُ قَرِيبًا ۝٧ يَوْمَ تَكُونُ ٱلسَّمَآءُ كَٱلْمُهْلِ ۝٨ وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ۝٩ وَلَا يَسْـَٔلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا ۝١٠﴾[١].

وقال في سورة نوح: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ۝١٣ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ۝١٤﴾[٢].

وقال في سورة الحاقّة: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ نَفْخَةٌ وَٰحِدَةٌ ۝١٣ وَحُمِلَتِ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَٰحِدَةً ۝١٤ فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ ۝١٥ وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِىَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ ۝١٦ وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَا ۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَـٰنِيَةٌ ۝١٧ يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ ۝١٨ فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَـٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا۟ كِتَـٰبِيَهْ ۝١٩﴾[٣] إلى آخره.

سورة التغابن: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ۝٣﴾ ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ ٱلْجَمْعِ ۖ ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلتَّغَابُنِ ۗ﴾[٤].

سورة الروم: ﴿ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝١١﴾ [...] ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَيُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ۝١٩ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ۝٢٠﴾ [...] ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ ۚ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ إِذَآ أَنتُمْ تَخْرُجُونَ ۝٢٥﴾ [...] ﴿۞ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ

---

(١) سورة معارج، آيات: ٤ تا ١٠.

(٢) سورة نوح، آيات: ١٣ و١٤.

(٣) سورة حاقة، آيات: ١٣ تا ١٩.

(٤) سورة تغابن، آيات: ٣ و٩.

قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعۡدِ قُوَّةٖ ضَعۡفٗا وَشَيۡبَةٗۚ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡقَدِيرُ ﴿٥٤﴾﴾[1] ﴿فَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحۡمَتِ ٱللَّهِ كَيۡفَ يُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآۚ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴿٥٠﴾﴾[2].

سورة لقمان: ﴿يَٰبُنَيَّ إِنَّهَآ إِن تَكُ مِثۡقَالَ حَبَّةٖ مِّنۡ خَرۡدَلٖ فَتَكُن فِي صَخۡرَةٍ﴾[3] ﴿...وَٱتَّبِعۡ سَبِيلَ مَنۡ أَنَابَ إِلَيَّۚ ثُمَّ إِلَيَّ مَرۡجِعُكُمۡ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾[4].

يا مبدع العجائب وصانع الغرائب، أعنّي يا إلٰهي على تهذيب النفوس من الغشاوة، وتنوير القلوب بنور الهداية[5].

* * *

(١) سورهٔ روم، آيات: ١١ و١٩ و٢٠ و٢٥ و٥٤. (٢) سورهٔ روم، آيهٔ: ٥٠.

(٣) سورهٔ لقمان، آيهٔ: ١٦. (٤) سورهٔ لقمان، آيهٔ: ١٥.

(٥) آس: - يا مبدع... الهداية. در پايان نسخه هاى «مس» و«مر» بنقل از خط مصنف، چنين آمده است: «وممّا يدلّ على تجدّد الطبيعة وسيلانها كلام أمير المؤمنين عليه السلام في «نهج البلاغة»، قال: أوصيكم عباد الله بتقوى الله وأحذّركم الدنيا، فإنّها دار شخوص، ومحلة تنغيص، ساكنها ظاعن، وقاطنها بائن، تميد بأهلها ميدان السفينة، تصفقها العواصف في لجج البحار»، «نهج البلاغة»، خطبهٔ ١٨٧.

المزاج

مقدمة المحقق

منذ بداية الخليقة وسير الفكر الإنساني معطوف على الأمور المحسوسة حتى تنامت قواه الخيالية والوهمية والعقلية رويداً رويداً. وفي مسار هذا التكامل وبالاستعانة بالأمور المحسوسة وبالتجريد والتعليمات العقلية كان يتوصل إلى نقطة ما من الفكر تجعل العقل يقوم بتحريك قافلة الفكر عن طريق إلقاء المعاني الكلّية.

إنّ الاهتمام بالأمر المذكور جعل أغلب حكماء ومفكري الإغريق والإيرانيين يتكلمون عن الأمور الطبيعية وذلك قبل الاهتمام بالميتافيزيقا - في فرعي العلم الكلي والإلهيات - ثم يتفرغوا إلى الأمور الانتزاعية غير المحضة وبعد ذلك إلى المنتزعات الصرفة. ولهذا في السير التحصيلي والمكتوب كان أساس الحكمة السفلية مقدّمة على الوسطى والوسطى مقدّمة على العليا؛ في حين إنّ غاية وكمال جميعها يعودان إلى الحكمة العليا. لذلك فإن الاهتمام ببنيان فلسفي في فرع الميتافيزيقا من دون التوجه إلى المبادئ الطبيعية أو الحكمة السفلية وقبلهما الوصول إلى نتيجة في مسار الفكر، وكيفية تطابق الذهن مع الخارج يبدو أمراً عبثاً وعديم الجدوى؛ مع أنّ هذا لا يعني الغوص في بحر العلوم الطبيعية الواسع، بل بمعنى إدراك البنيان الفلسفي للحكمة الطبيعية.

وفي هذا المقام ذهب بعض المفكرين المسلمين إلى المباحث الطبيعية بالبيان الميتافيزيقي والسابقة الذهنية إياهما، وتكلموا في مقولات يمنعها شأن العلم الكلّي، لأنّ درك الأمور الطبيعية في المسار العقلي[1]، يكون في البداية عن

---

(١) هنا يجدر الاهتمام بمبحث تنازع عاملين على معمول واحد في علم النحو، لأن في مبحث علم اللغات حكم بعض النحويين بامتناع ثبوت هذه المسألة النحوية وذلك باستخدامهم=

طريق الإدراك الحسي ومن ثم بالتعميم في مرحلة الإستقرار. لذلك فإن الاهتمام بالتجريب وفهم المباني الطبيعية والتجريبية مقدّمان على الأصل العقلي المُصنع سابقاً، بل إن الأصل العقلي هنا محكوم بأمرٍ حسي[1]، بل هو حتى مشروط باتخاذ مبنى معقول في علم المعرفة.

ومن المباحث الطبيعية غير المستثنية من هذا القانون، مبحث المزاج. إنّ مسألة المزاج وهي أحد الأجزاء المهمة للحكمة الطبيعية، تم التحدث عنها في حالات متعددة، ومع أنّ تحليلها التجزي والاستقرائي في عصرنا الحاضر يغنينا عن الإطناب في الكلام، ولكن تحليلها العقلاني لا يزال له مكانة خاصة، لأنه من جهة توجهه العقلي مفتاح فهم حكمة القدماء ومن جهة أخرى يبين عمق دقتهم في المشاهدة لعالم الطبيعة.

والمكتوب الحاضر يتضمن آراء الفيلسوف الشيعي الكبير صدر الدين محمد الشيرازي ـ المعروف بصدر المتألهين والمُلّا صدرا ـ وهي في مقام طرح جديد في هذه المسألة، وضمن تبيينها تقوم بتحليل أفكار الشيخ الرئيس، ثم تنهي أساس بحثها بإشارة مختصرة لرأي أرسطو.

أسلوب التصحيح:

في تصحيح هذا الأثر استخدمنا مخطوطتين موجودتين لهذه الرسالة:

١ . «آس»: مخطوطة مكتبة آستان قدس رضوي، الدفتر الأول مجموعة رقم، حيث نرى في نهاية المجموعة التي كتُبت تماماً بخط واحد تاريخ ١٠٩٧، وهي بقطع رحلي صغير ٢٢×١٢ مكتوبة بخط شكسته.

٢ . «مج»: مخطوطة مكتبة مجلس الشوري الإسلامي، مجموعة الطباطبائي،

= قاعدة «الواحد»، في حين أن هذه المسألة النحوية استخدمت في البنيان العقلي من دون أي اهتمام.

(١) مناظرة ابن سينا مع أبي الريحان البيروني عن توليد الحرارة من ذرات الضوء، حيث أثبت كلام أبي ريحان بالاكتشافات المعاصرة، وتندرج هذه المناظرة في هذا الباب.

المجموعة المرقمة ١٢٠٢ حيث دُرجت هذه الرسالة من الصفحات ٣١ حتى ٣٨، من دون تاريخ ويبدو أنها تعود إلى القرن الثاني عشر، وهي بخط «شكسته».

في هذا التصحيح وعطفاً على مقدمة مخطوطة آستان قدس رضوي اعتمدنا المخطوطة الثانية كأساس التصحيح، وحدّدت بداية ونهاية في المحتوى والكتابة؛ ولكن بما أن هذه المخطوطة تحتوي على أغلاط فاحشة في المحتوى والكتابة؛ كما أن هناك أخطاء أكثر في المخطوطة مقارنة بالمخطوطة الأولى، لذلك قمنا بالاستعانة بكتاب الأسفار، ج ٥، من صفحة ٣٤٠ حتى ٣٤٢ بتصحيح تلفيقي للمخطوطتين المذكورتين. وكانت هناك أغلاط واضحة في عدة مواضع من المخطوطتين لم تكن قابلة للتأويل والتوجيه، فاهتممنا بتصحيح قياسي بناءً على الأسفار ومصدر الكلام، ونرجو أن يحوز على قبول أهل التحقيق.

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدا واجب ... [illegible]

والصلوة على النبي والآل ... اما بعد [illegible]

فهذه مقالة في تحقيق ماهية المزاج [illegible]

المزاج كيفية بسيطة [illegible]

[illegible]

حيوة جوهرنا نفعه و
ادراكها وادراك تعقلها
وحركتها حركة معنوية وافعالها
افعالا حكمية اذا انتفت بهذه المقدمات
ثبت ان هذه الصور الجوهرية المتعاقبة المترتبة يكون
ترتيبها في الشرف والحسن والكمال والنقص بحسب ذواتها
عن عالم التضاد بحيث كلما هو اقوى واشرف فهو اشد براءة عن هذه العوالم
المتضادة والزمخية لا تاثره دونها واعلى ارتفاعا واتم استغناء عن وجه ما
من القوة والهيولى والنفس من اعني الزمان بعض التركيبات فما هو اسفل منها فصورة الحيوان
وتفتقر بصفة من وجوده الشخصي وبقاء النوع الى وجود نفس اخرى او صورة غيرها
بانيرا وسعية في النفس الحيوانية مكتفية في ذاتها عن غيرها في ادراكه الحفظ والتغذية
والتنمية والتوليد مع دوام اللطف واصح مما تفتقر غيره ولذا صورة النبات لا يفتقر
افعال الاختيار والتي والتوليد كذلك يفتقر الحفظ والاسك كي غيره فيه تولد
صحة القوى من الصور ان تحفظ بها النبات عن صنوف الآفات عن الجو
التشبيه والبرد والعدد التي يغيرها وكذا ليس العنصرية المعدنية يفتقر في فعل
الفعل غيرها او مثل الكيفيات اللمسية مع دوام اللطف والعمر من غير صحبة
الا تلك العقود الا سطقسية تحفظ من المقدمات يتحقق ويستوضح
ان صحة الغاية غير موجودة بالفعل فرات من المعالجة
الثلث وانها لو وجدت فيها بالفعل لثبت
ذواتها عن ورود صحبة اخرى
كمالية عليها
خاتمة
الهلال

المزاج

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لواهب الحياة والعدل، والصلاة على النبيّ والأهل. أمّا بعد، فهذه مقالة في تحقيق ماهية المزاج وإنيّته. فنقول:

فصل [١]

[في تعريف المزاج وإنّيّته]

المزاج كيفيّة بسيطة ملموسة من جنس أوائل المحسوسات، متوسّطة بين الأربع، متشابهة الأجزاء المقداريّة. فهي بالقياس إلى الحرارة برودة، وبالقياس إلى البرودة حرارة، وبالقياس إلى الرطوبة يبوسة، وبالقياس إلى اليبوسة رطوبة[١]. وأمّا سبب إنّيّتها فاعلاً وقابلاً فالمشهور أنّ العناصر إذا تصغّرت وامتزجت وتماسّت وفعل كل منها في الآخر، انكسرت سَورة كيفيّاتها، فحصلت للجميع كيفية متشابهة هي المزاج مع انحفاظ صور البسائط.

قالوا: هذا التفاعل لا يحصل إلّا عند مماسّة بعضها لبعض، وإلّا فإمّا أن يعتبر بينها حصول نسبة[٢] أخرى وضعيّة[٣] غير المماسّة أو لا يعتبر، بل يكون كيف اتّفق.

والقسم الثاني باطل، لأنّ كلّ تأثير جسماني ـ كما بيّن[٤] في موضعه ـ

---

(١) مج: - وبالقياس إلى... رطوبة.

(٢) آس: + حصول.

(٣) آس: وصفيّة.

(٤) مج: تبيّن.

متوقّف على نسبة وضعية مخصوصة بين المؤثّر والمتأثّر. وعلى القسم الأوّل إذا لم تكن النسبة بينهما بالمماسّة، فلا بدّ أن يكونا على نسبة وضع آخر غير المماسّة تقتضي نوعاً آخر من المحاذاة والقرب؛ فحينئذٍ إذا كان المنفعل الأقرب المتوسّط بين المسخّن والمتسخّن مثلاً لا يتسخّن، لم يتسخّن المنفعل الأبعد أيضاً، وإن سخّن المتوسّط القريب، يؤثّر بمماسّة لا محالة، فالفعل والانفعال إنّما يجريان بين الأجسام التي عندنا يفعل بعضها في بعض إذا كانت بينهما مماسّة. هذا ما ذكره الشيخ[1].

واعترض عليه الإمام الرازي بأنّ:

هذا يناقض ما ذكره في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم من النفس من طبيعيّات الشفاء[2] حيث قال في جواب من أنكر تأدّي أشباح المُبصَرات في الهواء من غير أن يتكيّف الهواء: «إنّه ليس بيّناً بنفسه ولا ظاهراً أنّ كلّ جسم فاعل يجب أن يكون ملاقياً للملموس، فإنّ هذا وإن كان موجوداً استقراءً في أكثر الأجسام، فليس واجباً ضرورة، بل يجوز أن يكون أفعال أشياء من غير ملاقاة، فتكون أجسام تفعل بالملاقاة وأجسام لا تفعل بالملاقاة.

وليس يمكن أن يقيم أحد[3] برهاناً على استحالة هذا، ولا أنّه يجب أن يكون بين الجسمين نسبة[4] ووضع، بل يجوز أن يؤثّر أحدهما في الآخر من غير ملاقاة. إنّما يبقى ضرب من التعجّب، كما أنّه لو كان اتّفق أن كانت الأجسام كلّها يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المباينة، وكان إذن اتّفق أن شوهد فاعل يفعل بالملاقاة، تعجّب منه كما تعجّب الآن [أن] يؤثّر [مؤثّر] بغير ملاقاة.

---

(1) ر. ك: «الشفاء الكون والفساد»، ص ١٢٦.

(2) ر. ك: همان، النفس، چاپ سنگى، ص ٣٢٨ وچاپ مصر، ص ١٣٣.

(3) مج: - أحد. (4) مج: - نسبة.

فإذا كان هذا غير مستحيل في أوّل العقل؛ وكان صحّة مذهبنا المبرهن عليه توجبه، وكان لا برهان البتة ينقضه[١]، فنقول: من شأن الجسم المضيء بذاته أو المستنير الملوّن أن يفعل في الجسم الذي يقابله[٢] - إذا كان قابلاً للشبح قبول البصر، وبينهما[٣] جسم لا لون له - تأثيراً، هو صورة مثل صورته من غير أن يفعل في المتوسط شيئاً، إذ هو غير قابل، لأنّه شفاف». هذا ما ذكره في هذا الموضع.

وقد ذكر هذا المعنى أيضاً في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج إليها في معرفة الهالة وقوس قزح[٤]. ولا يخفى أنّ ذلك منه مبالغة في بيان أنّ الفعل والانفعال بين الأجسام لا يتوقّف على الملاقاة والمماسّة، مع أنّه تصدّى في فصل[٥] حقيقة المزاج لإقامة البرهان على أنّ الفعل والانفعال لا يتمّان إلّا باللقاء والتماسّ، وأنّه ليكثر تعجّبي لوقوع أمثال[٦] هذه المناقضات الظاهرة لهذا الشيخ.

ومن الإشكالات: «أنّ الشمس تسخّن الأرض، مع أنّها لا تسخّن الأجسام القريبة، فإنّها لا تسخّن الأفلاك، وكذلك تضيء الأرض، مع أنّها لا تضيء الأجسام التي تتوسّط بينها وبين الأرض، لأنّها شفّافة. فإذا كان كذلك، فكيف يجوز للرجل الذكيّ مع هذه الإشكالات أن يجزم بأنّ الفعل والانفعال لا يتمّان إلّا باللقاء والتماس؟ (انتهى كلام المعترض)[٧]».

أقول: لا نسلّم وقوع التناقض في كلام الشيخ، فإنّ الذي منع[٨] فيه من

---

(١) مج: بنقيضه.
(٢) آس: لقابله.
(٣) مج: بينها.
(٤) ر. ك: همان، علل أكوان الكائنات، چاپ سنگى، ص ٢٦٢.
(٥) آس: الفصل.
(٦) مج: - أمثال.
(٧) ر. ك: «المباحث المشرقية»، ج ٢، ص ١٥١ و١٥٢.
(٨) مج: صنح.

وجوب الملاقاة والتماسّ هو مطلق الفعل والانفعال بين الجسمين، والذي أوجب فيه ذلك تأثير وتأثّر مخصوصان، أو تأثير وتأثّر بنحو خاصّ، فإنّ التأثير والتأثّر قد يكونان تدريجيّين، وقد يكونان دفعيّين. فالذي أوجب فيه الملاقاة هو فعل العناصر بعضها في بعض، وفي الأمور التي هي كتمام ماهيّاتها مثل أوائل الملموسات[١] كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة[٢]، وهي المتضادّة المتفاسدة بحيث إذا استولى كلّ منها على حامل[٣] نقيض الآخر، أفسده وأبطله.

والتحقيق في هذا المقام أنّ الموجودات بعضها طبيعيّ وبعضها تعليمي وبعضها عقليّ؛ وكذا الأفعال. فالفعل الطبيعي لا يكون إلّا من فاعل طبيعيّ، وهو الذي بحسب استحالته وتجدّده في مادّة منفعلة متحرّكة. وأمّا التعليمي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال التجدّدي والمادّة المنفعلة، إنّما المحتاج إليه في ذلك الفعل مجرّد الكميّة والوضع اللازم لها دون حركة، والفعل للمؤثّر والمتأثر بحسبه. وأمّا الفعل العقلي فلا حاجة فيه إلى غير الفاعل وماهية القابل إن كان.

مثال الفعل الطبيعي كالتحريكات من التسخين والتبريد والتسويد والتبييض والتنمية والتغذية وأمثالها. ومثال الفعل التعليمي كالإنارة والإضاءة والعكس والمحاذاة والمساواة والتربيع[٤] والتكعيب وسائر الأمور التي لا تحصل إلّا دفعة لا على التدريج، مع كميّة مّا ومقدار مّا، ومثال الفعل الإلهي مطلق الإيجاد والإفاضة والإبداع والجود والرحمة.

إذا تقرّر هذا فنقول: كلّ فعل طبيعيّ يصدر عن فاعله القريب، فهو لا يكون إلّا بالملاقاة بين فاعله ومنفعله، فهو إمّا أن يقع منه في قابله أو فيما هو بمنزلة قابله من جهة الاتّصال به أو الامتزاج[٥]. ألا ترى أنّ انفعال مشاعر الإنسان بعضها طبيعيّ كاللمس والذوق، فلا يحصلان إلّا باتّصال الملموس وامتزاج

---

(١) مج: المحسوسات.

(٢) مج: - والبرودة... اليبوسة.

(٣) مج: قابل.

(٤) مج: + والتثليث.

(٥) مج: ولا مزاج.

المطعوم؛ وبعضها غير طبيعيّ كالبصر والسمع، فلا حاجة فيهما إلى اللقاء بل وضع آخر؛ وبعضها غير طبيعي ولا تعليمي كالعقل والوهم، فلا حاجة فيهما[١] إلى الوضع مطلقاً؟

والسرّ في ذلك أنّ الفاعل الطبيعيّ بما هو فاعل طبيعيّ منغمر في المادّة كلّ الانغمار، ووجوده في نفسه بعينه وجوده في مادّته على نحو الاستغراق والسريان، بحيث يكون في كلّ جزء من المادّة جزء منه، كالصورة النارية أو الأرضية لا كالصورة[٢] الفلكية أو الحيوانية؛ فلو سخّنت الحرارة الفاشية في النار جسماً آخر من غير حاجة إلى ملاقاة وتماسّ إيّاه حتى يصيّر الجسمين كجسم[٣] واحد بالاتّصال، يلزم أن يكون وجودها في نفسها أيضاً غير مفتقر إلى لقاء محلّه؛ واللازم باطل، وكذا الملزوم.

بيان اللزوم: إنّ الإيجاد فرع الوجود ومتقوّم به، فكلّ[٤] ما يفتقر في الوجود إلى محلّ على أيّ نحو كان، فهو يفتقر إليه في الإيجاد أيضاً على نحو افتقاره في الوجود؛ ولمّا كان وجوده وجوداً ملاقياً فاشياً مفتقراً إلى محل يفشو فيه ويسري إليه بجميع[٥] أجزائه، كان إيجاده وتأثيره أيضاً كذلك إيجاداً وتأثيراً على نعت الفشو والسراية في المتأثّر. فثبت[٦] أنّه لا يجوز أن يكون مثل هذا المؤثّر مباين الذات للمتأثّر منه.

وهذه قاعدة شريفة تنتفع بإعمالها في كثير من المقاصد، فإنّك إذا تتبّعت واستقربت، وجدت كلّ قوّة مؤثّرة في قابل أنّ تأثيرها على نسبة وجودها في الافتقار إلى المادّة شدّةً [و]ضعفاً وزيادة ونقصاناً.

فظهر أنّ الجسم المتسخّن[٧] من النار مثلاً ما لم يكن ملاقياً لها حتى يكون

---

(١) مج: فيها.
(٢) مج: كالصورها.
(٣) آس: لجسم.
(٤) مج: وكلّ.
(٥) مج: جميع.
(٦) آس: قلب.
(٧) آس: التسخّن.

وجود القوّة المسخّنة بالقياس إليه كوجودها في مادّتها النارية لم يتسخّن عنها؛ وكذا الحال في التبريد والترطيب والتجفيف والتسويد والتبييض وغيرها.

فإن قلت: الشمس تسخّن الأرض من غير ملاقاة وكذا تجفّف الأرض المبتلّة بالماء كالطين، وأيضاً تبيّض ثوب القصار وتسوّد وجهه من غير ملاقاة.

قلت: فعل الشمس أوّلاً وبالذات ليس إلّا واحداً متشابهاً وهو الإضاءة والإنارة، وهذا أمر يحصل دفعةً في هذه الأجسام المنفعلة. ثمّ إذا مضى زمان على وجود الضوء في مادّة قابلة للسخونة يفعل السخونة لمناسبة النور للحرارة فيتسخّن؛ وإذا تسخّن الجسم تفعل السخونة في اليابس سواداً أو في الرطب بياضاً على حسب اختلافات القوابل.

وبالجملة الجسم الحارّ مثلاً كالنار لا يؤثّر بالسخونة في شيء إلّا بالملاقاة والتماسّ؛ وأمّا أنّ الجسم القابل للحراة لا يقبل الحرارة إلّا بمماسّة فاعل السخونة كالنار، فليس بمعلوم، إذ لا استحالة في أن يكون جسم بارد رطب مثلاً، ثمّ لا يزال يستحيل في كلتي كيفيتيه الفاعلة والمنفعلة بسبب أسباب داخلة أو خارجة كإضاءة[1] الكواكب وهبوب الرياح، حتى تميل برودته إلى الحرارة، ورطوبته إلى اليبوسة؛ فتحصل له كيفيّة معتدلة بسيطة متوسّطة بين هذه الأربع الملموسة مع صورة واحدة حافظة إيّاها، من غير حاجة إلى تركيب أجزاء متصغّرة متماسّة[2]، ومن منع عن وقوعه، فعليه البرهان. ونحن لم يصل إلينا من أحد برهان إلى الآن، بل الحجج قائمة على خلاف ما قرّروه.

وأمّا الإشكالات فمشهورة.

منها: إنّ هاهنا أموراً ثلاثة: الكاسر والمنكسر والانكسار. أمّا المنكسر، فليس هو الكيفية، لما بيّن أنّ الكيفيّة الواحدة لا يعرض لها الاشتداد والتنقّص، بل للموضوع. وأمّا الكاسر، فليس هو الكيفيّة أيضاً وإلّا لزم أن يكون المكسور يعود كاسراً بعد كونه مكسوراً، أو يكون حين كسره مكسوراً كما فصّل في بيان

---

(١) مج: كالإضاءة.
(٢) مج: مصغّرة مماسّة.

إبطاله. فبقي أن يكون الكاسر هو الصورة والمنكسر هو المادة، وهذا مشكل بوجهين:

أحدهما[(١)]: إنّ الماء الحارّ والماء[(٢)] البارد بالفعل إذا اختلطا، انكسر البارد بالحار، ليس هاهنا صورة مسخّنة هي مبدأ حرارة.

والثاني[(٣)]: إنّ الصورة وإن كانت فاعلة لكن فعلها بتوسّط الكيفيّة؛ ولهذا، الصورة المائية الحارّة تفعل فعل السخونة؛ فحينئذٍ يعود الإشكال المذكور في الكاسر هو الكيفية من لزوم كون المنكسر كاسراً، وكذا نقول[(٤)]؛ المادّة وإن كانت منفعلة لكن لا تستعدّ بالفعل[(٥)] لقبول أمر إلّا بسبب[(٦)] كيفيّة قائمة بها، وإلّا لكان كل مادّة تقبل كلّ شيء، فيعود الإشكال المذكور في كون المنكسر هو الكيفية.

ويمكن الجواب عن الوجه الأوّل: إنّه كما أنّ فاعل الحركة الأينيّة القسريّة هو طبيعة المقسور لا القاسر، وإنّما القاسر هو المعدّ فقط لا المفيد للحركة؛ فهاهنا أيضاً إذا تسخّن الماء بالنار قسراً، فمفيد السخونة ليس هو النار، وإنّما النار هي السبب المعدّ لها، لا السبب المعطي، وإنّما المعطي لهذه السخونة القسرية هو الصورة المائيّة فقط. ومنها غير ذلك[(٧)].

وأمّا الحجج، فمنها: إنّ الحكماء المشّائين ذهبوا إلى أنّ الجسم البسيط أو المركّب إذا تصغّر في الغاية، لا تبقى له صورته الخاصة النوعية، بل الذي يبقى حينئذٍ هو الصورة الامتداديّة فقط؛ ولا شكّ أنّه إذا بطلت صورته، بطلت كيفيته التابعة لها، بل اتّصلت مادّته بمادّة ما يجاوره، فيصير المجموع مصوّراً بصورة

---

(١) مج: أحدها. (٢) آس: + و.

(٣) ر. ك: «المباحث المشرقية»، ج ٢، ص ١٥٤.

(٤) آس: فقول. (٥) مج: بفعل.

(٦) آس: سبب.

(٧) استنكف المصنف هنا عن بيان الوجه الثاني، ولكنه قال في الأسفار، ج ٥، ص ٣٢٦: «ولكن الوجه الثاني سالم عن القدح».

واحدة. فظهر من هذا المذهب أنّ القول بحصول المزاج من جهة تصغّر العناصر وتماسّ بعضها لبعض مع بقاء صورها ليس بصحيح.

ومنها: إنّ كلًّا من العناصر متداعية إلى الافتراق والميل إلى الأحياز الطبيعية. فالذي يجبرها على الاجتماع ويقهرها على الالتئام شيء آخر، وذلك لا بدّ أن يكون جوهراً صوريّاً متصرّفاً فيها، ليكون حافظاً لتركيبها عن التفرّق والتشتّت، سيّما في الموادّ الطبيعيّة المهيّأة للأمور الكماليّة الصوريّة من الأنواع المحفوظة دائماً، فإنّها ليست اتّفاقيّة ولا قسريّة؛ فتلك الصورة متقدّمة عليها تقدّماً ذاتيّاً، قائمة على موادّه بالتقويم والإدامة والحفظ. ولا بدّ أن تكن صورة واحدة، وإلّا لم تكن للمركّب وحدة طبيعيّة، والصورة الواحدة لا تكون، إلّا في مادّة واحدة. والمادّة الواحدة لا تتقوّم أيضاً، إلّا بصورة[1] واحدة، لما بيّن في موضعه أنّ المادة الواحدة لا تقوّم بصورتين مختلفتين، اللّهمّ إلّا بتقدّم وتأخّر وضرب من الترتيب.

فإذا ثبت أنّ قوام هذا المركّب الطبيعي ليس إلّا بصورة طبيعيّة واحدة، وكلّ ما له صورة واحدة طبيعيّة، فجميع ما يصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد يجب أن يكون مبدؤه تلك الصورة الواحدة، وجميع آثارها وأفعالها الصادرة عنها يجب أن يكون مناسباً لها لا منافياً لها؛ وأوّل ما يصدر عن الصور التي هي شديدة النزول إلى المادّة قريبة المرتبة إلى العنصريّات، هي الأمور التي هي مبادىء الحركات والانفعالات من باب الميول إلى الأحياز الطبيعيّة، هي من جنس أوائل الكيفيّات الملموسة؛ فيجب أن تكون الكيفيّة المسمّاة بالمزاج صادرة عن تلك الصورة المنوّعة للجسم العنصري لا عن صور متخالفة، لأنّ الأفعال[2] المتخالفة بالذات متخالفة بالذات. فقلت: إنّ فاعل المزاج أمر واحد وكذا قابله.

حجّة أخرى[3]: قد ثبت في موضعه أنّ المادّة إذا استعدّت لصورة[4] كماليّة

---

(١) مج: + طبيعيّة.
(٢) آس: أفعال.
(٣) مج: - حجّة أخرى.
(٤) مج: بصورة.

وحدثت فيها صورة بعد أخرى، فجميع ما كانت صادرة من الصور السابقة من الأفعال والآثار تصدر من هذه الصورة الكماليّة مع أمور زائدة تختص باللاحقة، فنقول: إذا حصلت للممتزج من العناصر صورة كمالية، فيجب أن يكون مبدأ صدور الكيفية المزاجية في ذلك المركب هو تلك الصورة الكمالية بعينها دون صور العناصر. فإذا كانت هذه الكيفية مستندة إلى هذه الصورة فقط، فبقاء صور العناصر في هذه المواليد الكائنة ضائع معطّل، ولا معطّل في الوجود؛ فهي بصرافة[1] صورها غير موجودة في المواليد، فضلاً عن صرافة كيفياتها.

حجة أخرى[2]: إنّ أجزاء الكيفيّة المزاجيّة المفروضة أنّها سارية[3] في جميع أجزاء المحل، واحدة بالنوع، كثيرة بالأعداد والأشخاص كما هو عندهم. فحينئذٍ نقول[4]: علّة تكثّرة أفرادها وأجزائها إمّا الماهيّة أو لازمها [أو مادّتها] أو صورتها أو أمر مباين، والكل محال، فتكثّرها محال.

أمّا الأوّلان، فظاهر، لأنّها واحدة[5]، وكذا لازم الماهيّة الواحدة في الجميع، وفعل الواحد واحد؛ فلا تعدد لأفراد نوع واحد من جهة الماهيّة ولازمها. وأمّا الثالث، فمادة العناصر كلّها واحدة كما قرّروه. وأمّا الرابع، فلكلّ من الصور الأربع أثر وفعل، نسبته إلى فاعله الذي هو الصورة بالصدور، وإلى قابله الذي هو المادّة الأولى بالحلول لا بالصدور. فالاختلاف بين أجزاء هذه الكيفية المزاجية، لما علمت أنّه ليس بالماهيّة ولوازمها، فليس أيضاً بالصور وإلّا لكان اختلافها بالماهيّة، لِما ثبت أنّ الصورة مبدأ الماهيّة وتمامها، لأنّها بعينه الفصل الأخير أو مبدؤه المساوي له، والفصل تمام الماهيّة؛ فلو كان اختلافها بالصور، والصور متخالفة الذات والماهيّات، فيلزم أن تكون متخالفة ذاتاً وماهيّة، والمقدّر خلافه. وأمّا الخامس، فنسبة المباين[6] إلى الجميع واحدة، فلا بّد من مخصّص آخر، فتعود الشقوق المذكورة في لحوق ذلك

---

(١) مج: بالصرافة.
(٢) مج: - حجّة أخرى.
(٣) مج: صارية.
(٤) آس: فقول.
(٥) مج: واحد.
(٦) مج: البائن.

المخصّص. فبقي أن لا اختلاف فيها بحسب الهويّة بعد اتّفاقها في تمام الماهيّة إلّا بمجرد الفرض والوهم: إذ الفكّ والكسر وسائر أسباب القسمة المقداريّة لأمر متّصل بالذات أو بالعرض، فوجب أن تكون متّصلة واحدة بالفعل أو بالقوّة؛ والموصوف بالمتّصل الواحد لا محالة متصل واحد مثله؛ لكن صور العناصر مع فرض لقائها ليست متّصلة واحدة لا بالفعل ولا بالقوّة، لاختلافها بالنوع، والمختلف بالنوع بالفعل لا يكون له وحدة اتّصاليّة.

وقد بنوا على هذه المقدمة إبطال مذهب ذيمقراطيس. فإذن ثبت أنّ مبدأ هذه الكيفيّة المتماثلة[١] الأجزاء صورة واحدة متّصلة[٢]، لا صور متعدّدة[٣].

* * *

(١) مج: المماثلة.

(٢) مج: - متصله.

(٣) مج: + أخرى.

فصل [٢]

[في تتمّة البراهين على عدم حصول العناصر بعد تحصّل المزاج]

[حجة أخرى]: لو كانت صور العناصر باقية في المواليد الثلاثة، يلزم بقاء الأجزاء المائيّة والهوائية في المذاب[١] من الحديد والنحاس[٢] والذهب وغيرها من المعادن التي تذوب[٣] وتصير في النار، ثم ترجع إلى حالها. والقول ببقاء الجرم[٤] المائي أو الهوائي في المذاب[٥] حال ذوبانه في غاية البعد، والقول ببطلانهما عند الذوبان وعودهما بعده أبعد.

[حجة أخرى]: لو كانت الأجزاء العنصرية باقية في المواليد بالفعل، يلزم أن يكون الجزء[٦] الناري في الياقوت مثلاً ناراً وياقوتاً[٧]، لأنّ الصورة الياقوتية حالّة حلول السريان في كلّ جزء من أجزائه، كما أطبق عليه جمهور مثبتيها. فإذا كانت الصورة الياقوتية حالّة في الجزء الناري مثلاً وهو حينئذٍ[٨] نارٌ عندهم، فيكون ناراً وياقوتاً معاً[٩]، وهو محال، لأنّهما نوعان متباينان.

ويلزم أيضاً وجود ياقوت غير مركب من العناصر الأربعة، وهو خلاف ما اتّفقوا عليه؛ ومع ذلك يفيد غرضنا من تحقق[١٠] شيء من المواليد من غير أن

---

(١) مج، آس: الذات.
(٢) آس: التماس.
(٣) آس: تذوت.
(٤) مج: جرم.
(٥) آس: الذات.
(٦) آس: الجزية/ مج: جزء.
(٧) مج: ناراً وقوياً.
(٨) مج: - حينئذٍ.
(٩) مج: - معاً.
(١٠) آس: تحقيق.

يكون مركباً من العناصر، لكنّ الفرق بأنّا نرى أنّ ذلك ياقوت وليس بنار، ويلزم عليهم أن يكون ياقوتاً وناراً. وأيضاً كيف يكون الجزء الناري موجوداً فيه بالفعل، ولا تنطفىء في الزمان الطويل مع صغر حجمه ومجاورته للأجزاء المائيّة؟

وهذه الحجة قد ذكرها الشيخ في طبيعيات الشفاء، وأجاب عنها بما هو غير مرضي عند التأمّل، كما ستعلم.

* * *

فصل [٣]

في ذكر ما قاله الشيخ الرئيس في هذا الباب ودفعه

لعلّك تكون من المغترّين[١] بكلام الشيخ حيث قال:

لكنّ قوماً قد اخترعوا في قريب زماننا مذهباً عجيباً غريباً، وقالوا: إنّ البسائط إذا امتزجت وانفعل[٢] بعضها عن بعض تأدّى[٣] ذلك بها إلى أن تنخلع صورها، فلا تكون لواحد[٤] منها صورتها[٥] الخاصة، وتلبس حينئذٍ صورة واحدة، فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة. فمنهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسّطاً بين صورها ذات الحميّة، ويرى أنّ الممتزج بذلك يستعدّ لقبول الصورة النوعيّة[٦] للمركبات.

ومنهم [من] جعل تلك الصورة صورة أخرى من صور النوعيّات، وجعل المزاج عارضاً لها لا صورة لها، ثمّ قال بما[٧] حاصله: إنّه لو كان هذا حقّاً، لكان المركّب إذا تسلّط عليه النار، لفعلت فعلاً متشابهاً، فلم يكن القرع والأنبيق يميّزه إلى شيءٍ[٨] قاطر متبخّر لا

---

(١) مج: المعدين.
(٢) مج: فانفعل.
(٣) مج: تعدّى.
(٤) مج: الواحد.
(٥) مج: صورة.
(٦) مج: صورة نوعية التي.
(٧) مج: ما.
(٨) مج: يعني.

يثبت على النار البتة وإلى شيءٍ أرضيّ لا يقطر، وإنّا إذا وضعنا قطعة من اللحم[1] في القرع والأنبيق[2] تميّز إلى جسم مائي قاطر وإلى كلس أرضي غير قاطر[3].

فنقول: الأجزاء التي كانت في المركّب إمّا أن لا يكون بينها اختلاف في استعداد التقطير وعدمه، أو يكون. فعلى الأوّل يجب أن يكون الكلّ قاطراً، أو الكلّ ممتنعاً عن القطر.

وعلى الثاني فذلك الاختلاف إمّا بنفس ماهيّاتها أو بأمر خارج عنها، والأوّل يوجب اختلاف الأجزاء بالصور. وأمّا الثاني فذلك الخارج إن كان لازماً، يرجع أيضاً إلى أنّ اختلافها بالصور؛ لأنّ اختلاف اللوازم يوجب الاختلاف في الماهيّات. وإن لم يكن لازماً بل كان عارضاً، فجاز زواله؛ فأمكن أن[4] يوجد مركب لم تكن أجزاؤه[5] مختلفة[6] بقبول[7] بعضها لحال وبعضها لحال[8] أخرى؛ وذلك يقتضي أن يوجد في اللحوم[9] لحم يقطر كلّه أو يكلس كلّه، وكذلك القول في سائر المركبات، فبطل القول بهذا المذهب.

ثمّ ذكر حجة أخرى، حاصلها أنّ صور البسائط لو تفاسدت، فإن كان فساد كلّ واحد منها مقارناً لفساد الآخر مع أنّ فساد كلّ منها معلول لوجود الآخر[10]، لكانت الصورتان موجودتين عند كونهما فاسدتين، وذلك محال، وإن سبق [فساد] أحدهما فساد الآخر، استحال أن يصير الفاسد مفسداً لمفسده[11].

أقول: أمّا الحجة الأولى، ففي[12] غاية الضعف، فإنّ لنا أن نختار الشق

---

(1) مج: اللخن.
(2) مج: الأنبغ.
(3) ر. ك: «الشفاء الكون والفساد»، ص ١٣٣.
(4) مج: - أن.
(5) مج: أجزاءهم.
(6) مج: مختلف.
(7) مج: لمقبول.
(8) آس: بحال.
(9) مج: اللحون.
(10) مج: آخر.
(11) «المباحث المشرقية»، ج ٢، ص ١٥٧.
(12) مج: وفي.

الأخير من الشقوق التي ذكرها، وهو أنّ الاختلاف بين أجزاء الجسم في التقطير والرسوب[1] بأمور[2] خارجة.

قوله: «فيلزم أن يوجد جسم يقطر كلّه أو يرسب كلّه».

قلنا: أكثر المعدنيّات التي هي متشابهة الأجزاء من هذا القبيل، كالذهب والفضة والأُسرب وغيرها؛ ولا يلزم منه أن يوجد في اللحوم لحم هذا شأنه، إذ اللحم غير متشابه الأجزاء، وكذا ما يجري مجراه من أعضاء[3] الحيوان.

وما قيل من «أنّ الأعضاء البسيطة يجب أن يكون كلّ جزء من أجزائها مساوياً للبواقي وللكل إسماً و[حدّاً]»[4] قول مجازي معناه أنّه كذلك بحسب الحس.

وبالجملة ليست تلك الأجزاء تركيبها تركيباً أوّلياً حتى يجب أن تكون أجزاؤه الأوليّة بسائط عنصرية. ومن ذهب إلى خلع[5] صور البسائط لم يلزمه أن يقول بانخلاع صور أيّ أجزاء كانت في أيّ تركيب. فيمكن أن يكون لبعض المركّبات أجزاء أولية متخالفة الصور والكيفيّات؛ فإذا تسلّطت عليه النار، يفعل فيها أفعالاً مختلفة، فبعضها يسيل[6] وبعضها ينجمد وبعضها يبخر[7]، فحينئذٍ لو أورد الشقوق في المركّب الذي هو مثل اللحم والعظم، قلنا: لنا[8] أن نختار من الشقوق المذكورة أنّ الأجزاء المتخالفة في قبول فعل النار من الذوبان والرسوب[9] و[10]غيرها متخالفة بالماهيّة، ولا يلزم منه بقاء صور البسائط العنصريّة فيها، بل صور أخرى هي أجزاء أوليّة من غير انتهاء بها إلى صور العناصر البسيطة. وإنّما يلزم ذلك لو قبل كلّ جزء من أجزائها وأجزاء أجزائها تلك الأفاعيل المختلفة، وهو غير ثابت لا بالتجربة ولا بالبرهان. وأمّا الحجّة الأخيرة فهي أيضاً مقدوحة بوجهين:

---

(1) مج: الرسل.
(2) مج: وأمور.
(3) مج: أجزاء.
(4) مج: السماء واحد/ آس: اسماً واحد.
(5) مج: خلاع.
(6) مج: يصيل.
(7) مج: يتبخر.
(8) آس: - لنا.
(9) مج: الرسل.
(10) مج: - و.

أحدهما: إنّه غير ضائرة لما اخترناه، فإنّ الذي ذهبنا إليه غير ذلك المذهب المستحدث[1] الذي حكاه الشيخ، وهو أنّ العناصر بعد ما امتزجت وتماسّت وانفعل كلّ منها[2] عن صاحبه، أدّى[3] الأمر بها إلى أن تنخلع[4] صورها وتلبس صورة أخرى، والّذي اخترناه هو أنّ حصول المواليد وحدوث صورها ممّا لا يحتاج إلى أن يتحقّق فيها شيء من صور العناصر، بل يجوز أن يكون مادّة تكوّنها عنصراً واحداً استحال في كيفيّة [الفاعلة والمنفعلة] بأسباب خارجة إلى أن ينتهي إلى أن تنقلب صورته إلى صورة أخرى من صور المواليد[5] الثلاثة.

وثانيهما: إنّ ما ذكره من الإشكال كما يرد على المذهب المستحدث، يرد مثله على المذهب المشهور من لزوم كون المنكسرين حين انكسارهما كاسرين، أو كون المنكسر بعد انكساره كاسر الكاسر، وإن أجيب بأنّ الصور أو الكيفيّات علّة معدّة لانكسار صاحبها، أي لأن تزول كيفيّة صاحبها ويلبس[6] كيفية أخرى، والمعدّ للشيء لا يجب أن يكون باقياً حين حصول ذلك الشيء، فهو بعينه ممّا يمكن لصاحب المذهب المذكور التشبث به في الجواب عن ذلك الإشكال بأن تكون كل واحدة من الصور بكيفياتها الشديدة علّة معدّة لزوال[7] صورة أخرى وحدوث صورة واحدة للجميع؛ على أنّ الجواب المذكور مصادم للتحقيق عندنا، فإنّ العلّة المعدّة للشيء لا تغني عن العلّة المقتضية الفاعلة، والكلام عائد في فاعل تلك الكيفيّات المكسورة جَذَعاً. وإسنادها إلى العقل الفعّال غير صحيح، لأنّ هذه الأفاعيل من باب الحركات والاستحالات، والمباشر القريب لها فاعل متغيّر الذات، والجوهر القدسي منزه عن التغيّر.

* * *

---

(١) مج: المستحدس.
(٢) مج: منهما.
(٣) مج: عدّ.
(٤) مج: تنجلاء.
(٥) مج: الموارید.
(٦) مج: تلبيس.
(٧) مج: بزوال.

فصل [٤]

في تتمّة الاستبصار ودفع ما يمكن إيراده على ما وقع عليه الاختيار

قال الشيخ أيضاً:

ثمّ لينظر[١] أنّ هذه[٢] العناصر إذا اجتمعت، فما الذي يبطل صورها الجوهرية؟ ـ وساق[٣] الكلام بما حاصله ما ذكرنا في الفصل السابق من ثانية حجّتيه إلى أن قال ـ: «فيكون الحاصل أنّ الماء والأرض لمّا عدمتا، أبطل أحدهما صورة الآخر، وهذا محال. وإن كان شيء خارج أبطل صورتهما إذا اجتمعت، فأمّا إن يحتاج في إبطالهما[٤] وإعطاء صورة أخرى[٥] إلى أن تكونا موجودتين، فقد دخلتا في هذه المعونة، فعاد الكلام من رأس؛ وإن لم يحتج، فلا حاجة إلى المزاج، بل البسيط يجوز أن يكون منه الكائنات بلا مزاج»[٦]. (إلى آخر ما ذكره).

أقول: هذا أيضاً لا ينهض حجة علينا، بل على صاحب ذلك[٧] المذهب المحكي عنه. وأمّا الذي ذهبنا إليه، فما[٨] ذكره لا يوجب فيه

---

(١) مج: ننظر.
(٢) آس: هذا.
(٣) مج: ساغ.
(٤) مج: إبطالها.
(٥) مج: الصورة الأخرى.
(٦) ر. ك: «الشفاء الكون والفساد»، ص ١٣٥.
(٧) مج: - ذلك.
(٨) مج: ممّا.

الاستغناء في تكوّن الكائنات عن حصول المزاج، بل عن حصول الامتزاج بين العناصر. والمزاج كيفيّة بسيطة متوسطة بين أوائل الملموسات، وبه تصير المادّة مستعدّة لفيضان الصورة[1] الكائنة التي هي إحدى المواليد، وهي منحفظة قبل حدوث الصورة الكائنة بصورة أخرى من صور المواليد أو من صور العناصر مع معين خارجي يخرج به كيفية ذلك العنصر عن صرافة سورتها من غير أن يكون تركيب وامتزاج في المحل الواحد، وهذا ليس بمحال، والبرهان أوجبه.

ثمّ اعلم أنّ الشيخ أورد شكّاً على نفسه بأنّه إذا كانت جواهر البسائط باقية في الممتزجات، وإنّما تتغيّر كمالاتها فتكون النار موجودة، لكنّها مفترة قليلاً، والماء موجود، لكنّه يتسخّن قليلاً. ثمّ يستفيد بالمزاج صورة أخرى[2] زائدة على صور البسائط، وتكون تلك الصورة ليست من الصور التي لا تسري في الكل، فكانت سارية في كلّ جزء فكان الجزء المذكور من الأسطقسات، وهو نار مستحيلة ولم تفسد، اكتسب صورة اللحميّة؛ فيكون من شأن النار في نفسها إذا عرض لها نوع من الاستحالة أن يصير لحماً، وكذلك كل واحد من البسائط، فيكون نوع من الكيف المحسوس، وحدّ من حدود التوسط فيه يعدّ الأجسام العنصرية لقبول اللحميّة، ولا يمنعها عن ذلك صورها [كما] لا تمنع[3] صورة الأرض في الجزء الممتد من أن تقبل حرارة مصعدة[4]، فيكون حينئذٍ من شأن البسائط أن تقبل صور هذه الأنواع، وإن لم تتركّب بل استحالت فقط، فلا تكون إلى التركيب والمزاج[5] حاجة[6]. (انتهى).

وهو بعينه الحجة الأخيرة من الحجج التي ذكرناها على بطلان القول ببقاء

---

(١) مج: صورة.
(٢) آس: - أخرى.
(٣) مج: فلا تمنع.
(٤) مج: معدّة.
(٥) مج: والامتزاج.
(٦) ر. ك: «الشفاء، الكون والفساد»، ص ١٣٦.

صور العناصر في المواليد. وهي قوية جدّاً، لكنّ الشيخ ذكر في دفعها أنّها مشتركة الورود:

ليس اعتراضها على أحد المذهبين أولى من اعتراضها على الآخر، وذلك لأنّ اجتماع تلك الأجزاء شرط في حصول الصورة للتركيب عنده بسبب ما يقع بينها من الفعل والانفعال، وأنّها أوّلاً يعرض لها تغيّر في كيفياتها ثمّ يعرض لها أن تيخلع[1] صورة وتيلبس صورة أخرى، ولولا ذلك لما كان لتركيبها فائدة. فإذا تركّبت فإنّما يقع بينها تغيّر في كيفيّاتها بالزيادة والنقصان حتى يستقرّ على الأمر الذي هو المزاج وتحدث صورة أخرى يعدّلها المزاج؛ ولا يكون ما يظنّ أنّه وارد بعد المزاج إلّا لاستحالتها في كيفيّاتها. فيجب أنّ تلك الاستحالة إذا عرضت للمفرد[2] منها، قبل المفرد وحده تلك الصورة، وإن كان لا يقبلها؛ لأنّ تلك الاستحالة تستحيل إلّا بتصغّر أجزائها، وتجاورها فاعلة ومنفعلة على أوضاع مخصوصة، وأنّ تلك الصورة لا تحدث ولا تحلّ إلاّ لمادّة يستحفظها غيرها من العلل و[المعاليل][3] فهو جواب مشترك بين الطائفتين[4] معاً[5]. (انتهى).

أقول: هذا الكلام بطوله لم يوجب[6] حلّ العقدة على شيء[7] من المذهبين ولم يفد إلّا تشريك المذهبين في ورود الإشكال؛ بل لصاحب المذهب المخترع أن يدفع إيراده عن نفسه بأنّ أصل الإشكال [هو] كون كلّ جزء من أجزاء المركب عنصراً أو لحماً أو ياقوتاً مثلاً، وهذا يختصّ بما إذا بقيت صور البسائط في المركب غير منسلخة. والذي ذكره [إنّه مشترك في الورود] إشكال

---

(١) مج: يمنع.
(٢) مج: فرد.
(٣) همش نسخه ها: المعاوين.
(٤) مج: طائفتين.
(٥) «الشفاء الكون والفساد»، ص ١٣٧.
(٦) مج: لم يوجد.
(٧) مج: - على شيء.

آخر غير ذلك الإشكال؛ وله أن يدفعه عن نفسه بأنّ الحاجة إلى الاجتماع والتركيب[1] [إنّما] كانت في أوّل الأمر لحصول الاستحالة والتغيّر في الكيفيّات، وبعد حصول الاستحالة في الكيفيّة يستعدّ كلّ جزء لأن يزول صورتها[2] الخاصّة عنها[3]، وتحدث تلك الصورة التي هي للمواليد، ولا امتناع في[4] أن يقبل[5] الجزء المنفرد وحده تلك الصورة. لكن عقيب استحالته من كيفيّة شديدة السورة إلى كيفيّة فاترة السورة. وعلى أيّ وجه فلا إشكال على ما ذهبنا إليه، لعدم الحاجة إلى تصغّر البسائط[6] وامتزاجها لحصول المزاج المهيّىء لقبول المادّة صورة أخرى من المواليد.

ومنهم كالمحقّق الدوّاني وغيره أجاب عن الحجّة المذكورة بأنّ «الصورة اللحميّة أو الياقوتيّة مثلاً سارية في جميع الأجزاء[7] المركّبة التي هي معروضة الكيفية المزاجية دون أجزائه البسيطة العنصرية، ولا بأس بأن يكون الشيء سارياً في بعض أجزاء الشيء دون بعض، كما لا بأس في كون الشيء سارياً في الشيء من بعض الجهات دون بعض، كالخطّ فإنّه سارٍ في السطح من حيث الطول دون العرض، وكالسطح[8] فإنّه سارٍ في الجسم التعليمي[9] من حيث الطول والعرض دون العمق». (انتهى).

أقول: ليس فيما ذكره جدوى أصلاً، فإنّ[10] كلّ جزء من أجزاء المركب الذي حصل فيه المزاج بتفاعلها واستحالتها في كيفيّاتها معروض الكيفيّة المزاجيّة، لا أنّ بعضها معروض لها وبعضها غير معروض؛ كيف وهم مصرّحون بأنّ المزاج كيفيّة متشابهة؛ وأنّ الذي منه في الجزء الناري مثلاً فهو بعينه كالذي منه في الجزء المائي، ولا اختلاف بينها إلّا بالمحلّ؛ فإذاً الصور النوعيّة[11]

---

(1) مج: التركب.
(2) مج: صورته.
(3) مج: به عنه.
(4) مج: مع.
(5) آس: قبل.
(6) مج: الوسائط.
(7) آس: - الأجزاء.
(8) مج: كسطح.
(9) مج: - فإنّه سار.. التعليمي.
(10) مج: كأنّ.
(11) مج: + أي.

التركيبيّة إذا سرت في جميع ما عرضت له الكيفيّة المزاجيّة، وجب أن تكون سارية في كلّ واحد واحد من بسائط الأجزاء، فلا مخلص عن هذا الإيراد إلّا بالقول بأنّ الأجزاء انسلخت عنها الصورة الأولى وتلبّست بالصورة الأخرى، وكانت الأجزاء أجزاء مقداريّة متّصلة، لا أجزاء خارجيّة منفصلة.

وأمّا الإيراد بأنّه يلزم أن تكون هاهنا مادّة واحدة وصورة واحدة، فلم يكن الجسم مركباً بل بسيطاً بهذا المعنى، فلا استحالة فيه(١)، إذ(٢) إطلاق المركّب على هذه الأجسام إنّما يكون إمّا من جهة أنّ مادتها كانت(٣) قبل حدوث الصورة مركبة أو باعتبار أنّ حدوثها من مادّة سابقة وصورة لاحقة، أو باعتبار التغليب لبعض الأقسام التي أجزاؤها الأوّليّة متخالفة، كالحيوان والنبات. وبالجملة أمر الإطلاقات اللفظية ممّا لا تعويل(٤) عليه في تحقيق الحقائق.

* * *

---

(١) مج: منها.

(٢) آس: إذا.

(٣) مج: - كانت.

(٤) مج: تأويل.

فصل[1] [٥]

في أنّ هذا المذهب غير مستحدث

لعلّ القول به كان في الأوائل، والذي يدلّ عليه ما نقله الشيخ في الشفاء، فإنّه قال في الفصل السابق على الفصل المذكور: «إنّه قال المعلّم الأوّل: لكنّ الممتزجات ثابتة بالقوّة»[2].

وظاهر هذا الكلام، أنّ صورها غير موجودة بالفعل بل بالقوّة، لكن الشيخ أوّله بأنّه: «عنى بذلك القوّة الفعليّة التي هي الصورة ولم يعن أن تكون موجودة بالقوّة التي تعتبر في الانفعالات التي تكون للمادّة في ذاتها. فإنّ[3] الرجل إنّما أراد أن يدلّ على أمر يكون لها مع أنّها لا تفسد، وإنّما يكون ذلك إذا بقيت لها قوّتها التي هي صورتها الذاتية؛ وأمّا القوّة بمعنى[4] الاستعداد فإنّما يكون مع الفساد[5] والرجوع إلى المادّة [أو قد تكون مع الفساد] فإنّها لو فسدت أيضاً لكانت ثابتة بتلك القوّة، فإنّ الفاسد هو بالقوّة الشيء الذي كان أوّلاً».

[ثمّ] شنّع على المفسّرين[6] بغير هذا في هذا[7] الفصل المذكور. قال: «أمّا المعلّم الأوّل فقال: إنّ قواها لا تبطل؛ وعنى بها صورها وطبائعها التي هي

---

(١) آس: - فصل.

(٢) ر. ك: «الشفاء الكون والفساد»، ص ١٣٧.

(٣) مج: فإنّما.

(٤) مج: معنى.

(٥) آس: النار.

(٦) آس: المفسدين.

(٧) مج: هذا.

مبادىء هذه الكمالات اثانية التي إذ زال العائق عنها صدرت عنها الأفعال التي لها، فحسب هؤلاء أنّه بمعنى القوى الاستعدادية»[1]. (انتهى).

أقول: ظاهر كلام هذا المعلّم دالّ على ما فهمه المفسّرون وحملوا عليه، وليس فيما ذكره الشيخ هاهنا ما يدلّ على بطلان تفسيرهم المذكور، فإنّ كون القوّة التي بمعنى الاستعداد ثابتة مع فساد الصورة، والتي بمعنى الفعليّة كائنة مع الصورة، بل عين الصورة لا يبطل تفسيرهم القوّة بالاستعداد؛ إذ ال قوّة الاستعدادية للشيء لا تقوم بنفسها بل بصورة أخرى غير صورة الشيء المستعدّ له.

وقوله: «فإنّ الرجل إنّما أراد أن يدلّ على أمر يكون لها مع أنّها لا تفسد» غير مسلّم[2]؛ بل لعلّه أراد بقوله «إنّ الممتزجات ثابتة بالقوّة» أنّ هذا الجسم الكائن من الممتزجات بحدوث صورته فيه قوّة وجود تلك الممتزجات؛ لأنّ المادة الحاملة[3] لصورته فيها تلك الأشياء، ولا يلزم من حصول القوّة على الشيء حصول ذلك الشيء.

نعم فرق بين قوّة [الشيء] والقوّة على الشيء[4] فالأولى توجد معه دون الأخرى، وربما تسامح في العبارة فيطلق[5] «قوّة الشيء» ويراد به القوّة عليه التي لا تجامع معه.

* * *

(1) ر. ك: «الشفاء الكون والفساد»، ص ١٢٩.

(2) مج: ممنوع.

(3) مج: المائلة.

(4) مج: للشيء.

(5) مج: يطلق.

فصل [٦]

في إعطاء السبب اللمّي لما ذهبنا إليه

لمّا علمت الحجج والبراهين ناهضة[١] على انفساخ صور العناصر المتضادّة الذات باصطلاح، ومتضادة الصفات باصطلاح آخر[٢] في الكائنات المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة، سيّما في المتشابهة الأجزاء السارية القوى؛ فاسمع لما يتلى عليك[٣] من السبب اللمّي في ذلك، وهو أنّ شيئاً من الأجسام بما هي أجسام - أي بما يحمل عليها الجسم مطلقاً بالمعنى الذي هو جنس - غير متعصٍّ[٤] عن قبول الحياة والعلم، كالأفلاك والكواكب. وإنّما المانع له عن[٥] ذلك خسّة وجوده وقبوله للتضادّ والتفاسد؛ لأنّ صورته سارية في مادّته المنقسمة؛ ومن شأن الجسم - بما هو[٦] جسم بالمعنى الذي هو مادّة - الانقسام والتزاحم والتضادّ، ومن شأن ما له ضدّ أن يفسده[٧] ضدّه، وكلّ ما له ضدّ مفسد، لا يقبل الحياة، لأنّ الحياة كون الشيء بحيث يدرك ويتحرّك بالإرادة المنبعثة عن الإدراك، والإدراك عبارة عن حضور صورة شيء عند من له صلاحيّة ذلك الحضور، والجسم بما هو مادّة لا حضور له في ذاته؛ لأنّ حضوره يلازم غيبته، ووجوده الذي هو اتّصاله يلازم قبوله الانفصال[٨] الذي هو عدمه، وما وجوده

(١) مج: النافذة.
(٢) مج: الآخر.
(٣) مج: عليه.
(٤) مج: متعلقة.
(٥) مج: غير.
(٦) مج: هي.
(٧) مج: فقد يفسده.
(٨) مج: الانفعال.

من أسباب عدمه لا يكون له من الوجود إلّا مرتبة ضعيفة، وما لا حضور له في نفسه لا حضور لأمر آخر عنده؛ ولهذا لا يدرك غيره كما لا يدرك ذاته؛ إذ كلّ ما يدرك غيره يدرك[١] ذاته في ضمن إدراكه لغيره؛ فكلّ ما يدرك ذاته أو غير ذاته فله وجود آخر[٢] غير وجود الجسمية فقط، أي غير الجسم بالمعنى الذي هو مادّة؛ فكلّ ما يقبل ضرباً[٣] من الحياة لا بدّ أن يكون بقدر ذلك بعيداً عن قبول الفساد والتضادّ.

فإذاً هذه البسائط الأسطقسية لتضادّ جواهرها وتفاسدها بعيدة عن قبول آثار الحياة؛ فكلّما كسرت سورة كيفيّاتها وحالاتها الخاصة وهُدّمت قوّة تضادّها، وحصلت لها قوّة وكيفية كأنّها متوسطة بين الأربع، ولكونها متوسطة بينها كأنّها خالية عن الكلّ بوجه، وجامعة للكلّ بوجه ألطف، قبلت ضرباً آخر من الوجود، ونالت بهذا الوجود الجمعي ضرباً من الحياة شبيهة بحياة الأفلاك التي هي مشتملة على ما تحتها من السوافل[٤] بوجه يليق بها.

ثم إنّه كلّما امعنت المادّة الجسمية في الخروج عن أطراف هذه الكيفيات الأربعة وسورتها إلى جانب التوسّط الجمعي[٥] الذي بمنزلة الخلوّ عنها، قبلت صورة أتمّ كمالاً وأكثر جمعية وأشرف حياة، حتى إذا وصلت إلى غاية التوسط نالت أرفع الكمال وغاية الفضيلة. وأشرف الحياة هي الحياة النطقية العقلية التي يكون لمثل الكواكب[٦] والأفلاك التي لا تضادّ لها ولا تفاسد بينها لا في[٧] جواهرها ولا في حال من أحوالها المتقررة إلّا بحسب أمور نسبية خارجة عن طبيعة الجسم وكمالاته الثابتة وأوصافه المتقرّرة. فالتضاد والتفاسد إنّما يطرءان [الأفلاك] والكواكب في أمور خارجة عن حياتها ووجود ذاتها وصفاتها، وذلك لضرورة جسميتها المطلقة.

---

(١) مج: - غيره يدرك.
(٢) مج: الاخر.
(٣) مج: ضرب.
(٤) مج: - من السوافل.
(٥) مج: الجمع.
(٦) مج: كواكب.
(٧) مج: - لا في.

فإذن نقول من رأس: إنّ أوّل ما ينال المادّة العنصرية من آثار الحياة صورة يترتّب عليها بعض آثار الحياة، وهي[1] حفظ تلك المادة، وهيئتها[2] عن المبطل؛ فإنّ مجاورة بعض العناصر لبعض كالماء و النار مثلاً ممّا يوجب الفساد في أقلّ زمان، وليس كذلك مجاورة شيء منها أو غيرها للمعادن؛ فإنّ الصورة[3] التي لها تحفظها عن أن يؤثّر فيها غيرها بسرعة، فهذا أثر من آثار الحياة والبقاء.

ثمّ إذا ازدادت[4] توسّطاً بين الكيفيات، وخروجاً عن أطراف متضادّات[5]، قبلت من آثار الحياة أكثر ونالت من مبدأ الآثار ضرباً أقوى، فيفيض عليها صورة نفسانية يترتب عليها مع المحافظة على أصل التخليق والتشكيل عن أن ينفسد[6] ويضمحل، إيراد البدل والزيادة[7] على الأصل، للتمديد والتكميل في الخلق، وإفادة للمثل[8] للبقاء النوعي فيما لا يمكن له البقاء الشخصي، فتكون حافظة للأجزاء، جامعة للغذاء، منمية مولّدة.

وهاهنا سرّ آخر يؤكّد ما قرّرنا من انفساخ صور العناصر[9] من ما تحصل منه، وهو أنّ النبات لو بقيت فيه صورة معدنية أكيدة قويّة على خاص جوهرها وفعلها لم يحتج إلى قوّة [مغذّية][10] موردة للبدل إذ لا يقع[11] التحليل فيه بتسلّط الضد عليه لاستحكام صورته في حفظ تركيبه عن التحلّل والتذوّب[12] كما في الياقوت والذهب.

فعلم[13] أنّ النبات ليس فيه صورة من صورة المعدنيات، إلّا أنّ فيه من الصور ما يفعل فعل صورة المعادن على وجه ألطف وأشرف، وهو أن يحفظ

---

(١) مج: - وهي.
(٢) آس: هاهنا.
(٣) مج: صورة.
(٤) مج: إذا ازدادت.
(٥) مج: متضاد.
(٦) مج: - أن ينفسد.
(٧) مج: - البدل والزيادة.
(٨) مج: المثل.
(٩) آس: العنصر.
(١٠) مج، آس: معدنية.
(١١) مج: لا يصحّ.
(١٢) مج: الزوب.
(١٣) مج: وعلم.

تركيبه بإيراد البدل لا بتجميده وتكثيفه وإمساكه عن قبول فيض آخر - كالتنمية والتوليد - فإنّ تينك الفضيلتين لا يمكن حصولهما في مادّة مصوّرة بصورة أكيدة القوّة في حفظ التركيب، [كالمعدن] بل ينبغي أن تكون تلك القوّة خادمة مطيعة لمبدأ تينك الفضيلتين في حفظ [ما] يودعه في المادة بقدر ما ينبغي له على حسب ما يناسبه في شخصه ونوعه.

وإذا كان الأمر هكذا في شأن الصورة المعدنية بالنسبة إلى الصورة النباتية، فعليه يقاس شأن الصورة العنصرية بالنسبة إلى الصورة النباتية، وشأن[١] صورة كلّ سافل بالنسبة إلى صورة العالي[٢] عليه في سقوطها عنه واستهلاكها فيه. فاحتفظ بهذا الكلام الواقع في البين كي ينفعك في كثير من المواضع وفي تحقيق مسألة التوحيد.

إذا أمعنت المادّة في التوسّط وتوغّلت في الخروج عن الأضداد، قبلت أصل الحياة والنفس المدركة لذاتها المحركة بإرادتها الفاعلة أفعالاً شوقية على تفاوت درجات أنواعها وأصنافها في الحياة والإدراك والفعل، حتى إذا بلغت الغاية في اللطافة و الصفاء نالت الشرف الأعلى والحياة الأتمّ الأبقى، فتكون ذا صورة كمالية حياتها حياة نطقيّة، وإدراكها إدراك تعقلي، وحركتها حركة معنوية، وأفعالها أفعال حكميّة.

إذا أيقنت[٣] بهذه المقدمات، علمت أنّ هذه الصور الوجودية المتعاقبة [المترتّبة][٤] يكون ترتيبها في الشرف والخسّة والكمال والنقيصة بحسب برائتها عن[٥] عالم التضاد، بحيث كلّ ما هو أقوى وأشرف فهو[٦] أشدّ براءة عن هذه العناصر المتضادّة، وأكثر حيطة لآثار[٧] ما دونها، وأعلى ارتفاعاً وأتمّ استغناءً عن وجودها من القوى والمبادىء، وأخلص جوهراً عن النقائص[٨] التي كانت

---

(١) مج: دون.
(٢) آس: العلي.
(٣) مج: أتقنت.
(٤) همة نسخه ها: المرتّبة.
(٥) مج: غير.
(٦) مج: وهو.
(٧) مج: للآثار.
(٨) آس: النقايض.

فيما هو أسفل منها. فصورة الحيوان ونفسه غير مفتقرة في وجوده الشخصي وبقائه النوعي إلى وجود نفس أخرى أو صورة غيرها، نباتيّة أو معدنيّة؛ بل النفس الحيوانية مكتفية بذاتها عن غيرها في إفادة الحفظ والتغذية والتنمية والتوليد على وجه ألطف وأصفى ممّا فعله غيرها.

وكذا صورة النبات كما تفعل أفعال الاغتذاء والنماء والتوليد، كذلك تفعل الحفظ والإمساك من[1] غير حاجة فيه إلى صورة أخرى من المعادن، حتى يتحفّظ بها النبات عن صنوف الآفات من الحرّ الشديد والبرد المفسد للثمار وغيرهما. وكذا قياس الصورة[2] المعدنية تفعل فعل العناصر من أوائل الكيفيّات اللمسية على وجه ألطف وأعدل من غير حاجة إلى تلك الصور الأسطقسيّة.

فمن هذه المقدمات يتحقّق وسيتوضّح أنّ صور العناصر غير موجودة بالفعل في شيء من المواليد الثلاثة، وأنّها لو وجدت فيها بالفعل، لمنعت ذواتها عن ورود صورة أخرى[3] كمالية عليها.

خاتمة الرسالة

* * *

(1) آس: - عن.
(2) مج: صورة.
(3) مج: الأخرى.

الفهارس العامة

فهرس الآيات القرآنية

السورة	رقمها	رقم الآية	الصفحة
وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ	الرعد	٨	٣٠٦
يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ	إبراهيم	٤٨	٢٦٢، ٣٠٤
وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ	الإسراء	٤٤	١٤٨
وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ	الإسراء	٤٤	١٥٥
وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ	الإسراء	٢٣	٢٠٦
رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ	طه	٥٠	١٥٤
مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ	طه	٥٥	٢٧٧
وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَىِّ ٱلْقَيُّومِ	طه	١١٠ - ١١١	٢٥١
قُلْ مَا يَعْبَؤُاْ بِكُمْ رَبِّى لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا	الفرقان	٧٧	١٥٨
وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ	النمل	٨٨	٢٧٨
وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ	العنكبوت	٢١	٣٠٤
وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ	العنكبوت	٦٤	٢٩٤
لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ	سبأ	٣	١٥٤
أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌۢ	فصلت	٥٤	١١٥
ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا	فصلت	١١	٢٩٢
أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ	فصلت	٥٣	٢٧٠
قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ	فصلت	١١	٢٩٢

الصفحة	رقم الآية	رقمها	السورة
٢٦٥	٣٨	النبأ	يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا
٢٥٢	٦	الإنشقاق	يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ
٢٦٥	٤	العلق	عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ

* * *

فهرس الأحاديث والأشعار

* * *

فهرس الأشعار العربية والفارسية

* * *

فهرس الأعلام

فهرس الفرق

فهرس الكتب

فهرس المصطلحات

فهرس مصادر التحقيق

ابن أبي الحديد

- شرح النهج، ج ٤.

ابن حنبل، احمد

- مسند، تحقيق عبدالله محمد درويش، دار الفكر، ١٤١١ هـ ق.

ابن سينا، أبو علي

- التعليقات، تحقيق وتصحيح عبد الرحمن بدوي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، [نشر] بيتا.
- الرسائل، رسالة عشق، قم، انتشارات بيدار، ١٤٠٠ هـ ق.
- شرح الإشارات، با شرح قطب الدين رازي، دفتر نشر كتاب، چاپ دوم [الطبعة الثانية]، تهران، ١٤٠٣ هـ ق.
- الشفاء (مقولات)، (الكون والفساد)، (الطبيعيات)، (إلهيات)، قاهرة، ١٣٨٠، هـ ق.

أفلوطين

- اثولوجيا، ترجمه ابن ناعمه الحمصي، به تصحيح وتقديم جلال الدين آشتياني، انجمن فلاسفه ايران، تهران، ١٣٩٨ هـ ق.

ابن عربي، محمد بن علي

- الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، [نشر] بيتا.

پارسا، خواجه محمد

- فصل الخطاب لوصل الأحباب، تصحيح جليل مسگرنژاد، مركز نشر دانشگاهي، تهران ١٣٨٢.

بهمنيار بن مرزبان

- التحصيل، تصحيح استاد شهيد مطهري، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٤٩ش.

ترمذي، ابوعيسي

- السنن، المكتبة الإسلامية، بيروت.

التفتازاني، سعدالدين

- شرح المقاصد، ج ١، انتشارات الشريف الرضي، ١٤٠٩ هـ ق.

جرجاني، سيد شريف‌الدين على بن محمد

- شرح المواقف، ٨ جزء در ٤ مجلد، أوفست «الشريف الرضي»، قم، ١٤١٢ق.

خوانساري، آقا جمال الدين محمد حسين

- شرح فارسي غرر ودرر آمدي، تصحيح سيد جلال الدين محدث، [نشر] دانشگاه تهران، ١٢٦١ش.

دواني، جلال الدين محمد

- ثلاث رسائل، تحقيق وتعليق سيد احمد تويسركاني، [نشر[بنياد پژوهشهاي آستان قدي رضوي، مشهد ١٤١١ق.
- سبع رسائل، تحقيق وتعليق سيد احمد تويسركاني، مركز نشر ميراث مكتوب، تهران، ١٣٨١ ش.

سهروردي، شهاب الدين يحي بن حبش

- مجموعه مصنّفات شيخ اشراق، به تصحيح ومقدمه هانري كربن، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ج ٢، ١٣٧٢ هـ ش.

شريف دارابي، عباس؛ خلخالي، الملا صالح؛ گيلاني، محسن بن محمد

- تحفة المراد، شرح قصيده مير فندركسي، شرح حكيم عباس شريف دارابي به ضميمه شرح خلخالى وگيلاني، مقدمه سيد جمال الدين آشتياني، به كوشش [باهتمام] محمد حسن اكبري ساوي، [نشر] الزهراء، تهران، ١٣٧٢ ش.

شيرازي، صدر الدين محمد

- إيقاظ النائمين، تصحيح، تحقيق، مقدمه وتعليق دكتر محمد خوانساري، چاپ أول [الطبعة الأولى]، بنياد حكمت إسلامي صدرا، ١٣٨٦.
- تعليقات على حكمة الاشراق، چاپ سنگي [الطبعة الحجرية].
- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا، چاپ [الطبعة] أول.
- رسائل فلسفي، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، دفتر تبليغات إسلامي، ١٣٦٣هـ ش.
- رسالهٔ سه اصل، تصحيح ومقدمهٔ دكتر سيد حسين نصر، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا، چاپ أول، تهران، پاييز ١٣٨١.
- شرح هدايه، چاپ سنگي [الطبعة الحجرية] بهمراه حواشي.
- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح، تحقيق ومقدمهٔ دكتر سيد مصطفي محقق داماد، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا، چاپ أول.
- كسر أصنام الجاهلية، حقّقه وقدّم له محمد تقي دانش پژوه. مطبعة جامعة طهران ١٣٤٠ش/ ١٩٦٢م.
- المبدأ والمعاد، ٢ج، تصحيح، تحقيق ومقدمهٔ ذبيحي وشاه نظري، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا.

شيرازي، قطب الدين

- شرح حكمة الإشراق، چاپ سنگي.

شيخ اشراق، يحيي بن حبش سهروردي

- مجموعه مصنّفات، (حكمة الإشراق والمطارحات)، ج ١ و٢، به تصحيح كرين، مؤسسهٔ مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٣٧٢ ش.

شيخ صدوق

- التوحيد، مكتبة الصدوق، تهران.

طوسي، خواجه نصير الدين

- شرح الأشارات والتنبيهات، مع شرح الشرح قطب الدين رازي، ج ٢ و ج ٣، دفتر نشر كتاب، ١٤٠٣هـ ق.

غزالي، محمد بن محمد

- مشكوة الأنوار (همراه با متن عربي)، ترجمهٔ صادق آئينه وند، انتشارات أمير كبير، تهران ١٣٦٤ش.
- مكاتيب فارسي غزالي، تصحيح عباس اقبال آشتياني، [نشر] ابن سينا، تهران ١٣٣٣.

الفارابي، ابونصر

- التعليقات، تحقيق جعفر آل ياسين، أوفسيت، انتشارات حكمت، ١٣٧١ هـ ش.

الفارابي، محمد بن محمد

- الجمع بين رأيي الحكيمين، مكتبة السعادة، مصر، ١٢٨٥هـ ق.

الفخر الرازي، محمد بن عمر

- المباحث المشرقية، ٢ ج، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٠هـ ق.

قوشجي، علاء الدين علي بن محمد

- شرح تجريد العقائد، همراه با حاشيه دواني، چاپ سنگي [الطبعة الحجرية]، انتشارات بيدار.

كليني، محمد بن يعقوب

- أصول كافي، تصحيح علي أكبر غفاري، تهران، ١٣٦٣هـ ش.

گيلاني، عبد الرزاق

- شرح فارسي مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة، جلد دوم، تصحيح سيد جلال الدين محدث، [نشر] دانشگاه تهران، ١٣٤٤ و١٣٤٣.

لاهيجي، الملا عبد الرزاق

- شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، أوفست سنگي [حجري].

ميرداماد

- القبسات، باهتمام مهدي محقق، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٦٧هـ ش.

المحتويات

اتصاف الماهية بالوجود

أجوبة المسائل، شواهد الربوبية، المزاج

رسالة

في شواهد الربوبية

الفهارس العامة

صدر الدين محمد الشيرازي
ملا صدرا

مجموعة الرسائل الفلسفية

المجلد الثاني

وهو يشمل

حشر الأشياء، الحشرية، خلق الأعمال،
القضاء والقدر، المعاد الجسماني

ترجمة المقدمات: غسان حمدان

منشورات الجمل

صدر الدين محمد الشيرازي ملا صدرا، مجموعة الرسائل الفلسفية/المجلد الثاني،
ترجمة المقدمات: غسان حمدان الطبعة الأولى

تلفون وفاكس: ٣٥٣٣٠٤ ١ ٠٠٩٦١
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Postfach 1127, 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

رسالة في حشر الأشياء

تحقيق وتقديم

الدكتور سعيد نظري توكلي

المقدمة

إنّ كنوز المؤلفات والكتب المتداولة بين أيدينا دليل على اهتمام الإيرانيين بالمباحث الفلسفية ـ العقلية، حتى قبل ترجمة مؤلفات فلاسفة الإغريق من قبل المفكرين المسلمين[١].

ومن هذا المنطلق فإننا نادراً ما نجد مدينة أو قرية في هذه البلاد الشاسعة لم تقدّم فيلسوفاً أو متكلماً أو عارفاً ما؛ ومن الشرق حتى الغرب ومن الشمال حتى جنوب إيران، ظَهَرَ عدد من المشاهير يكفي أي واحد منهم أن يكون مدعاة للتفاخر والتباهي.

وفي هذه الأثناء تحولت مدينة شيراز، بفضل عدم توسع المدّ المغولي فيها إلى منطقة آمنة حيث أصبحت خلال قرون عديدة مهد الحكماء والأدباء والعلماء المعروفين.

وفي هذه الفترة ولد صدر المتألهين الشيرازي المعروف، بالملا صدرا، (في التاسع من جمادي الأولى عام ٩٨٠ هجري قمري) في عائلة ذات نفوذ. وقد شاءت الأقدار أن يترهذا العالم مسقط رأسه منذ طفولته وذلك بالتزامن مع التطورات السياسية في بلاد فارس آنذا، ويرحل إلى قزوين وأصفهان لكسب العلوم، وفي النهاية يرتحل إلى مدينة قم بسبب تحجر وتطرف معاصريه من جهة وطموحاته هو نفسه من جهة أخرى ويعتزل الحياة في قرية «كهك»؛ ولكن بعد

---

(١) وحول هذا الأمر كتب المؤرخ الشهير المسعودي: «وكانت الفرس أحق أن يؤخذ عنها، وإن كانت أخبارهم قد درست ومناقبهم قد نسيت ورسومهم قد انقطعت لُمرّ الزمان وتتابع الحدثان»؛ التنبيه والإشراف، ص ٩٢.

عدة سنوات عاد إلى مسقط رأسه وذلك بعد تلقيه دعوة من والي شيراز إمام قلي خان.

ومن دون شك تُعَد مدرسة صدر المتألهين الشيرازي الفلسفية في العصر الصفوي وفي حوزة أصفهان العلمية، من ضمن المدارس الفلسفية التي أثرات بشكل عميق على تطور الفلسفة الإيرانية ـ الشيعية[١].

ومن أهم السمات الفلسفية لصدر المتألهين توفيقه بين أصول الفلسفة المشائية والإشراقية من جهة، والأصول العرفانية لابن عربي وأتباعه من جهة أخرى.

وفي هذا الصدد يقول البروفيسور هنري كوربان:

«إذا اعتبرناه محققاً من صنف ابن سينا، فعلينا أن نضيف أنه إشراقي بالفعل أيضاً؛ وفي الوقت نفسه يزخر بأفكار ابن عربي. ويعد الملّا صدرا أحد أهم الأفلاطونيين الإيرانيين ـ الإسلاميين الجدد، وفي الوقت ذاته هو مفكر شيعي أيضاً»[٢].

ولكن كم نجح صدر المتألهين في أسلوبه هذا وما هو تاريخ أُصوله المبتكرة في مجال الفلسفة وهل لها نظير في النصوص الفلسفية والعرفانية القديمة، فهذا أمر آخر ينبغي على المحققين المختصيين في المصادر والآراء الفلسفية والحكماء المعاصرين والسابقين له أن يقدموا بحوثهم وآرائهم.

على كلٍ، لقد وصلنا تقريباً أربعون كتاب ورسالة علمية في مواضيع مختلفة من صدر المتألهين ومن بينها رسالته الموجزة المعنونة «حشر الأشياء». وقد شرح في مقدمة هذه الرسالة أنه ألّفها بناءً على طلب أحد أصدقائه:

فقد سألت يا أخي ـ أطال الله بقاءك في سبيل المعرفة والهُدي، وسدّدني سلوالمحجّة البيضاء ـ عن حشر جميع الأشياء إليه تعالى حتى طبائع الجماد

---

(١) من أجل مزيد من المعلومات انظر كتاب «ملا صدرا فيلسوف ومنفكر بزرگ اسلامي»، صفحة ٩ وما بعدها.

(٢) مقدمة المشاعر، صفحة ٣٣.

والنّبات والعجماء، فضلاً عن غيرها من ذوات العلم والحياة وكلّ ما في الأرض والسّماوات؛ فأجبت مَسألك ومُبتغاك، وسَعيت في قضاء مأمولك ومدّعاك، وإن لم أكن أهلاً لذلك، ألّا أنّي أعانني مُجيب الدّعوات، وأرشدني مُنزل الخيرات، وواهب الحكمة والآيات.

من جهة أخرى يحيل في الفصل الأول من هذه الرسالة القرّاء في مسألتي «العقول هي الوجود المحض» و«اتحاد العقل والمعقول»، إلى كتابه الأسفار؛ ولذلك فيجب أن تكون هذه الرسالة قد كتبت بعد الأسفار. ولكن مع القليل من الانتباه في مواضيع هذه الرسالة يتبين لنا أن صدر المتألهين كرّر نصوص الفصل الثالث عشر من الباب الحادي عشر للمجلد التاسع من كتاب الأسفار بالعبارات ذاتها ومع تغيير بسيط في هذه الرسالة. وعلى سبيل المثال ألّف صدر المتألهين هذه الرسالة في ستة فصول، ولكننا نري في الأسفار أنه قسّم نصوصه في ست «دعاوي» بدلاً عن استخدام الفصول. وبناءً على ذلك فإذا اعتبرنا رسالة «الحشر» أثراً مستقلاً لصدر المتألهين، يبدو أننا متساهلون مع هذا الأثر إلى حدٍ ما.

على كل حال فإن موضوع هذه الرسالة هو حشر الموجودات، حيث يبحث صدر المتألهين هذه المسألة في قالب مقدمة وثمانية فصول ومن مجموعها يستنتج أن جميع مراتب الكون من العقل حتى المادة الأولى ستعود جميعها إلى مبدئها.

وما يتجلي بشكل واضح من دراسة هذه النصوص هو حجم تأثر صدر المتألهين بآراء أفلوطين، حيث ألّف أغلب مواضيع هذه الرسالة مقتبساً عن كتاب «الأثولوجيا». ومع أنه نسب بالخطأ هذا الكتاب إلى أرسطو، ولكن كما بينت بحوث القرون الأخيرة فإن هذا الكتاب يعود إلى أفلوطين.

ومن أهم سمات مدرسة أفلوطين عرفانيتها لأنه هو نفسه من أصحاب الكشف والشهود، وكان قادراً على فهم الحقائق بشكل مباشر، وبسبب هذه الخصيصة مزج صدر المتألهين نصوص أفلوطين بنظرية المُثل الخاصة بأفلاطون وقدّم مسألة عودة الموجودات إلى الرب عن طريق آلهتها.

وإضافةً إلى ذلك ما يلفت النظر في دراسة محتوي هذه الرسالة هو حجم استخدام الأسلوب الفلسفي من قبل صدر المتألهين لإثبات موضوع البحث. وباستثناء الفصل الأول لم يستعن صدر المتألهين بالبرهان لإثبات ادعاءاته بل اكتفي بوصف نظرياته.

ترك ملّا صدرا مبحثي حشر النفوس الإنسانية ومعادها وهما من أهم أقسام هذه الرسالة من دون أي شرح وادّعى فقط أن ما قدّمه في مسألة المعاد الجسمانية هو من الألطاف الإلهية التي وهبت إليه فقط ولم يصل عقل أي حكيم ولا فهم أي فيلسوف قبله إلى هذه الدرجة. وبعد ما قدّمناه وشرحناه في تصحيح هذه الرسالة ارتأينا ذكر هذه المطالب الضرورية لإطلاع المحققين الأعزاء:

اسم العمل: سُميت هذه الرسالة بأسماء مختلفة ١) حشر الأشياء ومعاد كل شيء، ٢) حشر الأشياء، ٣) حشر العوام في معاد الأشياء وحشرها، ٤) طرح الكونين ورفض العالمين[1].

سابقة نشر العمل: فضلاً عن وجود مخطوطات عديدة لرسالة الحشر، لقد تم نشرها بطباعة حجرية في السنوات الماضية: ١) في مجموعة رسائل الشيخ الملّا صدرا، في الثاني والعشرين من شهر رجب ١٣٠٢ هجري، من خلال صفحات ٣٤١ حتى ٣٧٠؛ ٢) في حاشية كتاب المبدأ والمعاد، في جمادي الأولى عام ١٣١٤، من خلال صفحات ١٨٤ حتى ٢٣١؛ ٣) في حاشية كتاب كشف الفوائد للعلّامة الحلّي في عام ١٣١٥.

وكذلك نشرت رسالة الحشر قبل أكثر من عشرين سنة بتصحيح وترجمة العالم الفاضل حضرة السيد محمد خواجوي في دار «مولي النشر»؛ إلّا إن تقييم تصحيح السيد خواجوي وكذلك سلاسة ترجمته للرسالة لا يتسعان في مبحثنا هذا، ولكن نكتفي بالقول إن التصحيح بناءً على مخطوطين وتطابقهما مع نسختين منها بطباعة حجرية سيقلل من دقة العمل.

---

(١) من أجل المزيد من المعلومات انظر كتاب الذريعه ج ٧، صفحة ٢٣، رقم ١٠٣ وج ١٥، صفحة ١١٦٠؛ صدر الدين الشيرازي، رسائل فلسفي، مقدمة استاد آشتياني، صفحة ٥١.

نقد ودراسة مواضِع الرسالة في السنوات الأخيرة: في السنوات الأخيرة وخاصةً منذ انتشار الأعمال المصححة للأستاذ الآشتياني ذات المقدمات المبسطة في شرح وتوضيح مواضِع النص الرئيسي، أصبح من المألوف أن يقدم المصحح ضمن تصحيحه النص، تقريراً لمحتويات ذلك العمل أو نقداً ودراسة له في مقدمته. وبناءً على ذلك لقد قررت، أثناء العمل على نص رسالة الحشر، أن أُقدم تقريراً مختصراً لشروح صدر المتألهين؛ وضمن تقديم المصادر والمآخذ لكل مبحث، أن أهتم بذكر الإشكالات أو الأسئلة حوله. وحاولت من أجل الارتقاء بمستوي الدقة أن أُقدّم أيضاً نصوص العبارات التي استندت عليها.

أسلوب تصحيح نص الرسالة:

أري من الضروري ذكر عدة أمور لشرح الاختلاف بين هذا التصحيح والتصحيح السابق لهذا العمل:

تقديم المخطوطات: كانت هناك خمس نسخ في متناول يدي من أجل تصحيح نص رسالة الحشر، حيث كانت ثلاث منها قدّمت من قبل مؤسسة «حكمة صدرا الإسلامية»، وحصلت على نسختين من مكان آخر. وكل من هذه النسخ التي ذُكرت في الهامش بعلائم اختصارية تحتوي على هذه الصفات:

«مج ١»: الرسالة السادسة عشرة من المجموعة المرقمة ٤٩٤٢ التابعة لمكتبة المجلس الشورى الإسلامي(١). كتبت هذه المخطوطة في ١٩ ورقة ذات ٢٩ سطراً وبطول ١٩/٥ وعرض ٩/٥ سانتيمتر وبخط «شكسته نستعليق» في النص، وخط «النسخ» عريض وأحمر في العناوين(٢).

«مج ٢»: الرسالة السابعة من المجموعة المرقمة ١٧٢٠ التابعة لمكتبة

---

(١) تحتوي هذه المجموعة على خمسه وستين رسالة؛ انظر كتاب «فهرست مخطوطات مكتبة المجلس»، ج ١٤، ص ١٩٦ - ١٧١.

(٢) انظر كتاب فهرست مخطوطات مكتبة المجلس، ج ١٤، ص ١٧٩.

المجلس الشورى الإسلامي[1]. كتبت هذه المخطوطة في ١٣ صفحة ذات تعداد أسطر مختلفة، وبطول ٢١ وعرض ١٥/٥ سانتيمتر وقطع متوسط.

«دا»: الرسالة الأولى من المجموعة المرقمة ٨٠٣ التابعة لمكتبة كلية العلوم الشرعية في جامعة طهران[2]. كتبت هذه المخطوطة في ١٩ صفحة ذات ١٣ أو ١٤ سطراً وبطول ١٤/٥ وعرض ٩/٥ سانتيميتر، بخط «نستعليق» من قبل أحمد بن محمد الگيلاني في عام ١٢٣٨.

«آس ١»: الرسالة الأولى من المجموعة المرقمة ٩٩٤٨ التابعة لمكتبة تولية مقام الإمام الرضا[3]. كتبت هذه المخطوطة في السابع من ربيع الأول عام ١١٥٠ هجري في ٤٢ ورقة ذات ١٢ سطراً وبطول ١٨ وعرض ١٣ سانتيمتر وبخط «النسخ» من قبل محمد رفيع المشهدي الذي نقله بدوره عن النسخة الأصلية للمؤلف.

«آس ٢»: المخطوطة الأولى من المجموعة المرقمة ١٣٢٥٦ التابعة لمكتبة تولية مقام الإمام الرضا[4]. كتبت هذه المخطوطة في الرابع من رجب عام ١٢٣٩ هجري قمري في ٢٦ ورقة ذات أربعة عشر سطراً، بطول ١٠ وعرض ١٠/٥ سانتيمتر، وبخط «نستعليق» من قبل محمد يوسف الطبري.

أسلوب التصحيح: من دون شك غاية تصحيح مصنف عالمي قديم ليست لإحيائه فقط، بل يجب أن يكون النص المذكور مفهوماً للقارئ، فضلاً عن

---

(١) تحتوي هذه المجموعة على ١٨ رسالة؛ انظر كتاب فهرست مخطوطات مكتبة المجلس، المجلد الخامس، ص ٤ ـ ٧٢.

(٢) تحتوي هذه المجموعة على ست رسائل أغلبها من أعمال صدر الدين الشيرازي (كسر أصنام الجاهلية، تحقيق الكليات، مسألة الاتحاد بين العاقل والمعقول، أكسير العارفين في معرفة طريق الحق واليقين)؛ انظر كتاب فهرست مخطوطات مكتبة كلية العلوم الشرعية، ج ١ ص ٣٩٨.

(٣) تحتوي هذه المجموعة على رسالتي الحشرية وأكسير العارفين لصدر المتألهين الشيرازي؛ انظر كتاب فهرست مخطوطات تولية مقام الإمام الرضا، ج ١١ ص ٣٢٨٩.

(٤) تحتوي هذه المجموعة على رسالتي في حشر الأشياء والعرشية لصدر المتألهين.

التقرب إلى آراء مؤلفه. لذلك فقد اتبعنا الأسلوب الدارج في مؤسسة حكمة صدرا الإسلامية لتصحيح هذه الرسالة، أي اخترنا نصاً بصورة نهائية بدلاً عن انتخاب مخطوطة بصفة النسخة الأساسية ومقارنة المخطوطات الأخرى معها؛ ويعد هذا العمل أصح من الناحية الأدبية والمعنى. وقد ذكرنا فروقها مع المخطوطات الأخرى في الهوامش. وفي الحالات التي تبدو النصوص فيها ناقصة في نظر المصحح، أضفنا كلمة أو كلمات إلى النص ووضعناها بين علامتي [] لحفظ أمانة النقل وأشرنا إليها في الهوامش أيضاً. ومن المؤكد أن عددها قليل جداً في نص الرسالة، وإن أغلبها في نقل قول الملّا صدرا من كتاب الأثولوجيا.

ولم نهتم في تصحيح النص إلى المخطوطات المكتوبة بخط النسخ بل اتخذنا معايير المؤسسة في تصحيح الحروف أو الكلمات العربية كأساس للعمل.

من صدر الحكماء اعلى الله مقامه

بسم الله رب الآخرة والاولى ومبدأ الوجود والمنتهى والسلام على غاية الافضل السماء، واقرب كلهم اليه في
البدو والرجعى وآله الذين اذهب الله عنهم رجس الشيطان وطهرهم تطهيرا ونور قلوبهم بآيات الحكمة والايمان
نورا اما بعد فقد سالت يا اخي اهلك الله تعالى في سبيل المعرفة والهدى وسددك في سلوك المحجة البيضاء
عن حشر جميع الاشياء اليه تعالى حتى طبايع المواد والنبات والجماد فضلا عن غيرها من ذوات العلم والحيوة وكل ما
في الارض على السموات فاجبت مسئولك وبتغاك وسعيت في قضاء ما سئلك كرما لك وان لم
اكن اهلا لذلك الا ان الله تعالى مجيب الدعوات وارشد من نزل الخيرات وواهب الحكم والآيات فاقول
بعون الله وتوفيقه ان الممكنات على طبقات الطبقة الاولى المفارقات العقلية وعالمهم عالم
القضاء الالهي وهي صور علم الله بالانواع الكائنة ومفاتح الغيب التي لا يعلمها الا هو وخزاين الرحمة التي
ما ننزلها الا بقدر معلوم الطبقة الثانية هي الارواح المدبرة العقلية المتعلقة بالاجرام العلوية والسفلية
عن رتبة التعلق وعالمهم عالم القدر الرباني ولوح المحو والاثبات الطبقة الثالثة هي الارواح المدبرة
الجزئية والنفوس الخيالية المتعلقة بالاجرام السفلية الدخانية او النارية ومنها نفوس الجن والشياطين
الطبقة الرابعة هي الصور النباتية وغيرها من الطبايع السارية في الاجسام المحركة لها الى كمالها بحركتها التجددية
المتجددة في كل آن وهي المشار اليها بقوله تعالى غلاظ شداد لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وانما جعلت
طبيعية ذوي العقول المدبرة لعقلها وحركتها الزمانية كما يستعمل ونعوذ الطبيعة نفس من الجهة التي ادرها اليها الرب
وسنة الجحيم الموردون المعهودون هذه تعلقه تم الجحيم صلوه في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه وشيتهم
المركبون في الكواكب والامطار والجبال والارض والمعادن والنبات وغيرها الطبيعة الخامسة هي الاب
والاجرام هي اسفل السافلين وجهنم النازلين. فاذا مهدت هذا فلنرجع الى كيفية حشر
كل من هذه الطبقات اليه تعالى بيانا في التفصيل بعد ذكر اجمالي فيها وهو ان الله تعالى لم يخلق شيئا الا لغاية في
ما من موجود ممكن الا وله غاية ومن الموجودات وهي المركبات لها علل اربع هي الفاعل والمادة والصورة الا
ان البسيط لا يكون له من العلل الا الفاعل والغاية لان صورته بعينها ذاته ولا مادة له وقد ثبت بالبرهان ان
الغاية الاخيرة في فعله تعالى هو ذاته وذاته غاية الغايات كما انه مبدأ المبادي ولا شك ان غاية
الشيء ما بالذات ان يكمل به وينتهي اليه الا ان يعوقه عايق وكل ما لم يمكن الوصول اليه لم يمكن اطلاق اسم الغاية
عليه الا بالمجاز ولا يكون غاية بالحقيقة وقد فرضناه غاية هذا خلف فثبت بما ذكرنا ان جميع الممكنات بحسب جبلتها
الغريزية طالبة له تعالى متحركة اليه بحركة معنوية مشتاقة الى الغاية بالوصول وهذه الحركة والرغبة لكونها مركوزة من الله
في ذاتها يجب ان لا يكون عبثا ولا معطلا فلابد لكل منها متحققة في غالب الامر والقسر على الطبع كما
ثبت في موضعه لا يكون دائميا ولا اكثريا فيزول الامر ويرجع الى حكم الطبيعة ومن هنا يعلم ان كل
طبيعة نوعية تردى توجها الى غايتها الاصلية وغاية الى ان يفنى عن الشيء ذي الغاية وكما به تم الكل

ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون هذا مقدار يوم العرض في القيامة الكبرى و[illegible]
الجمع فهو يوم رجوع الكل اليه في القيامة العظمى وكان العروج الملك والروح اليه في يوم كان [illegible]
والاول من ايام الربوبية كما قال ان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون [illegible] اليوم الاكبر
من ايام السنة الكبرى الازلية الذي تضبطه المدارك العالية تشتمل على سبعة اسبوع كل اسبوع سبعة
ايام من ايام الربوبية بحسب سير الكواكب السبعة لكل منها يوم بالانفراد وستة ايام بالاشتراك
مع الكواكب الباقية فهذه الادوار الكوكبية خمسين اي الحاصلة من ضرب سبعة في مثلها فيتحصل تسعة
واربعون منها لكل مع كسورها وكيا بينهما خمسون الف سنة والله اعلم وليكن هذا آخر ما قصدنا في هذه
الرسالة الطاهرة وكشفنا عن اسرارها حامدا لله مستغفرا مسلما مصليا على نبيه وآله اجمعين

[illegible]

بخط مصنف آقا استاد قدس
سره

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله رب الآخرة والأولى ومبدء الوجود والمنتهى

والصلوة على غاية الأرض والسماء وأقرب الخلق

إليه في البدو والرجعى وآله الذين أذهب الله

عنهم رجس الشياطين وطهرهم تطهيرا ونور

قلوبهم بآيات الحكمة والإيمان تنويرا أما بعد

فقد سألت يا أخي أطال الله بقاءك في سبيل

المعرفة والهدى وسدد ذلك في سلوك المحجة

البيضاء عن حشر جميع الأشياء إليه تعالى

حمد طباع

مستغفرين مسبحين لمصلين لنبيه وآله اجمعين كتبه الفقير المحتاج

الى الله محمد المدعو بصفيا الدين الشيرازي [illegible]

في نقله من صورة المنقول من خطه مصنفه صدر الحكما المتالهين

واسوة العرفاء المتجبرين اسكنه الله في حظائر قدسه وسرادق انسه

وقد وقع الفراغ منه في التاسع شهر ربيع الاول سنة خمسين ومائة

بعد الالف من الهجرة النبوية الباهرة صلوات الله على صاحبها

وعترته الطيبين الطاهرين وانا العبد الضعيف محمد شفيع المشهدي

عفى الله عنه ولابويه

تقرير انتقادي حول مطالب الكتاب

كما مر سابقاً، ذكر صدر المتألهين في بداية هذه الرسالة أنه ألفّها جواباً على سؤال أحد أصدقائه؛ ولكن بعد مقارنة مواضيع وعبارات هذه الرسالة مع الفصل الثالث عشر من الباب العاشر للمجلد التاسع من كتاب الأسفار نستنتج أن رسالة الحشر هي في الحقيقة تكرار الفصل الثالث عشر، وإن المؤلف قد غيّر بعض المفردات وفي بعض الأحيان أضاف إليها جمل أو حذف منها.

على كل حال، فموضوع هذه الرسالة هو جواب على هذا السؤال كيف تُحشر الموجودات سواءً كانت ذات روح أو فاقدة لها، وهل أن الموجودات ذات الروح لها إدراك وإحساس أم لا تمتلكهما؟

وقبل أن أقدم المباحث الأساسية أرى من المناسب أن أضع بين يديكم تعريفاً لعنوان الرسالة:

تعريف الحشر: استخدمت مفردة «الحشر» في النصوص اللغوية عدة معانٍ مختلفة: الإعداد، والجمع، والنفي من البلاد، ومعاشرة أحدهم ومنادمته، والتلطيف والتحسين، وتضخم الرأس والكرش، وهلاك الدواب والناس بسبب القحط والمجاعة[1].

ولكن في هذه الأثناء، أي من هذه المعاني يمكننا وضعها كأساس؟ وفقاً لرأي بعض اللغويين، تعني «الحشر» تهجير فئة من محل سُكناها وترحيلها إلى مكانٍ آخر[2]؛ لذلك إن فسّرنا هذه المفردة بمعنى «جمع مجموعة في مكانٍ

---

(١) لغت نامه دهخدا، حرف «ح»، نقلاً عن: مهذب الأسماء، تاج المصادر للبيهقي، منتهي الأرب، تاريخ البيهقي، أقرب الموارد.

(٢) المفردات ص ١١٩؛ الفروق اللغوية، ١٨٩، رقم ٧٥٢.

ما»[1]، فعلينا أن نتبه إلى هذا الأمر أن أي جمع لا يعني الحشر، بل أن الحشر هو جمع يتحقق معه الترحيل إلى مكان آخر أيضاً[2].

وبانتباهنا إلى هذه الملاحظة يمكننا القول إن الحشر في استخدامه الديني يعني إخراج الأموات من قبورهم وترحيلهم إلى محضر الرب من أجل الحساب.

وقد وردت هذه المفردة ومشتقاتها ثلاث وأربعين مرة في القرآن الكريم، وهي تُقسم إلى عدة فئات من ناحية الموضوع:

١) حشر الناس إلى الرب[3].

٢) جمع الناس في يوم القيامة[4].

٣) كيفية حشر الناس في القيامة[5].

٤) حشر الناس إلى الحجيم (النار)[6]

٥) حشر الحيوانات إلى الرب[7].

---

(١) التبيان، ج ٢، ص ١٧٧.

(٢) مجمع البحرين، ج ٣، ص ٢٦٨، الفروق اللغوية، ص ١٨٨، رقم ٧٥١.

(٣) سورة البقرة (٢) الآية ٢٠٣؛ سورة آل عمران (٣)، الآية ١٥٨؛ سورة النساء (٤)، الآية ١٧٢؛ سورة المائدة (٥)، الآية ٩٦؛ سورة الأنعام (٦)، الآيتان ٥١ و٧٢، سورة الأنفال (٨)، الآية ٢٤؛ سورة المؤمنون (٢٣)، الآية ٧٩؛ سورة المجادلة (٥٨)، الآية ٩؛ سورة الملك (٦٧)، الآية ٢٤.

(٤) سورة النمل (٢٧)، الآية ٨٣؛ سورة مريم (١٩)، الآية ٦٨؛ سوره الأنعام (٦)، الآيات ١٢٨ و٣٨ و٢٢؛ سورة يونس (١٠)، الآيتان ٢٨ و٤٥؛ سورة الحجر (١٥)، الآية ٢٥؛ سورة الفرقان (٢٥)، الآية ١٧؛ سورة الكهف (١٨)، الآية ٤٨، سورة سباء (٣٤)، الآية ٤٠؛ سورة الصافات (٣٧)، الآية ٢٢؛ سورة الأحقاف (٤٦)، الآية ٦؛ سورة ق (٥٠)، الآية ٤٤.

(٥) سورة الإسراء (١٧)، الآية ٩٧؛ سورة الفرقان (٢٥)، الآية ٤٣؛ سورة طه (٢٠)، الآيات ١٠٢ و١٢٤ و١٢٥؛ سورة مريم (١٩)، الآية ٨٥.

(٦) سورة آل عمران (٣)، الآية ١٢؛ سورة الأنفال (٨)، الآية ٣٦؛ سورة فصلت (٤١)، الآية ٩١.

(٧) سورة الأنعام (٦)، الآية ٣٨؛ سورة التكوير (٨١)، الآية ٥.

٦) تجمع الأشخاص في مكان خاص[١].

٧) الترحيل (ترك البلاد)[٢].

كما أن الانتباه إلى هذه التفاصيل يؤيد هذا الموضوع بأن الحشر يعني الإخراج من مكان والإرسال إلى مكان آخر. وهو منتبه إلى هذا الموضوع كتب صدر المتألهين في وصف «الحشر»:

توضيح: اعلم أنّ حشر الخلائق على أنحاء مختلفة حسب أعمالهم وملكاتهم؛ فلقوم على سبيل الوفد: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا﴾[٣]، ولقوم على وجه التعذيب: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَآءُ ٱللَّهِ إِلَى ٱلنَّارِ﴾[٤]، ولقوم بصورة أعمى؛ ﴿وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ﴾[٥]، وبالجملة، يحشر كل أحد إلى غاية سعيه وعمله وما يحبّه، حتى إنّه «لو أحبّ أحدكم حَجَراً يحشر معه» فيحشر الخلائق على صور ضمائرهم ونيّاتهم، وعليه يحمل معنى التناسخ الواردِ في لسان الأقدمين[٦].

وعلى هذا المنوال يبدو أنه لو كان صدر المتألهين وضع اسم رسالته «معاد الأشياء» بدلاً عن «حشر الأشياء» لكان أصح، لأنه تم بحث عودة جميع الأشياء إلى الرب في هذه الرسالة، وليس من الواضح أن مفردة «الحشر»، عطفاً على مفهومها على المجردات وخاصةً العقول، تصدق هنا.

على كلٍ، فإن صدر المتألهين في معرض إجابته على هذا السؤال أنه كيف تعود الموجودات إلى الخالق المتعالي وضع بحثه في مقامه: في البداية يقدّم

---

(١) سورة الأنعام (٦)، الآية ١١١؛ سورة الأعراف (٧)، الآية ١١١؛ سورة طه (٢٠)، الآية ٥٩؛ سورة الشعراء (٢٦)، الآيتان ٣٦ و٥٣؛ سورة النمل (٢٧)، الآية ١٧؛ سورة ص (٣٨)، الآية ١٩؛ سورة النازعات (٧٩)، الآية ٢٣.

(٢) سورة الحشر (٥٩)، الآية ٢.

(٣) سورة مريم، الآية ٨٥.

(٤) سورة فصلت، الآية ١٩.

(٥) سورة طه، الآية ١٢٤.

(٦) المظاهر الإلهية، ص ١١٧.

جواباً مفصلاً يشمل جميع الموجودات، ومن ثم يعطي إجابة موسّعة تتناسب مع أي من هذه الموجودات.

مقدمة الرسالة

١) **تصنيف الموجودات**: قبل أن يقدم صدر المتألهين آرائه حول حشر الموجودات، يقسمها إلى خمس طبقات:

١) المفارقات العقلية.

٢) الأرواح المدبّرة العقلية المتعلقة بالأجرام العلوية والسفلية.

٣) الأرواح المدبّرة الجزئية والنفوس الخيالية المتعلقة بالأجرام السفلية الدخانية والنارية.

٤) النفوس النباتية وغيرها من الطبائع السارية في الأجسام.

٥) الأبعاد والأجرام.

كما أنه أضاف في كتابه الأسفار طبقة أخرى إلى الطبقات المذكورة آنفاً، وقسّم الممكنات إلى ست طبقات، وكتب شرحاً عنها:

اعلم أنّ الممكنات ـ كما مرّ ـ على الطبقات: أولها المفارقات العقلية وهي صور علم الله. وثانيها هي الأرواح المدبّرة تدبيراً كلياً للأجرام العلوية والسفلية المتعلقة بها ضرباً من التعلّق. وثالثها الأرواح المدبّرة تدبيراً جزئياً والنفوس الخيالية المتعلقة بالأجسام السفّلية البخارية والدّخانية أو النارية منها، وضرب من الجنّ والشياطين، ورابعها هي النّفوس النباتية، وخامسها الطبائع السّارية في الأجسام المنقسمة بانقسامها. وسادسها الأجسام الهيولانية وهي الغاية في الخسّة والبُعد عن المبدأ الأوّل[١].

مع انتباهنا إلى هذا التقسيم يتبين لنا أن «الطبائع السارية» التي عدّت في هذه الرسالة ضمن الطبقة الرابعة للموجودات، ذُكرت في الأسفار بصفتها طبقة

(١) الأسفار، ج ٩، ص ٣٤٠ و٣٣٩.

مستقلة، ولكن السؤال الرئيسي هو سبب هذا التقسيم: هل أن مباحث مثل النفوس الفلكية، والأجرام الدخانية وأمثالها يمكن إثباتها اليوم؟ وهل يمكن أيضاً عدّ فئة من الملائكة الإلهية من ضمن النفوس النباتية والطبائع السارية في الأجسام؟

٢) إثبات حشر كافة الموجودات: من أجل إثبات أن كافة الموجودات، بصرف النظر عن نوعها، لها حشر، يمكن التمسك بسببين:

أ) غائية المبدأ: تمسك صدر المتألهين بعد ذكر مقدمته في تنوع الموجودات، بأصل الغاية من أجل إثبات لزوم حشرها، وقام بالتوضيح على النحو التالي: إن الموجود الممكن هو إمّا بسيط أو مركب. ويحتاج الموجود البسيط من أجل الموجودية إلى شيئين، وهما الفاعل والغاية؛ ولكن الموجود المركب يحتاج، فضلاً عن الفاعل والغاية، إلى المادّة والصورة أيضاً.

اعلم أنّ بعض الأشياء ممّا لا علّة له أصلاً، بل هو علّة العلل، كواجب الوجود. وبعضها ممّا له بعض العلل دون بعض، كالفاعل والغاية، دون المادّة والصورة، كضرب من المفارقات والأشياة الصورية؛ لأنّها عين الصورة التامّة، فلا صورة لها ولا مادّة. وبعضها ممّا له جميع هذه العلل ـ كالمركبات[١].

أصل العلّية وتنوع العقل: في الأنظمة الفلسفية الكلاسيكية المبتنية على قبول أصل العلّية بمعنى إعطاء الوجود، يُلزم صنفان من العلّة لتحقق شيء واحد، يعرفان باسم علل الوجود (العلل الخارجية)، وعلل القوام (العلل الداخلية).

إن القصد من العلّة الداخلية هو العلّة المتحدّة مع المعلول، ويبقى وجودها في الوقت نفسه. ويقسم هذا الصنف من العلّة إلى قسمين: المادّي والصوري. والعلّة المادّية هي عبارة عن المادّة نسبةً إلى نوع المادة والصورة؛ والقصد من المادة هو الشيء ذاته الذي يؤمن باعتبار قوة الشيء واستعداده، مثل العناصر المكوّنة للنباتات. والعلّة الصورية هي عبارة عن الصورة والفعلية اللتين تتكونان

(١) المصدر ذاته، ج ٥، ص ٥٣٨.

في المادّة، وتصبحان منشأ آثار جديدة فيها. وبعبارة أخرى فإن الصورة نسبةً إلى النوع المركب من المادة والصورة هي علّة صورية، مثل الروح (النفس الناطقة) نسبةً إلى الجسم الحيّ المتعلق بالإنسان.

ولكن العلّة الخارجية، هي علّة يكون وجودها خارجاً عن وجود المعلول وتقسم بدورها إلى صنفين: الفاعلية والغائية. إن العلّة الفاعلية هي علّة تعطي وجوداً للمعلول فيتكون منها المعلول، مثل روح الإنسان (النفس الناطقة) نسبةً إلى صورها الذهنية. والعلّة الغائية هي الشيء ذاته الذي يتكوّن المعلول بسببها، وبعبارة أخرى هي الدافع الذي ينفذ الفاعل عملاً بواسطته.

التفاوت بين البسائط والمركبات: عطفاً على هذه الشروح يتضح لنا أنه لماذا تتمتع البسائط بالعلّة الفاعلية والغائية فقط، ولا يمكنها أن تملك علّة مادية وصورية. على كل، إن الوجه المشترك بين البسائط والمركبّات هو تملّك الغاية والفاعل.

يدّعي صدر المتألهين مستعيناً بأصل محالية التسلسل أنه كما أن الذات الإلهية هي مبدأ الوجود، فهي غايتها أيضاً. لأن محالية التسلسل وكما أنها تجعلنا نوافق على قبول مبدأ المبادئ فهي تثبيت غاية الغايات أيضاً.

من جهة أخرى فإن الموجودات ـ سواءً كانت مادية أو غير مادية ـ هي مخلوقات الله، إمّا عن طريق الواسطة أو من دون الواسطة، وإن الله يتبع هدفاً من خلقتها بما أنها فعل اختياري. ولا يمكن أن يكون ذلك الهدف هو تلك الموجودات إياها، لأن لازمة ذلك حاجة الخالق إلى المخلوق من حيث إن الخالق سيكون فاقداً لشيء وسيكسبه بخلقة المخلوق؛ لذلك بما أن شرط تحقق أي عمل اختياري هو مطلق العلم والحب (الشوق) فإن العلّة الغائية في المجردات التامّة هي الحُب إلى ذواتها إياه وبالتالي فهي تتعلق بآثار الذات أيضاً. ولهذا السبب وفي مثل هذه الحالات ستكون ذات الفاعل مصداقاً للعلة الفاعلية والعلة الغائية. وبناءً على هذه الملاحظة يقول الملّا صدرا «**وقد ثبت بالبرهان، أنّ الغاية الأخيرة في فعله تعالى هي ذاته، وذاته غاية الغايات، كما أنه مبدأ المبادئ**».

العلّة الغائية وحشر الموجودات: بما أن الغاية هي شيء وصل إليها الشيء ذاتياً وينتهي إليه أيضاً (إن لم يكن هناك أي مانع من أجل الوصول إليه، لأنه إذا كان الوصول إليه غير ممكن، وفي الحقيقة لن يكون ذلك الشيء غاية ويعد هذا ناقضاً للفرض)، فينبغي أن تتحرك جميع الأشياء إليه، ويحشر الجميع عنده.

فثبت وتحقق أنّ لكل خلق غاية، وغاية الخلق والإيجاد، إيصال كل واحد إلى كماله وإرواء كل واحد من مشرب جماله؛ وهذا مسلك دقيق أنيق، يحكم به على كل شيء بالبرهان حتى الحجر والمدر، فضلاً عن الحيوان والبشر، بأنّه يصل يوماً إلى حضرته ويتلاشى نوره في نور عظمته[1].

ب) **خيرية المبدأ والشوق إلى الخير**: لقد شرحنا حتى الآن وجهة نظر صدر المتألهين وكما رأينا فإن محوره الرئيس غائية الذات الإلهية؛ إلّا أن الفيلسوف والعارف الكبير الفيض الكاشاني شرح هذا الأمر على شكلٍ آخر حيث يشرح الفيض في الأصل العشرين من الباب الخامس لكتابه «أصول المعارف» غائية الذات الإلهية بالاستعانة بمسألتي «خيرية الذات الإلهية» و«الشوق الذاتي لكل موجود من أجل الوصول إلى خير أكثر وكمال أسمى» كما يلي:

الأصل: إنّ الباري ـ جلّ ذكره ـ غاية كلّ شيء، كما أنّه فاعل كلّ شيء؛ لأنّه خير محض يطلبه كل شيء ـ طبعاً أو إرادة ـ وهذا مركوز في جبلّة العالَم ـ جزئياته وكلياته، محسوساته ومعلولاته ـ إذ ما من شيء إلّا وله عشق وشوق غريزي إلى ما فوقه، وإلى ما هو أشرف منه؛ هو في بعض الأشياء مشاهد معلوم بالضرورة، وفي بعضها يعلم بالاستقراء، وفي الكل يعلم بالحدس الصائب وبضرب من البرهان.

وهو أنّ الوجود لذيذ، وكمال الوجود ألذ وآثر؛ فكل موجود سافل، إذا تصوّر الموجود العالي، فلا محالة يشتاقه ويطلبه طبعاً واختياراً؛ إذ كل شيء إذا شعر بنقصه وتحقّق له أنّ شيئاً من الأشياء يفيده الخير والكمال وبوجب الاقتراب إليه زيادةً في الفضيلة والشرف، فإنّه ـ لا محالة ـ يعشقه ويطلبه بطبعه أوّلاً

---

(١) مفاتيح الغيب، ص ٤٤٠، وأيضاً انظر كتاب الأسفار ج ٩، ص ٣٣٩ ـ ٣٤١.

وبالذّات، ولكل ما يتوسط بينه وبين ذلك الوجود ممّا هو أعلى منه وأقرب إلى ذلك من الخيرات، ثانياً وبالعرض[1].

وبعد هذا الموضوع يقوم الفيض باستخدام أصلي «امتناع التسلسل» و«امتناع الحاجة للذات الإلهية»، بشرح هذا الأمر أنه لماذا ليس هناك غرض غير الذات الربوبية للأفعال الإلهية، وإنه غاية الغايات.

وإذ هو ـ سبحانه ـ غنّي بالذات من جميع الجهات، ليس شيء أولى به إلّا وهو حاصل له بذاته في مرتبة ذاته، كما قال عزّ وجلّ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾، فليس لفعله لِمّية غير ذاته ولهذا مصير فعله ـ كلّه ـ إلى ذاته. ومن هُنا قال سبحانه: «**لا يُسئل عمّا يفعل**»، وكيف يُسئل من هو نفسه الجواب؟ فسقط السؤال إذا انتهى إليه الأفعال، إذ لا غرض ولا غاية بالآخرة إلا ذاته سبحانه، الذّي هو غرض الأغراض وغاية الغايات على الإطلاق.

وإن كانت لأفاعيله ـ عزّ وجلّ ـ أغراض وغايات مترتبة قريبة ومتوّسطة، منتهية كلّها إليه ـ عزّ وجلّ ـ كما قال: «**ألا إلى الله تصير الأمور**» ولو كانت لفعله غاية أوّلية غير ذاته، لعاد الكلام إلى الغاية الداعية لصدور تلك الغاية، حتى ينتهي إلى غاية تكون عين ذاته، لامتناع التّسلسل؛ وأيضاً، لو كان لفعله ـ سبحانه ـ غاية غير ذاته، لكان تلك الغاية من تمام فاعليته، فيكون من حيث ذاته ناقصاً في فاعليته، مستكملاً فيها بتلك الغاية، تعالى عن ذلك، بل هو تام بذاته من جميع الوجوه، واحد لا كثرة فيها ولا شيء قبله ولا معه وذاته ـ مع وحدته ـ متمّم فاعليته. فذاته بذاته فاعل وغاية للوجود كلّه[2].

وبعد شرح إجابته القصيرة التي تشمل كافة مراتب الموجودات، يحاول صدر المتألهين إثبات حشر أي من الموجودات ويقدم دليلاً أو أدلة تناسب أي منها.

---

(1) أصول المعارف، ص ٧٤.

(2) من الضروري التأكيد على أن الفيض الكاشاني نقل جزءاً من هذه العبارة من أقوال صدرالمتألهين في الفصل الثاني عشر لرسالة «في الحدوث» من دون الإشارة إلى المصدر، ثم يكملها بشروحه. انظر كتاب رسالة في الحدوث، ص ١٣٨ و١٣٧؛ وأصول المعارف، ص ٧٩.

١) **تعريف العقل**: يعني العقل في اللغة «الشدّ، واللجم»، ولهذا السبب سمي شدّ ركبة الجمل بـ«العِقال». وفي مصطلح الحكماء يطلق العقل على موجود يكون مجرداً في الذات والفعل. ومع أنه في الذات مجرد أمام النفس إلّا أنه في الفعل يحتاج إلى الجسم[1].

٢) **ضرورة وجود العقل**: إن الدليل على وجود موجود كهذا في نظام الخلقة هو لأن الحق تعالى هو الوجود التام والعالم والقادر والجواد المطلق ويملك جميع الكمالات الوجودية بشكلٍ أسمى، فإن الإمساك عن الفيض محال بالنسبة له.

من جهة أخرى، وبما أن العقل بواسطة تجرده عن المادّة لا يحتاج إلى الزمان والمكان وسائر الأشياء التي تنتمي إليها المادّيات في الوجود، فتكفي الإمكانية الذاتية من أجل صدوره عن علته، أي حضرة الحق[2].

ذاته ـ جلّ كبرياؤه ـ في غاية الكمال والفعلية والوجوب بحيث لا يتطرّق فيه شائبة عدم ونقيصة؛ فأوّل ما يصدر ويترتب عليه يجب أن يكون أشرف الموجودات الّتي لا يصفو عن شائبة عدم ونقص؛ فيجب أن يكون ذلك من جنس العقول دون النفوس فضلاً عما دونها، وذلك لأنّ النفوس ـ بما هي نفوس ـ قد [شيب] فيها ضربان من العدم[3].

---

(١) وفي تعريفه للعقل يشير الجرجاني إلى مواضيع تستدعي التفكير. العقل جوهر مجرّد عن المادّة في ذاته، مقارن لها في فعله وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: أنا؛ وقيل: العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان؛ وقيل: العقل نور في القلب، يعرف الحق والباطل؛ وقيل: العقل جوهر مجرّد عن المادّة يتعلق بالبدن، تعلّق التدبير والتّصرف؛ وقيل: العقل قوّة للنّفس النّاطقة وهو صريح بأنّ القوة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة، وإن الفاعل في التحقيق هو النّفس والعقل آلة لها بمنزلة السّكين بالنسبة إلى القاطع، وقيل: العقل والنّفس والذّهن واحد، إلّا أنّها سميت عقلاً لكونها مدركة وسمّيت نفساً لكونها متصرّفة وسمّيت ذهناً لكونها مستعدة للإدراك. التعريفات، ص ٦٥.

(٢) شرح رسالة المشاعر، ص ٣٠٦.

(٣) الأسفار، ج ٧، ص ٣٣٦.

٣) إثبات حشر العقول: ذكر الملّا صدرا أربعة براهين لإثبات حشر العقول:

البرهان الأول، **الاتحاد الوجودي للعقل الأول وذاته تعالي**: يتكون هذا البرهان من مقدمتين:

المقدّمة الأولى: إن العقول هي وجود محض: ويرتبط إثبات هذه المقدّمة (وجود محض العقول وعدم وجود ماهية تعارض ذلك الأمر) بدراسة كيفية ارتباط الحادث والقديم (الكثرة والوحدة) التي تعد من أهم المسائل الفلسفية وشغلت أذهان المفكرين المسلمين منذ زمن بعيد.

نظرية الصادر الأول في الفلسفية والعرفان الإسلاميين: وكمفكري الإغريق كان هناك سؤال يتبادر إلى أذهان الحكماء والمسلمين أنه كيف ترتبط الذات الإلهية ـ وهي بسيطة من كل النواحي وتفتقد لأي كثرة ـ بسائر الموجودات الأخرى، وتكون مبدأ إيجادها؟

وقد حاول الفلاسفة المشائيون بطرح مسألة العقول العشرة الطولية التي يكون فيها العقل الأول في مقدمتها، وكذلك الفلاسفة الإشراقيون بقبولهم العقول العرضية غير المتناهية وقبول النور الأول (النور الأقرب)، وأيضاً العارفون بقبولهم الحقيقة المحمدية ﷺ، الوجود المنبسط أو حقيقة الأنسان الكامل، حاولوا الإجابة على هذا السؤال، ومن المؤكد أن وجود أحاديث مثل «أوّل ما خلق الله العقل»[1]. «اوّل ما خلق الله القلم»[2]، «أوّل ما خلق الله نوري»[3]، «أوّل ما خلق الله روحي»[4] وأمثالها كانت مؤثرة على ظهور مثل هذه النظريات.

اتحاد الصادر الأول والعقل الأول: لقد حاول صدر المتألهين أن يجمع بين قول الحكماء الذين يعدّون الصادر الأول عن الحق باعتباره العقل الأول وبين رأي العارفين الذين يعتبرون الوجود المنبسط كالصادر الأول، وقد استنتج أن

---

(١) سعد السعود، ص ٢٠٢.

(٢) تفسير القمي، ج ٢، ص ١٩٨.

(٣) عوالي اللئالي، ج ٤، ص ٩، رقم ٩١٤٠.

(٤) بحار الأنوار، ج ٥٧، ص ٣٠٩.

العقل الأول للوجود الإجمالي هو الوجود المنبسط، وإن الوجود المنبسط هو تفسير العقل الأول[1]. بعبارة أخرى، إن العقل الأول بواسطة بساطة الحقيقة والهوية يشتمل على جميع الحروف والكلمات التامّة وكمالات حقائق الممكنات على شكل الوحدة والإجمال، وإن جميع الحقائق الوجودية من العقول الطولية والعرضية وعوالم البرزخ والموجودات المادّية، هي وجود تفضيلي وفُرقاني ومظهر مرتبة النازل لهذا الوجود. كما أن جميع المراتب الوجودية من العقل الأول حتى الهيولى هي مقام الظهور والتفضيل وفرقان أصل حقيقة الوجود الواجبة التي تحققت من تجلياته وظهوراته[2].

ولم يوافق الأستاذ الآشتياني وجه الجمع هذا ويستدل على بطلانه على النحو التالي:

في عدة حالات وفّق صدر المتأليهن بين هذين القولين عن هذا الطريق، ولكن الحقيقة هي أن الوجود المنبسط هو في مقام الذات، أولاً بالذات يرتبط مع الحق وهو مقدّم على العقل وإن العقل له تأخر رتبي من الفيض المقدس ويقتضي الدليل على أن يكون الصادر الأول عن الحق مُبرّاً من جميع حدود العدم، باستثناء الحدّ الذي هو لازمة المعلولية والمجعولية. لذلك فإن مرتبة فيض الحق لها تقدّم على مقام ومرتبة التعلّق بالماهيات[3].

لذلك بما أنّ الحقيقة المحمدية ﷺ تُعد الصادر الأول فهي تعتبر محيطاً على العقل الأول، وإن العقل الأول حسنة من حسناته[4].

يبدو أن تقدّم الحقيقة المحمدية ﷺ على العقل الأول صحيح، ويمكن الوصول إليها في كلام صدر المتألهين ذاته أيضاً لأنه ضمن قبوله هذا الأمر أن أول موجود نشأ عن الذات الواجب هو الوجود المنبسط، يدّعي أن إطلاق

---

(١) شرح رسالة المشاعر، ص ٣٠٧.
(٢) شرح رسالة المشاعر، ص ٢٩٢.
(٣) شرح مقدمة القيصري، ص ١٦٠.
(٤) شرح رسالة المشاعر، ص ٣١١، وانظر كتاب: تمهيد القواعد، ج ٢، ص ١٦٩، تعليقه الأستاذ قمشهاي أيضاً.

الصادر الأول على العقل الأول قد تعين مقارنةً مع سائر الموجودات وليس بلحاظ مقام الذات.

إنّ أوّل ما نشأ من الوجود الواجبي... هو الوجود المنبسط الذي يقال له «العماء»... وقول الحكماء إنّ أوّل الصوادر هو العقل الأول بناءً على أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد كلام جملي بالقياس إلى الموجودات المتعينّة المتباينة المتخالفة الآثار، فالأولية ها هنا، بالقياس إلى سائر الصوادر المتباينة الذوات والوجودات؛ وإلّا فعند تحليل الذهن العقل الأوّل إلى وجود مطلق وماهية خاصة، وجهة نقص وإمكان، حكمنا بأنّ أوّل ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط ويلزمه بحسب كلّ مرتبة ماهية خاصة[1].

وفي عبارته هذه كان صدر المتألهين يعلم بكلام ابن الفناري، ومحمد بن حمزة الرومي الحنفي، وكتب حول هذا الأمر:

ومنها أنّ العقل الأوّل أول مخلوق أو أوّل صادر، لكن في عالم التّدوين والتّسطير؛ أمّا مطلقاً فلا، لأنّ أوّل متعين في المراتب الإلهية، حضرة أحدية الجمع المذكور، ثم مرتبة الألوهية والواحدّية الّتي تليه، وفي المراتب الكونية عالَم التهيّم، ثمّ القلم الأعلى في عالَم التسطير[2].

لذلك لا يمكن أن يكون كلام ابن عربي حول اتحاد العقل الأوّل والحقيقة المحمدية ﷺ أو الوجود المنبسط صحيحاً:

وكذلك المفعول الإبداعي الذّي هو الحقيقة المحمدية ﷺ عندنا، والعقل الأوّل عند غيرنا، وهذا القلم الأعلى الذّي أبدعه الله تعالى من غير شيء[3].

بالطبع ليس مستبعداً القول إنّ الصادر الأوّل هو العقل الأول إياه الذّي ليس مسبوقاً لأي سابق، ليس لأنه الأوّل مقارنة بالصوادر الأخرى؛ لأن الوجود المنبسط هو الظهور الفعلي للحق المتعالي، وإن ظهور شيء لا يمكن أن يكون

(١) الأسفار، ج ٢، ص ٣٥٢ و٣٥٣.
(٢) مصباح الأنس، ص ٩٣.
(٣) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٩٤.

متبايناً مع ذلك، لذلك لا يمكن إطلاق الصادر الأوّل على الوجود المنبسط[1].

إنّ صاحبه الأحدّية والواحدية والألوهية والنّفس الرّحماني وأمّ الكتاب وغيرها من المراتب الإلهّية متعينات ليس شيء منها بمخلوق[2].

بساطة الصادر الأول: الصادر الأول عن الذات الربوبية، الذي نعرفه كالعقل الأول حسب النظرية المعروفة، هو موجود مجرد وبسيط بحكم أصل وقاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»، ولا يملك أي ماهية غير وجود وشيء مستقل عن ذاته.

وكما نعلم فإن هذه القاعدة التي تُعد بنظر المحقق المير داماد من أمهات الأصول العقلية[3]، وحسب ادعاء ابن رشد متفق عليها من قبل القدماء بل العرفاء والمتكلمين[4] هي قاعدة بديهية يكفي تصورها فقط من أجل قبولها[5].

وبناءً على هذه القاعدة لو كان من المفروض أن يكون الواحد منشأ التكثّر، فيجب أن تكون هناك جهات متكثّرة في ذلك الواحد حيث إن أياً من تلك الجهات موجدة للكثرة. ومن الواضح أن فرض وجود جهات متعدّدة في الواجب التعالى يستلزم قبول التركيب فيه والتركيب المساوق مع الحاجة، والحاجة غير المتطابقة مع وجوب الوجود، لذلك فإن الصادر الأوّل يعني الموجود الأوّل الذي نشأ من ذات الحق، وإنّ الحضرة الربوبية هي منشأه، هو موجود بسيط.

---

(١) الأسفار، ج ٢، ص ٥٠٨، تعليقة المرحوم السبزواري.

(٢) مصباح الأنس، ص ٣٠١.

(٣) القبسات، ص ٣٥١: من أُمهّات الأصول العقلية أنّ الواحد بما هو واحد، لا يصدر عنه من تلك الحيثية إلّا واحد؛ فلعل هذا الأصل ـ بما تلوناه عليك ـ من فطريات العقل الصريح.

(٤) أساس التوحيد، ص ١٦.

(٥) شوارق الإلهام: «إنّ الحكم بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد، بديهي لا يتوقف إلّا على تصور طرفيه» المسألة ٢، الفصل ٣. شرح الإشارت، ج ٣، ص ١٢٢، كان هذا الحكم قريباً من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وإنّما كثرت مدافعة النّاس إياه لإغفالهم معنى الوحدة الحقيقية.

من المؤكد أن الانتباه إلى هذا الموضوع يُعدّ ضرورياً بأن التجرد من الماهية لا يخص العقل الأول فقط، بل يشمل جميع العقول الطولية العشرة في الفسلفة المشائية والعقول العرضية غير المتناهية في الفلسفة الإشراقية أيضاً. وبناءً على ذلك فإن تفاوت هذه العقول ينحصر في شدّة المرتبة الوجودية وضعفها والكمال والنقص الناتجين عن قربُهما بالمبدأ وبُعدهما عنه فقط؛ لأنّ المجردات هي خارجة عن مقولة الجوهر، مع أن تعريف الجوهر يصدق عليها.

الحكم الثّالث: إنّ تفاوت الهوّيات العقلية والإنيّات النوّرية، تفاوت بحسب الأشد والأضعف مع اتّفاق الجميع في الحقيقة الوجودية، إذ إن الوجود ـ بما هو وجود ـ حقيقة بسيطة نورّية خارجية[1].

وقد بين بالأصول الإشراقية، كون النور حقيقة بسيطة، لا جنس لها ولا فصل، وليس الاختلاف بين أفرادها بأمر ذاتي، بل إنّما هو بمجرد الكمال والنقص في أصل الحقيقة النورية الوجودية، لعلمت أن الذوات المجّردة النورّية غير واقعة تحت مقولة الجوهر، وإن كانت وجوداتها لا في موضوع[2].

بساطة الصادر الأول وتركيب الممكنات: قبول بساطة الصادر الأوّل بناءً على حكم الأصل البديهي «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد» يمكنه أن يعارض أصلاً آخر من أصول الفلسفة الإسلامية أي «كل ممكن زوج تركيبي»؛ لأنه بناءً على الأصل الأخير باستثناء الذات الأحدية المقدّسة للحق تعالى، وهي واجبة الوجوب بالذات، فإن جميع الموجودات هي ممكنة الوجوب وإنّ كل شيء ممكن تم تركيبه من عنصري الماهية والوجود؛ لأنّ الماهية الإمكانية لا تتشكل من دون الوجود كما أن الوجود الإمكاني لا يتعين أيضاً من دون نوع من القصور ينشأ من الماهية.

لذلك فإن جميع موجودات ممكنة الوجود تمّ تركيبها من نوع من المادّة وصورة عقلية يطلق عليهما الماهية والوجود؛ لأن كل شيء في عالم الممكنات

---

(١) مفاتيح الغيب، ص ٤٦٢.
(٢) الأسفار، ج ٢، ص ٤٠.

هو بالقوّة وعدم المحض نسبةً إلى ذاته، ولكن عندما ينسب إلى علّته يصبح بالفعل ويحصل على وجود. إذن، لكل شيء ممكن الوجود حيثيتا القوّة والفعل ما أُطلق على هاتين الحيثيتين بمثابة مادّته وصورته، واعتبروهما «الماهّية والوجود»[1].

ومما سبق يظهر جلياً أنّ العقول بما أنها ممكنة الوجود بالمكان الذاتي فينبغي أن تكون مركبة من المادّة والصورة أو الماهية والوجود، في حين أنّه لا يمكن أن تكون مركبّة بناءً على قاعدة «الواحد».

وفي إثبات تركيب الممكنات واختصاص البساطة بذات الحق المتعالي وضمن وضعه الاختلاف بين الوجوب الذاتي والوجوب الغيري كتب ابن سينا في الشفاء:

والّذي يجب وجوده بغيره دائماً، فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة، لأنّ الّذي له باعتبار ذاته غير الّذي له من غيره وهو حاصل الهوّية منهما جميعاً في الوجود؛ فلذلك، لا شيء غير واجب الوجود، تعرّى عن ملابسة ما بالقوّة والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد وغيره زوج تركيبي[2].

الفرق بين أنواع التراكيب: ضمن وضعه التفاوت بين التركيب الخارجي والتركيب الذهني، وهو يعرف هذا الإشكال، يدّعي صدر المتألهين: مع أن العقول في الخارج هي موجودات بسيطة إلّا أنها تّقسم في التحليل الذهني إلى جزئين: المادة والصورة أو الوجود والماهية؛ لذلك فإن البساطة الخارجية يمكنها الجمع مع التركيب الذهني، كما يُمكن جمع الوجوب الغيري مع الإمكان الذاتي.

بعبارة أخرى لا تُطلق مفردة البسيط على الممكن والواجب بمعنى واحد، والحق المتعالي بحكم كونه واجب الوجوب بالذات فهو واجب من جميع الجهات ـ وله بساطة مطلقة وإن جميع أنواع التراكيب أعم من العقلية والخارجية

(1) قواعد كلي فلسفي در فلسفه إسلامي، ج ١، ص ٣٥٢.

(2) الشفاء، الإلهيات، ص ٤٧.

بعيدة عن ساحته؛ إلّا إنّ سائر المجردات لها بساطة خارجية فقط، وهي مركبّة، في الذهن، من عنصري الوجود والماهية.

وأمّا قولهم: «ليس للأعراض مادّة وصورة ولا للمجرّدات مادّة وصورة». معناه: ليس لها مادة جسمانية خارجية، لا أنّه ليس لها معنى نسبته إليه عند التحليل، نسبة مادة الشيء إليه؛ كيف وهم جعلوا نسبة الماهية إلى الوجود، نسبة المادّة إلى الصورة[1].

ولكن هل يكفي هذا الجواب لحل هذه المشكلة أم لا، فهذا موضوع آخر. وقد نجد هذا الجواب إلى حدٍ ما في نقد العارفين على قاعدة «الواحد» وكذلك يمكننا البحث عن تبريرهم من أجل الارتباط بين الذات الإلهية وما سوى الله.

يدعّي ابن الفناري أنّ التركيب من الوجود والماهية يستلزم التكثر بشكل تلقائي، ولو فرضنا أنّ هذا الموجود عار من الماهية فلا يمكنه أن يكون من مراتب المخلوقات.

إنّ العقل الأوّل كسائر الممكنات، مشتمل على الماهية الممكنة القابلة والوجود المقبول؛ فالصادر عن الواحد الحقّ، إمّا المجموع من حيث هو وفيه كثرة أو الوجود من حيث خصوصية باقترانه بتلك الماهية، فإن كانت الخصوصية جزء الصادر، فقد كثر وإلّا فالصّادر هو الموجود الّذي لا خصوصية له بماهية ممكنة قابلة، ولذا كان من مراتب الإلهية لا الكونية[2].

المقدّمة الثانية: للوجود المحض هوية إلهية، وهذه المقدّمة (إن الموجود وهو وجود المحض ولم يدخل اليه أي أدب، لا هوية له غير الوجود الإلهي) قبل أن تكون مبدأً فلسفياً هي مطلب عرفاني.

تفاوت مراتب الوجود في الإطلاق والتقييد: بناءً على المباني العرفانية بما أنّ حقيقة الوجود ليست أمراً جنسياً ونوعياً وعرضياً فإنها في انطباقها على مصاديقها لن تبقى كلياً طبيعياً. لذلك ستكون لها مراتب[3].

---

(1) الأسفار، ج ٥، ص ٤٩٨.
(2) مصباح الأنس، ص ١٩٢.
(3) المشاعر، ص ٨.

والمرتبة الأولى من مراتب الوجود التي يطلق عليها الحق في ذاته، مطلق الوجود والوجود الصرف هي طبيعة الوجود من حيث هي هي.

وهذه الحقيقة التي هي الذات الواجبة إياها، مُطلقة من جميع القيود ولا بشرط من جميع الشروط، حتى من قيد وشرط الإطلاق، ومنزّهة عن جميع الاعتبارت والإضافات، حتى الاعتبار ونسبة العلّية[١]. وإنّ الحق المتعالي في كمون والخفاء المحض في هذه المرتبة وما من ظهور له هناك، وهو كعنقاء مغرب الذي لا تصله يد أي أحد.

وفي خروجه من هذه البطون تجلّى سماحة الغيب من أجل نفسه، وهذا التجلّي الذاتي هو مرتبة الأحدية إياها. وفي المرتبة الأخيرة، أظهر الذات الباري جلّ شأنه أعيان الممكنات بصفة العلم والقدرة، وتنزّل من حضرة الأحدية إلى حضرة الواحدية من حيث الاسم[٢]. ويذكرُ العارفون الكبار التعين الأوّل ومقام الأحدّية بالحقيقة المحمدية ﷺ ومقام جمع الجمع.

هناك جهتان للحقيقة المحمدية ﷺ: الإلهية والعبودية. وهذه الحقيقة باعتبار وجود سعي إحاطي كلي في صقع الربوبي، وبسبب الخلافة التامّة للحق ومظهرية الصفات والأسماء الإلهية، جميع الصفات التي هي ثابتة بالأصالة من أجل الحق الأوّل ـ تبعاً لوجود الحق موجودة[٣].

وتلك الحقيقة الكلية باعتبارها مظهر جميع أسماء الحق وتخص مظهرية التجليّ الذاتي، فمن مظهرها ظهر الحق في المخلوقات. وبما أنّ مقام الغيب المطلق لا يكون مشهوداً لأي شخص، فمن يشهد الحق سيشهده بصورة الحقيقة المحمدية ﷺ[٤].

---

(١) محي الدّين ابن عربي، ص ٢٧٥.

(٢) فصوص الحكم، ج ٢، ٢٤٦ ـ ٢٤٥، مصباح الأنس، ص ٥٢.

(٣) في توضيح هذا المبحث كتب القيصري: ولمّا كانت هذه الحقيقة مشتملة على الجهتين، الإلهية والعبودية، لا يصح ذلك أصالة بل تبعية وهي الخلافة... والحاصل، أنّ ربوبيته للعالم بالصّفات الألهية التي له من حيث مرتبته. شرح فصوص الحكم، ج ١، ص ١٠٤؛ وانظر كتاب: شرح مقدمة القيصري، ص ٧١١ و٧١٠.

(٤) شرح مقدمة القيصري، ص ٧١٤.

لذلك فإن الحقيقة المحدية ﷺ والوجود الواحد المفاض على أعيان الممكنات لا ينافيان وجود الحق، وليس لهما وجود مستقل بل إنهما عين تجلّي وتدلّي الحق المتعالي، ولهذا السبب فإنه مبرأ من الحدود الماهوية والماهية ومنزّه عنهما.

والاختلاف الوحيد بين الحق المطلق والحق المخلوق هو أن وجود الحق خلافاً لفعله الإطلاقي عارٍ ومطلق ومجرد من الأعيان والمظاهر[1].

النسبة بين الحقيقة المحمدية ﷺ والعقل الأول: بناءً على ذلك يتموضع العقل الأوّل كحسنة من حسنات الحقيقة المحمدية ﷺ[2] وفي مرتبة أدنى منها، لأن الحقيقة المحمدية ﷺ والوجود المنبسط هما من مراتب الوجود الإلهي؛ إلّا إن العقل الأوّل هو من المراتب الكونية. إذن، سيبقي برهان صدر المتألهين ناقصاً، لأن كبرى هذا البرهان لا يصدق على العقل الأول. ولكن إذا أصرّ أحدهم على أن الصادر الأوّل هو تعين ذات الغيب وهو العقل الأول نفسه، ففي هذه الحالة سيكتمل البرهان المذكور آنفاً.

ولكن الأمر الذي يستحق الانتباه هو نتيجة هذا البرهان؛ فكما ذكرنا هناك مقدمتان لهذا البرهان: الأولى: «العقول هي الوجود المحض وتفتقد لأي نوع ماهية تُغاير الوجود»، والثانية: «الموجود الذي هو الوجود المحض وما من عدم فيه لا هوية له غير الوجود الإلهي»، ومن جمع هاتين المقدمتين نستنتج أنّ «لا هوية له غير الوجود الإلهي».

وهذه النتيجة حتى لو كانت صحيحة، ليس لها أي علاقة بمسألة حشر العقول، لأن الفرق بين الوجود الإلهي والعقول هو التفاوت والاعتبار. ليس هناك موجودان مستقلان ومنحازان عن بعضهما ليحشر أحدهما على الآخر، وليس من المنطقي أن يحشر شيء على نفسه. على كل حال، يبدو أن البرهان

---

(١) شرح مقدمة القيصري، ص ١٦١.

(٢) تمهيد القواعد، ج ٢، ص ١٦٩، تعليقة المرحوم قمشهاي.

الأوّل لصدر المتألهين، بصرف النظر عن الاختلاف بين الوجود المنبسط والعقل الأوّل، لا يثبت حشر العقول.

وقد شرح ملّا صدرا هذا البرهان في كتابه الأسفار على النحو الآتي:

وأمّا البيان التفصيلي، فلنورده في دعاوي: الدعوى الأولى في حشر العقول الخالصة إلى الله تعالى. قد سبق مراراً أنّها مستهلكة الهويات في هويته تعالى وأنّها باقية ببقاء الله، راجعة إليه؛ ولنوضح ذلك بذكر وجوه من البراهين: الأول: إنّ هوياتها وجودات صِرفة وإنيات محضة لا يشوبها عدم، وأنوار خالصة لا يخالطها ظلمة وإنّما التفاوت بينها وبين الأنوار بالنقض والتمام وكذا بين بعضها مع بعض ليس إلّا بالشدّة والضعف؛ ومتى كانت كذلك. كان لها اتصال معنوي ولم تكن مفصولة الهويات عن الهوية الإلهية؛ ولأن تمام الشيء هو بالحقيقة ذلك الشيء وأحق به[1].

من الجدير ذكره أن صدر المتألهين ومن أجل إثبات مقدمته الثانية أو كبرى برهانه، أي «الموجود الذي هو الوجود المحض وما من عدم فيه لا هوية له غير الوجود الإلهي»، يستدل على النحو التالي: «فلأن الشيء مع تماميته، هو بالحقيقة ذلك الشيء لا مع نقصه».

وغير ما شرحناه آنفاً ما من شيء جديد في هذه العبارة، وقصدنا هو أنه لو أخذنا جهات النقص من الموجودات الناقصة سيكتمل هذا الموجود. بعبارة أخرى إنّ الوجود المطلق له تجلٍّ في سداة ولحمة الكائنات بحكم السريان الذاتي، وإنّ كل ذرة هي مظهر لأحد أسمائه الحُسنى. وإن نهاية أي شيء منوّرة بقدر قابلية واستعداده لنور تلك الشمس الساطعة، وإن خرجت من قيد تعينها وتشخصها وتحررت من حدود الجزئية فسوف تظهر كمالات الوجود فيها وتتجلى؛ لأن المقيد هو المطلق ذاته مع شرط التقيد، وإذا زال تقيده، فسوف يبقى مطلقاً بحال إطلاقه.

---

(١) الأسفار، ج ٩، ص ٣٤٢.

بناءً على ذلك، فإن الفيض المنبسط من باب التقيد في العموم له مرتبة أدنى من مقام الوجود المطلق. ومن هذا الانحطاط والتنزّل عن مقام واجب الوجود تظهر ماهية حدّ العدم بتبع الوجود باعتبار تَعَمل العقل أو بحسب تركيب الصادر الأول عن جهة الوجدان والفقدان أو تنتزع منه[1].

أنواع العدم وتمتعه بالوجود: في نهاية هذا المبحث نرى من الضروري ذكر هذا الأمر أنّ صدر المتألهين أشار إلى موضوع في تتمة توضيحه وهو قابل للتأمل.

يدّعي صدر المتألهين أن النقص أمرٌ عدمي، وإنّ العدم صفتان: العدم الخارجي والعدم الاعتباري؛ ثم يدّعي أنّ العدم الخارجي يتمتع بنوعٍ من الوجود، وهو موجود في الأجسام والجسمانيات ويستند إلى وجود الشرور في الأجسام تأكيداً على كلامه. ولكن ليس خافياً على القراء المحترمين أنّ العدم المطلق لا يملك أي نوع من الوجود وإلّا ما كان عدماً. إذن، لا يمكن تقسيمه إلى نوعي الخارجي والاعتباري إلّا إذا كان القصد منه النقص الوجودي في مرتبة الإمكان وفي هذه الحالة ليس له أي علاقة بالعدم بمفهومه الفلسفي.

البرهان الثاني، قاعدة الإمكان الأشرف: يلجأ صدر المتألهين إلى قاعدة الإمكان الأشرف من أجل إثبات حشر العقول وينسب هذه القاعدة إلى أرسطو[2]، ويعتبرها ناتجة عن أصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق[3].

وبناءً على هذه القاعدة يجب أن يكون في جميع مراحل الوجود، الممكن الأشرف مقدماً على الممكن الأخس وبعبارة أخرى أينما كان هناك الممكن الأخس فهناك ممكن أشرف موجود قبله.

إنّ الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم في مراتب الوجود من الممكن

---

(١) تمهيد القواعد، ج ١، ص ٨٠ ـ ٧٩

(٢) انظر كتاب الأسفار، ج ٥، ص ٥٨١ و٥٨٢، ج ٢، ص ٣٢٨.

(٣) الأسفار، الكتاب ذاته، ج٧، ص ٣٢٠.

الأخس، وأنّه إذا وجد الممكن الأخسّ، فلابدّ أن يكون الممكن الأشرف منه، قد وجه قبله[1].

كما أنه يشرح قاعدتين أُخريين غير هذا التقرير:

كلّ ما هو أقدم صدوراً من المبدأ الأول، فهو أشرف ذاتاً وأقوى وجوداً[2].

الفيّاض المطلق والجواد الحقّ، لا يقتضي الأخس حيثما يمكن الأشرف؛ بل يلزم من فيض وجوده ومقتضى جوده، الأشرف فالأشرف[3].

إثبات صحة قاعدة الإمكان الأشرف: لقد تم إثبات هذه القاعدة بعدة طرق:

الطرِيقة الأولى: كلما صدر الممكن الأخس عن الباري تعالى، فيجب أن يكون الموجود الأشرف صدر قبله، وإلّا سُيلزم إحدى الإشكالات الثلاثة هذه: صدور الكثير عن الواحد، أشرفية المعلول من علّته، ووجود موجود أعلى وأشرف من الباري تعالى.

الطريقة الثانية: حين يصبح الممكن الأخس موجوداً ولم يصبح الممكن الأشرف موجوداً قبله، تحدث إحدى الإشكالات الأربعة هذه: خلاف الفرض، صدور الكثير عن الواحد، صدور الأشرف عن الأخس، وجود جهة أشرف من ما هو موجود في الحق تعالى[4].

بحث السهرودي هذه القاعدة في اللوح الثالث من الألواح العمادية، وكتب في شرحها:

وحين يكون الممكن الأخس موجوداً فمن الواجب أن يكون الممكن الأشرف قد وُجد قبله؛ لأنه لو اقتضى واجب الوجود الأخسّية لواحدانيته ويترك الأشرف فيمكننا أن نفترض إن حصل الممكن الأشرف فذلك يستدعي أن يكون حصل من جهة أشرف من واجب الوجود، وإنّ هذا الشريف قد يوجِد شيئاً أشرف منه.

---

(1) المصدر ذاته، ج ٧، ص ٣٢٠.

(2) الأسفار، الكتاب ذاته، ج ٦، ص ٢٢١.

(3) المصدر ذاته، ج ٧، ص ١٤٧.

(4) المصدر ذاته، ج ٧، ص ٣٢١.

إذن، يحدث الممكن الشريف بعد واجب الوجود وبواسطته أصبح الممكن الخسيس موجوداً[1].

شروط تنفيذ قاعدة الإمكان الأشرف: من يعد قاعدة الإمكان الأشرف معتبرة، يرى شرطين مناسبين لسريانه: ١) اتحاد الموجود الأشرف والموجود الأخس في الماهية ٢) هي سارية في المبدعات والموجودات غير المادية فقط.

ومع أن صدر المتألهين لا يعارض هذين الشرطين إلّا إنه يقول موضحاً: بما أنه وبناءً على نظريه التشكيك في الوجود، أن التفاوت بين أفراد الوجود هو في الكمال والنقص، فليس من الضروري أن يكون للممكن الأخس والممكن الأشرف ماهية نوعية واحدة؛ لأنه يكفي الاتحاد في الوجود من أجل ذلك الأمر[2].

إشكالات قاعدة الإمكان الأشرف: لقد وردت عدة إشكالات على هذه القاعدة على بعض الجهات، إلّا أنه حسب زعم صدر المتألهين الشيرازي أهمها هي عدم تنامي العقول. ويشرح هذا الأمر على النحو التالي: سواء كانت العقول أنواراً محضة أو وجودات صرفة، فهي أمور بسيطة، والخلاف بينها يكمن في شدّتها وضعفها.

إن كانت قاعدة الإمكان الأشرف سارية في العقول فيلزم أن تكون العقول غير المتناهية موجودة في النظام العلي والمعلولي بين عقلين أو بين العقل الأول والواجب التعالى؛ لأنه ما من مرتبة لا يمكن تصورها من الشدّة بينه وبين المرتبة الأعلى منه وفي هذه الحالة سوف تكون سلسلة الموجودات غير متناهية[3].

وضمن اعتباره الإجابة عن هذا الإشكال من ابتكاراته الشخصية يستند الملّا صدرا على كشفه وشهوده.

وهذا الإشكال ممّا عرضته على كثير من فضلاء العصر وما قدر أحد على

---

(١) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٣، ص ١٤٩.

(٢) الأسفار، ج ٧، ص ٣٢٣.

(٣) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٢٠ و٣٢١.

حلّه، إلى أن نوّر الله قلبي وهداني ربّي إلى صراط المستقيم وفتح على بصيرتي باب ملكوت السّماوات والأرض بمفتاح معرفة نفسي، فإنّ معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت. وذلك لأنّي نظرت إلى نفسي، فوجدتها إنية صرفة لا يدخل فيها جسد ولا عضو من الأعضاء كقلب أو دماغ أو نجار يُسمّى عند الأطباء بالروح؛ ولا أيضاً يدخل فيها أمر ذهني ولا ماهية عقلية، لأنّ جميعها يغيب عن ذاتي وذاتي لا تعزب عن ذاتي أبداً ـ كما استفاده صاحب التلويحات عن الفيلسوف المعلّم للمشائين في الواقعة. ثم وجدت ذاتي وإنيتي غير محدودة في حدّ معين ومرتبة مخصوصة لا تتعداها، بل رأيتها مع وحدتها وبساطتها تعقل الأشياء المعقولة بذاتها وتتخيل الصور المتخيلة بذاتها وكذا تدرك الصور المحسوسي بذاتها... فإذن للنفس الإنسانية ـ مع وحدة وجودها وهويتها ـ لها درجات ذاتية من حدّ العقل إلى حدّ الطبيعة والحسّ؛ فلها مقام في عالم العقل ومقام في عالم المثال ومقام في عالم الطبيعة وكلّ واحد من هذه المقامات الثلاثة أيضاً متفاوت الدّرجات قوّة وضعفاً وكمالاً ونقصاً؛ فحسّ يكون أقوى وأشدّ من حسّ أخر في باب الحسّ، كالبصر أقوى من السّمع، وكذا خيال أقوى وأنور من خيال آخر في باب التمثّل، وعقل أشرق وأوضح من عقل آخر في باب التعقّل؛ فهي مع صرافة وحدتها، كثيرة المقامات، رفيعة الدّرجات.

فإذا كانت النفس حالها كذلك، فالعقول أولى بهذا الحال، فعلى هذا القياس حال كل عقل في وحدته الجمعيّة المنطوية فيها مراتب وحدود غير متناهية فرضية، موجودة بوجود واحد إجمالي، أعلاها وأشدّها هو ما يلي أدنى مراتب ما هو فوقه، وأدناها وأنقصها هو ما يليه أعلى مراتب ما هو تحته ويتلوه في سلسلة الإبداع[1].

أولاً ليست هناك أي علاقة بين هذه الإلهامات الغيبية مع ذلك الإشكال، وثانياً هذا الكشف المعنوي الّذي يختص به صدرالدين الشيرازي فقط، لا ينطبق مع القواعد والقوانين العقلية الفلسفية المسلّم بها.

---

(١) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٣٢.

يبدو أنّ أي قارئ مطلّع على الأصول الفلسفية يدرك أنه أولاً: إن نفس الإنسان ليست غير محدودة، لأنه بمجرد استخدامنا مفردتي «أنا» أو «إنّي» فهذا يدّل على الحد للتعيّن الخاص للنفس الإنساني والتي تُعد وجه تمايزه في النفوس الأخرى. ثانياً: إن نفس الإنسان على الرغم من صرافتها وبساطتها الذاتيّة تملك مراتب ودرجات غير متناهية وإن العقول هي هكذا مثل النفس. إذن، ما علاقتها مع مسألة الحصر غير المتناهية بين الحاصرين في مسألة ذات الباري تعالى والعقل الأول؟

استعمال قاعدة الإمكان الأشرف: طرحت قاعدة الإمكان الأشرف في الحكمة المتعالية في مبحث العقول وتُستخرج منها نتيجتان متفاوتان:

١) **إثبات حشر العقول:** يثبت صدر المتألهين الشيرازي حشر العقول باستخدام قاعدة الإمكان الأشرف.

ومن أجل قصده هذا يستدل على النحو التالي:

بمقتضى قاعدة الإمكان الأشرف هناك اتصال معنوي بين نور الأنوار ونور الأقرب (الواجب المتعالى والعقل الأول) وكذلك بين نور الأقرب والنور الذي يليه في سلسلة طولية (العقل الأول والعقل الثاني)، وإلّا سيكون من الضروري وجود العقول (الأنوار) اللامتناهية بين المرتبتين؛ لذلك فإن العقول هي من الشؤون الإلهية ومراتب نزول الحق ليست متباينة ومنفصلة في الذات الإلهية.

ومن ثم، من أجل التأكيد على هذا الموضوع يضرب مثالاً عن النفس الانسانية ومقاماتها من حد العقل بالفعل حتى الإدراك اللمسي، وفي النهاية يدّعي أنّ «هذا باب من التوحيد، ينفتح بمفتاح معرفة النفس، على هذا الوجه، فتدّبر واهتدِ» وفي كتاب الأسفار أيضاً ذكر الملا صدرا هذا البرهان وشرحه على النحو التالي:

البرهان الثاني: إنّ قاعدة الإمكان الأشرف تقتضي أن يكون بين المبدأ الأول وما فرض أقرب الموجودات إليه اتّصال معنوي، وكذا بين الموجودات وما يتلوها، وهكذا إلى آخر الإنيات المحضة والأنوار الصرفة؛ فيكون الكل كأنه

ذات واحدة ولها اتصال واحد متفاوتة المراتب في شدة الإشراق وكمالية الوجود، ولها جنبة عالية غير متناهية في الشدّة، وجنبة أخرى متناهية في الشدّة مع عدم تناهيها في المدّة والعدّة. وذلك لأنّه لو لم يكن بينها هذا الاتّصال، يلزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين كما بيّناه؛ ولا مخلص إلّا بكونها من مراتب الإلهية ودرجات الربوبية كما أشير إليه بقوله تعالى: «**رفيعُ الدّرجاتِ ذو العَرش**» فهي واصلة إليه راجعة إلى ذاته[1].

لا يمكن تسمية هذا الموضوع كبرهان ودليل، بل هو فقط تكرار الإشكال والإجابة المطروحين في قاعدة الإمكان الأشرف.

على كل حال، فإن قاعدة الإمكان الأشرف ليست مقتضى الاتصال المعنوي للمبدأ الأول بالعقل الأول، بل إنّ محتوى هذه القاعدة وجود الممكن الأشرف قبل الممكن الأخس؛ ولكن قبول وجود اتّصال معنوي بينهما ـ على فرض صحتها ـ هو من أجل التخلّص من إشكالية الحصر اللامتناهي بين المتناهيين.

وفضلاً عن ذلك، فإن ادعاء استلزام «الانحصار غير المتناهي بين حاصرين» ليس صحيحاً، على الأقل فيما يتعلق بالمبدأ الأول والصادر الأول؛ لأن الحق تعالى بناءً على الأصول الفلسفية ـ العرفانية هو وجود مطلق مطلقاً عن الإطلاق، وهو لا بشرط وغير مشروط إطلاقاً، خلافاً للصادر الأول الذي يُعدّ مقيداً بالإطلاق ومتعيناً بعدم التّعين. لذلك، ليس هناك حدّان محصوران كي لا يتسع غير المتناهي بينهما.

ولهذا السبب من وجهة نظر محققي أهل العرفان فإن التعين الأول والتّعين الثاني هما من أجل الذات الغيبي، ومقام الأحدية والواحدية الّذي في مقام الواحدية تتعين الذات الإلهية بالأسماء الحسنى والصفات العُليا؛ ولكن بما إنّه ما من حد لكمالاته، لذلك فإن صفاته عين الذات ولا متناهية كالذات.

١) **إثبات وجود العقول**: يذكر صدر المتألهين في كتابهِ الأسفار اثني عشر

---

(١) المصدر ذاته، ج ٩، ص ٣٤٢.

دليلاً لإثبات وجود المفارق القدسية الموجودة بين الحق المتعالي وعالم الخلق حيث إنّ الدليل الثالث هو قاعدة الإمكان الأشرف إيّاه:

الثالث: من سبيل الإمكان الأشرف؛ ولا شبهة في أنّ العقل الأشرف من سائر الممكنات وهو فرد من أفراد الوجود ومرتبة من مراتبه. والوجود طبيعة واحدة نوعيّة على الوجه الّذي قرّرناه وإن لم يكن نوعيتها باعتبار عروض الكلّية لها في الذّهن كما في الماهيات، فيكون الموجود الأشرف ممكناً لا محالة بالإمكان العام، فيجب حصوله قبل الأخس؛ فالموجود الأوّل عنه ـ سبحانه ـ وجب أن يكون أشرف الذوات العقليّة والجواهر النوريّة، وأشدّها قوّة وأكملها هويّة وأبعدها عن النّقيصةَ والقصور، وأقربها إلى مبدأ المبادئ وغاية الغايات[1].

البرهان الثالث، عدم وجود فرق بين التجلّي والمتجلّي:

يشرح صدر المتألهين دليله الثالث لإثبات حشر العقول على النحو التالي: يعد العقل الأول التجلّي لذات الباري تعالى ومرآته الحقيقة، حيث لا يتجلّى فيها شيءٌ غير الحق. وصورة ذات الحق هي ذات الحق نفسها ولا شيء غيرها.

وهذا برهان يذكره صدر المتألهين لإثبات حشر العقول، ثم يستشهد بعبارتين لأفلوطين وابن سينا.

يشرح أفلوطين على هذا النحو: بما أن الباري تعالى هو الكمال المحض ومنشأ جميع الكمالات فيجب أن يهب الحياة والكمال إلى كافة الموجودات الأخرى. ومن الطبيعي أن أي موجود له إمكانية أكبر للقبول، فهو أقرب إلى المبدأ الأول؛ وإن موجوداً كهذا هو يُعدّ كواسطة بين الحق تعالى وسائر الموجودات الأخرى.

ودوماً ما يستفيض هذا الموجود من الحق المتعالي ويعطي الفيض إلى سائر الموجودات الأخرى، لذلك فإن الواسطة بين حضرة الحق والموجودات الأخرى، بسبب قربه الشديد إلى الحق وقبوله الفيض منه بشكل كبير، ينبغي أن

---

(١) المصدر ذاته، ج ٧، ص ٣٤١.

يكون أكثر الموجودات كمالاً وفضيلة. وهذا الموجود الواسطة هو العقل ذاته الذّي يُعد المظهر الأول للذات الإلهية وتتجلّى فيه كافة فضائل الباري تعالى فيه، وتفيض الحياة منه على النفس والموجودات الأخرى.

كما أن ابن سينا يذكر في رسالته المعروفة باسم رسالة العشق أن الخير الأول (الواجب التعالى) يتجلّى بتمام ذاته على جميع الموجودات، وإن عجز موجودٌ عن إدراك وتلقّي هذا التجلّي فهذا يعود إلى قصوره وضعفه ونقصه.

مظهرية العقل الأول ومسألة الحشر: إنّ الموضوع القائل بأن العقل الأول أو الصادر الأول هو الموجود الذي أصبح لديه إمكانية تجلّي الله فيه وأمسى مثاله ومظهره والمرآة الحقيقية للحق يفيض عن طريقها الفيض الإلهي على سائر الموجودات الأخرى، هو موضوع صحيح وما من شك فيه؛ ولكن الأمر المهم هو كيفية ارتباطه بحشر العقول، خاصةً وأننا نستنتج من عبارة أبو علي سينا أنّ العقل هو موجود آخر غير الحق، ولذلك فهو يستخدم مفردة «المثال» وليس «المثل» من أجل توصيف العقل؛ كما أن توصيف العقل بـ«الهوية المبدعة» في كلام أفلوطين يؤكد هذا الأمر أيضاً، وهذا ما يُنافي الشيء الذي يحاول صدر المتألهين إثباته، أي عدم تغاير الحق تعالى مع العقل باستثناء الاعتبار، بشكل كامل[1].

البرهان الرابع، اتحاد العاقل والمعقول: يقوم العقل، بسبب عدم وجود الحجاب بينه وبين الحق المتعالي، بتعقل ذات الحق من دون واسطة لأي صورة. وبما أنه وفقاً لأصل اتحاد العقل والمعقول فإن الوجود المعقول هو الوجود المدرك نفسه، أي الصورة المعقولة في الوجود، فهو لا يتباين عن المُدرك، فلذلك يجب أن يكون العقل في الوجود عين الحق المُتعالي.

ومع أن صدر المتألهين لا يُشير إلى نتيجة كلامه الذي يبدو كالبرهان، ولكن يجب أن تكون نتيجته هي أن «العقول محشورة إلى الله».

---

(١) المصدر ذاته، ج ٩، ص ٣٤٣ و٣٤٤.

ويشرح هذا الموضوع في كتابه الأسفار على النحو التالي:

البرهان الرابع: قد مرّ في مباحث العقل والمعقول فن الفنّ الكلّي، البرهان على ثبوت الاتحاد بين العاقل ومعقوله بالذات؛ وثبت في مباحث علمه تعالى أنّ المفارقات العقليّة هي بعينها علومه التفصيلية بالأشياء لا بصورة زائدة عليها. فإذا كانت ذاتها عين عقله تعالى بالموجودات، وعقل الشيء - كما علمت - غير مباين عنه؛ فهي - لا محالة - راجعة محشورة اليه تعالى، صائرة إيّاه[1].

علاقة اتحاد العاقل والمعقول بحشر العقول: في هذا الكلام القائل بأنه وفقاً لأصل اتحاد العاقل والمعقول يكون العاقل والمعقول بالذات (الصورة الذهنية) متّحدين في الوجود، أي أنّ وجود الصورة الذي يتعقل بالفعل، هو وجود العاقلية للنفس ذاته[2]. وكذلك وفقاً للأصول والمباني العرفانية يكون الصادر الأول (الوجود المنبسط أو العقل الأول)، بحكم إحاطته وسعة وجوده، واجداً لجميع مراتب وجود ما دونه وإنّ صور كافة الأشياء حاضرة لأنه لا يوجد هناك شك. إلّا أن صدر المتألهين يحاول إثبات شيء آخر.

ويدّعي على هذا النحو: بما أن العقل الأول يعقّل الذات الباري، ومن جهة أخرى فإن العاقل والمعقول متحدان في الوجود، لذلك فإن العقل الأول وذات الباري لديهما اتحاد في الوجود، وهما يتشابهان تماماً.

لا يبدو أنّه يمكن عن طريق اتحاد العاقل والمعقول إثبات هذا الأمر أن العقل، في الوجود، كالواجب تعالى تماماً. لأنه لو كان العقل الأول من المراتب الكونية فإن هناك ثمة وجود منحاز أو متعين ومتخصص بالتعين والتخصص الخاص بالمراتب. لذلك فإن اتحاد العاقل والمعقول بالعرض ليس دليلاً على اتحاد العاقل والمعقول بالذات في الوجود الخارجي؛ مثلما هو كذلك في الحالات الأخرى. وإن كان العقل الأول من المراتب الإلهية، أي المقام

---

(١) المصدر ذاته، ج ٩، ص ٣٤٤.

(٢) المصدر ذاته، ج ٣، ص ٣٣٩ - ٣٤٥، ج ٦، ص ١٥٦ و١٥٨.

الأحدية أو الواحدية ـ حسب الاختلاف الموجود بين أهل العرفان ـ فمثلما يدّل ظاهر عبارة الأسفار فإن الحشر والمعاد لن يكون لهما أي مفهوم.

البرهان الخامس، العقل الأوّل وصور العلم الإلهي: وهنا ينتهي الفصل الأول من هذه الرسالة إلّا أن صدر المتألهين يضيف في الأسفار برهاناً آخر لإثبات حشر العقول:

البرهان الخامس: قد سبق في مباحث علم الله تعالى أنّ الصور العقلية الإلهية قائمة بذاته تعالى، قواماً ذاتياً لا على وجه الحالية والمحلية، وأنّها من لوازم ذاته الغير مجعولة الثابتة له باللّا جعل الثابت لذاته تعالى الواجبة بالوجوب الثابت له الباقية ببقائه تعالى، فلا محالة محشورة اليه تعالى[1].

يدّعي الملّا صدرا أنّ الصور العقلية الإلهية قائمة بالذات الإلهية، وتُعدّ من لوازمها، من دون أن تكون مجعولة بجعلٍ مستقل. وهذه الصور باقية بالبقاء الإلهي وواجبة بالوجوب الثابت لها. إذن، يجب أن تُحشر اليه.

الأعيان الثابتة وصور العلم الإلهي: القصد من صور العقل الإلهي هو الأعيان الثابتة في اصطلاح أهل العرفان. وبناءً على أصول العرفان النظري، فإن وجود المحض هو بعد تجلّي الذات للذات والخروج من الكمون والبطون المحضة، وفي مرتبة الواحدية المتجلّية في الأسماء والصفات. وفي هذا المقام تصبح حقائق موجودات العوالم المُلكية والملكوتية في حضرة العلم على شكل الاستعداد والقابلية، ويطلق عليها في العُرف الصوفي الأعيان الثابتة.

بعبارة أخرى، إنّ حقيقة الوجود بواسطة محضّها إلّا بشرط غير مرتبطة حتى بالقيد التعين وعدم التعين مع الأشياء بل مع أسماء صفاتها ومظاهرها. النسبة الأولى التي يتعين بها الوجود ويتّقبل التّقيد هي النسبة العلمية أو شهود الذات للذات. يلزم علم الحق نسبةً إلى ذاته، العلم إلى لوازم الذات أي الأسماء والصفات. وبالتأكيد يحتوي هذا العلم على العلم بصور الأسماء وهي الأعيان

---

(١) المصدر ذاته، ج ٩، ص ٣٤٤.

الثابتة ذاتها، بواسطة الملازمة الموجودة بين الصورة وباطن الصورة أيضاً. إذن، فإن الأعيان الثابتة في موطن ذات الحق موجودة ومعقولة بعين وجود الحق.

وسبب التجلّي الذاتي، وهو التجلّي في الأحدّية، هو الحُب الذاتي للحق بذاته. وإن منشأ ظهور الأعيان هو تجلّي الحق بالفيض الأقدس والحُب بمعروفية الأسماء والصفات وظهور صفاتها التي يُطلق عليها مقام الواحدية.

للفيض الأقدس صورة وتعين وظهور حيث يعطي وجوداً خارجياً للأعيان الثابتة بواسطة تجلّي الحق، أي مقام ومرتبة الظهور التفصيلي للأسماء وتجلّي الحق في المظاهر.

حوّل الحق الأول جلّ شأنه الحقائق الخارجية من مقام الاستجنان في الذات إلى مقام الاستجنان والاندماج في العلم. وبالتجلّي في الواحدية أخرج الأعيان من مقام الاندماج والاستجنان في العلم وأوصلها إلى مقام الظهور التفصيلي العلمي بواسطة التجلّي الأسمى، ومن ثم حوّل الأشياء من الوجود التبعي إلى وجود خارجي خاص لأي وجود[1].

وعلى هذا الأساس بما أن الماهيات والحقائق تطلب الخروج من مواطن الغيب والظهور في عالم الشهادة لذلك فإن هويات الأشياء ـ سواء كانت مادّية أو غير مادّية، روحانية أو جسمانية، علوية وسفلية، مُلكية وملكوتية ـ أصبح لها تعينٌ.

ارتباط صور العلم الإلهي بحشر العقول: السؤال المطروح بأنّ أي علاقة هناك بين مبحث حشر العقول مع مسألة الأعيان الثابتة، وإنّ صور العلم الإلهي هذه بأي معنى لها حشر إلى الله، من المواضيع التي يجب التأمل فيها.

إن كان قصد من العقل الأول في اصطلاح الفلاسفة هو الوجود المنبسط في اصطلاح أهل العرفان نفسه، فإن موطن الأعيان الثابتة هو مقام الواحدية يكون بعد مرتبة ومقام الأحدية. وإن كان المراد من العقل الأول هو مقام تجلّي

---

(١) شرح مقدمه قيصري، ص ٣٣٧.

الأسماء والصفات الإلهية ومرتبة الواحدية إياهما، فلن يعد الصادر الأوّل، وفي كلتا الحالتين هو ليس موجوداً في الطول الواجب التعالى لكي ينوي الحشر إليه، بل هو نفسه من يتعين بتعيّنات علم الأسماء والصفات من دون التجافي عن مقام الغيب، ولن يُعد حشر الشيء إلى نفسه له معنى، مثلما جاءت الأحدية والصمدية في سورة الإخلاص كصفتين لله جلّ شأنه: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾[1].

الفصل الثاني حشر النفوس: حشر النفوس الإنسانية

١) تعريف النفس: هناك تعاريف متفاوتة في النصوص الفلسفية لمفردة «النفس» ولكنها متقاربة: «جوهر مجرّد مستقل ذاتاً في المادة وفي العمل يحتاجها»، «جوهر مستقل وقائم بذاته له تعلّق تدبيري بالجسد»، «جوهر حي بذاته، فاعل بطبعه، وعالم بالقوة»[2]، «جوهر بسيط وروحاني وحي بذاته وعالم بالقوة وفاعل بالطبع، وصورة من صور العقل الفعّال»[3]، «جوهر بخاري ولطيف يحملُ قوة الحياة، الحس والحركة الإرادية»[4].

نستنتج من هذه التعاريف أنّ المراد من «النفس» التي نطلق عليها «الروح»، هو موجود غير مادّي يحتاج إلى الجسم من أجل الفعلية.

يقدّم أرسطو في كتاب النفس توضيحاً جامعاً حول النفس وتعريفها له أهمية قصوى:

يبدو أن أحد أجناس الوجود هو الجوهر؛ ولكن الجوهر بمعنى الأوّل هو مادة، أي الشيء الذي ليس شيئاً محدوداً بنفسه. وبالمعنى الثاني هو الشكل والصورة حيث نسمي المادّة بناءً عليهما شيئاً محدوداً. وبالمعنى الثالث هو الشيء المركب من المادة والصورة؛ ولكن المادة هي القوة وصورة الكمال،

---

(١) سورة الإخلاص (١١٢)، الآية ١و٢.

(٢) مصنفات بابا أفضل الكاشاني، ج ١، ص ٢٦، رسالة ٢.

(٣) جامع الحكمتين، ص ٨٩.

(٤) التعريفات، ص ١٠٧.

والكمال له تعريفان: إمّا هو مثل العلم أو مثل استعمال العلم.

إلّا إنّ الرأي العام يقول إنّ الأجسام بجوهريتها أحق من كل شيء، ومن بينها الأجسام الطبيعية هكذا؛ لأنها أصول أجسام أخرى.

وبعض الأجسام الطبيعية لها حياة والبعض الآخر فاقدة لها، وإن قصدنا من الحياة هو أنّ الجسم يتغذى وينمو ويفسد تلقائياً.

من هنا نستنتج أنّ أي جسم طبيعي له حياة هو جوهر، بهذا المعنى أنّه جوهر مركب. وبما أنّ القصد من الجسم هنا هو الجسم الذي له صفة معينة، أي جسم ذو حياة؛ فإن الجسم لن يكون مطابقاً للنفس؛ لأن الجسم ذا الحياة هو ليس محمول موضوع بل هو الحامل والمادّة إياهما.

وبالتالي فإن النفس هي الجوهر بالضرورة، بهذا المعنى أنّ الصورة هي طبيعية لجسمٍ له حياة بالقوة، ولكنها الجوهر الصوري للكمال. لذلك هي نفس الكمال لجسمٍ له طبيعة كهذه.

ولكن هناك مفهومان للكمال: في بعض الأحيان مثل العلم وفي أحيان أخرى مثل استخدام العلم، وعلى هذا المنوال من الواضح أن النفس الكمالية مثل العلم، لأن النوم كالصحو يستلزم وجود النفس، إلّا إنّ الصحو شيء مثل استعمال العلم، والنوم شيء مثل امتلاك العلم ولكن من دون استخدامه.

ولكن في ترتيب الظهور في الفرد يكون التقدّم للعلم؛ لذلك يكون تعريف النفس على النحو التالي: الكمال الأوّل للجسم الطبيعي الذي له حياة بالقوة، أي من أجل جسم آلي؛ وإنّ أعضاء النبات هي آلات من أجله ولكنها في غاية البساطة. وعلى سبيل المثال الورقة هي حفاظ للغلاف، والغلاف هو حفاظ للثمرة؛ والجذور مثل الفم، لأنهما يجذبان الطعام.

إذن، لو أردنا أن نقدم تعريفاً كلياً ينطبق على جميع أنواع النفس يجب أن نقول إنّ نفس الكمال الأول هي للجسم الطبيعي الآلي[1].

---

(١) حول النفس، ص ٧٥ ـ ٧٩.

٢) انواع النفس: إضافة كلمة «الناطقة» (النفس) هي لهذا السبب حتى يتبين أنّ هذه النفس (الروح)، هي غير النفس (الروح) النباتية أو الحيوانية التي تكون حياة الموجودات الحيّة بفضلها، بل إنّ وجود هذه الروح يعطي إمكانية التعقّل والفكر للموجود الحيّ، وإنّ قراراته الإرادية وحركاته الاختيارية ناتجةٌ عن وجود قيودها.

في الروايات التي وصلت إلينا من أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام، تم التأكيد على التفاوت بين هاتين الروحين إذ صرح الأئمة الأطهار على وجود روحين لكل إنسان، وهما: ١) الروح أو الحياة الخلوية، ٢) روح العقل التي تعتمد عليها الحياة الإنسانية للإنسان.

وحول هذا الأمر ينقل زرارة عن الإمام محمد الباقر عليه السلام:

إنّ الله عزّ وجلّ إذا أراد أن يخلق النطفة... أوحى إلى الرّحم أن افتحي بابك... ثمّ يبعث الله ملكين خلّاقين يخلقان في الأرحام ما يشاء الله، فيقتحمان في بطن المرأة من فم المرأة، فيصلان إلى الرّحم وفيها الرّوح القديمة المنقولة في أصلاب الرّجال وأرحام النساء، فينفخان فيها روح الحياة والبقاء...[1].

وكذلك في رواية سعيد بن المسيّب عن الإمام على بن الحسين السّجاد عليه السلام جاء تصريح الإمام القائل بأنه لو نفخ روح العقل في الجنين، فإن الجريمة بحقه تستوجب الدّية الكاملة. وإجابةً على سؤال الراوي هل أنّ تطورات الجنين هي بسبب وجود الروح أم يُمكن أن تتحقق من دون الروح أيضاً؟ يقول الإمام عليه السلام إنّ هناك نوعين من الحياة في الجنين: حياة خلوية وحياة عقلانية.

قلت له: أرأيت تحوّله في بطنها إلى حال بروح كان ذلك، أو بغير روح؟ قال: بروح، عدا الحياة القديمة المنقولة في أصلاب الرجال وأرحام النساء؛ ولولا أنّه كان فيه روح عدا الحياة، ما تحوّل عن حالٍ بعد حالٍ في الرحم، وما كان إذاً على من يقتله دية، وهو في تلك الحال[2].

---

(١) الكافي، ج ٦، ص ١٣ و١٤.
(٢) المصدر ذاته، ج ٧، ص ٣٤٧.

بصرف النظر عن المباحث الفلسفية ـ الكلامية حول إثبات الروح، ونقض والإصرار الموجود حول هذه المباحث، يعتبر وجود الروح أمراً مسلماً به في النصوص الدينية، ويؤكد القرآن الكريم في بعض الآيات على فنائية الجسم والروح: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾[1].

في النصوص الفلسفية الكلاسيكية، إضافة إلى قبول روحاً كهذه من أجل الإنسان، ومن أجل تبرير النظام الطولي للوجود ثم التأكيد على وجود هذه الروح للأجرام السماوية التي اطلق عليها الأفلاك، وسوف نقوم ببحث هذا الموضوع في إدامة هذا البحث.

٣) **حشر النفوس الناطقة**: في توضيح حشر النفوس الناطقة إلى رب العالمين عزّ وجل في البداية يقوم صدر المتألهين بتقسيمها إلى صنفين الكامل والناقص، ثم يستدل بشكل إجمالي على النحو التالي:

١ ـ ٣ ـ **النفوس الكاملة**: أي النفوس التي خرجت من حالة بالقوّة ووصلت إلى الفعلية وأصبحت من العقول بالفعل، وتُحشر هذه النفوس عند العقل. وبما أنّ العقل يُحشر إلى ربّ العالمين، يمكننا أن نقول إنّ النفوس ستُحشر عند الله أيضاً.

وقد شرح صدر المتألهين هذا الموضوع في كتابه الأسفار على النحو التالي:

الدعوى الثانية في حشر النفوس الناطقة إلى الله تعالى. هذه النفوس إمّا كاملة كمالاً عقلياً أو ناقصة. أمّا النفوس الكاملة، فهي التي خرجت ذاتها من حد العقل بالقوة إلى حد العقل بالفعل؛ فصارت النفس عقلاً بالفعل. وكلّما صارت النفس عقلاً بالفعل انتقلت عن ذاتها واتّحدت بالعقل الذي هو كمالها، فحشرت إليه؛ وكلّ ما كان محشوراً إلى العقل، كان محشوراً إليه تعالى، لأنّ المحشور

(١) سورة المؤمنون (٢٣)، الآية ١٤.

إلى المحشور إلى شيء، كان محشوراً إلى ذلك الشيء؛ فالنفوس الكاملة محشورة إليه تعالى وهو المطلوب[1].

ومن ثم يقسم النفوس الناطقة الكاملة إلى صنفي الفلكية والإنسانية، ثم يقدّم شرحاً مفصلاً حول حشر كلاً منهما.

١ ـ ١ ـ ٣ **النفوس الفلكية**: إنّ خلق وانبعاث هذه النفوس دائمي وتدريجي، لأن هناك نفسين (صورتين) للأفلاك: أولهما النفس الحيوانية السارية في جرمها ومادتها، وتفيض بشكل متوالي على جوهر الفلك؛ وثانيهما الصورة والنفس العقلية الباقيتان عند الله تعالى. وهاتان النفسان، بعد اجتيازهما القوّة ووصولهما إلى الفعلية، تصبحان كالعقل، وتصلان وتعودان إليه. ومن بين الآراء التي وصلت عن طريق الإغريق إلى الفكر الإسلامي وتقبلها الفلاسفة المسلمون حتى الآن، بل اعتبروها من المُسلّمات، مبحث الأجرام السماوية وتملكها الأرواح.

إثبات وجود النفس الفلكية: من وجهة نظر حكماء علوم الطبيعة، للأجرام الفلكية نفوس ناطقة، لأن هذه الأجرام تتمتع بالحركة الإرادية، وأي موجود له حركة إرادية يجب أن تكون له روح إلزاماً.

وفيما يتعلق بالسؤال القائل بأنه لَم للكرات السماوية حركة إرادية؟ الجواب هو إن هذه الأجرام تدور حول مدار بيضوي. لذلك، بحركتها تصل إلى الوضعية، ولكن بعد وصولها إلى تلك الوضعية فإنها ستترك تلك النقطة، ولكنها من أجل الوصول إلى تلك الوضعية مجدداً فإنها ستتحرك. وهذه الحركات تُعد إرادية، لأنها إن كانت حركة طبيعية وغير إرادية فينبغي بعد وصولها إلى المقصد أن تصل إلى حالة السكون. ومن الطبيعي أن وجود هذه الحركة الإرادية هو بسبب النفس الناطقة فقط.

وبعد هذا الاستدلال ومن أجل التأكيد على إدعائه يقول الملّا صدرا:

ولو لم يكن في عالم السّماوات من الشرف والفضيلة ما ليس لغيرها من

---

(١) الأسفار، ج ٩، ص ٣٤٤ و٣٤٥.

الجرميات، لما جرى على لسان أكثر الملّيين والأمم، إنّ الله على السّماء، ولم ترفع إليها الأيدي في الدّعاء، ولما ورد قوله تعالى: «**الرحمن على العرش استوى**»[1].

وفي الفصل السابع من كتاب رسالة الإشراق شرح السهروردي هذا الموضوع على النحو التالي:

اعلم أن حركة الأجرام ليست طبيعية، لأن أي جسم يتحرك ذاتياً ينبغي أن يكون له مقصود وجوده لا يفتر عن ذلك الجسم، وإذا كان وجوده وعدمه متساويين، لن يطلبه بالذات. وأي شيء يحصل عليه الجسم بما يناسبه، فإنه سوف يتوقف عن الحركة. وكلما يتحرك ـ من أجل الوصول إلى مكان ـ فحين يصل إلى مبتغاه فإنه سيتوقف عن الحركة، فإنه ذاتياً لن يتبعه ويتخلى عن مقصوده، في حين أن الجرم حين يصل إلى النقطة التي قصدها فإنه يهرب منها مجدداً. وإذا تحرك ذاتياً وقصد نقطةً ما فإن الأمر لن يخرج من حالتين: إمّا تكون تلك النقطة مقصده أو طريق مقصده. إن كانت مقصده فيجب أن لا يبتعد عنها بعد وصوله إليها، لأنه ما من شيء يبتعد عن مقصده. وإن كانت طريق مقصده فيجب ألا يعود هناك مرةً أخرى. وإن وجد المقصد فعليه أن يتوقف وإلّا فلن تكون تلك النقطة طريق مقصده. إذن، عندما يذهب ويعود لن تكون حركته طبيعية، بل هي إرادته. وأي شيء يتحرك بإرادته فهو حي أصلاً[2].

لا أظن أنه يُلزم من أجل تبرير حركة الأجرام السماوية أن نثبت وجود الروح لها، وأن نعد رفع اليد عند الدعاء بمثابة شهادة لهذا الأمر، فأي شخص له معرفة ولو قليلة بالفيزياء العامة وفيزياء النجوم يدرك بسهولة لماذا للكواكب حركة مستقيمة على المدار البيضوي أو البندولي.

من الطبيعي لو أُزيلت قضية النفوس الفلكية فلن يكون هناك أي مجال لفرضية الفلاسفة المشائين في ترتيب نظام الكون.

---

(١) الشواهد الربوبية، ص ٢٨٣.

(٢) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٣، ص ٤٨.

٢ ـ ١ ـ ٣ النفوس الإنسانية: إن النفوس الإنسانية التي في بداية ولادتها عارية من جميع الأفعال تحوّل مواهبها بالقوّة إلى فعلية بجناحي العلم والعمل. وتمتاز هذه النفوس، حسب حجم العمل ووسعت علومها، عن بعضها وتُقسم إلى ثلاث فئات: الكاملة، والناقصة، والمتوسطة.

وبعد تسميته الكاملين في العلم والعمل بالفائزين والمقرّبين، والناقصين في العلم والعمل بأصحاب الشمال والشقاء، والمتوسطين بأصحاب اليمين والسعداء يتصور ابن الهروي، شارح حكمة الإشراق، سبعة وجوه للفئة الأخيرة وهي كالتالي:

١) الكاملة في العلم والناقصة في العمل.

٢) الكاملة في العلم والمتوسطة في العمل.

٣) المتوسطة في العلم والناقصة في العمل.

٤) الكاملة في العمل والمتوسطة في العلم

٥) الكاملة في العمل والناقصة في العلم.

٦) المتوسطة في العمل والناقصة في العلم.

٧) المتوسطة في العلم والعمل[١].

حشر النفوس الإنسانية: يعتقد صدر المتألهين استناداً إلى الآيتين ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾[٢] و﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾[٣]، أنّ روح الإنسان بسبب كونها بالقوّة المحض في بداية ولادته فهي في أدنى درجة، ولكنها ترتقي سُلّم الكمال شيئاً فشيئاً وبتحويلها مواهبها إلى الفعلية تصل إلى الكمال المطلق والنور المحض.

---

(١) الأنوارية، ص ١٨٤؛ من أجل مزيد من المعلومات عن التقسيمات الأخرى للنفوس الإنسانية المذكورة في الفلسفة الإشراقية راجع كتاب الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص ٥٠٨، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٣، ص ٤٣٨.

(٢) سورة الإنسان (٧٦)، الآيه ١. (٣) سورة العلق (٩٦)، الآيه ٨.

وكما نرى فليس لهذا الشرح علاقة بحشر النفوس الكاملة، بل يدّلُ فقط على هذا المبحث أنّ النفس الإنسانية تصل إلى الفعلية بالتدريج، ومن الواضح أنه يُلزم إثبات هذا الأمر إلى أنّه لماذا بعد وصول هذه النفوس إلى الفعلية التامة لها حشر إلى الرّب؟

وبعد شرحه بشكل دقيق يشرح ابن سينا في البداية أنّه كيف تصل النفس إلى الكمال، ثم يضيف لماذا بعد وصولها إلى هذا المقام فإنها تُحشر إلى الله:

إنّ النّفس النّاطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكلّ والنّظام المعقول في الكلّ والخير الفائض في الكلّ، مبتدئاً من مبدأ الكلّ، سالكاً إلى الجواهر الشريفة، فالرّوحانية المطلقة، ثم الرّوحانية المتعلقة نوعاً مّا من التّعلّق بالأبدان، ثم الأجسام العِلوية بهيئاتها وقواها، ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كلّه، فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كلّه، مشاهداً لما هو الحُسن المطلق والخير المطلق والجمال الحقّ ومتحداً به ومنتقشاً بمثاله وهيئته ومنخرطاً في سلكه وصائراً من جوهره[1].

كما أنّه في الفصل الثامن من رسالة معرفة الخالق كتب السهروردي عن الكمال النفس:

الآن نقول: إنّ النفس الإنسانية مثل المادّة المجردة من الصورة، ولها ارتباطان: الأول بهذا الجسم والثاني بذلك العالم الخاص بها. وكذلك لها كمال ونقصان، وكمالها إمّا علمي أو عملي. ولكن العلمي هو أن تنقش بصور جميع الموجودات الروحانية والجسمانية، كما في الوجود الذّي بدايته معرفة الباري تعالى، ومن ثم الجواهر الروحانية الأولى وهي الملائكة المقرّبة، أي العقول، وبعدها معرفة الجواهر الثانية وهي ملائكة أيضاً، أي النفوس وبعد ذلك الجواهر الجسمانية حتى تتصور جميع الموجودات بالنفس بالبرهان اليقين، وأن تتوحد النفس مع الملائكة بالعلم اليقين والعمل الصالح بصورة العالم الكلي، وأن تكون شبيهة لها كما يقول الخواجة السنائي شعراً:

---

(١) النجاة، ص ٢٩٣.

إن جهدت ستصبح ملاكاً بسبب أن ورقتك أصبحت كالأطلس بالتدريج

ولكن العمليّة هي أن تكون النفس المجردة من العلائق الجسمانية حتى لا يبق أي من الآثار الجسمانية فيها حتى تكون لها انجذاب لهذا العالم السفلي عند الفراق، وكذلك كي لا تكون مرتبطة بالجسم ولا تغيرها اللذّة الجسمانية وآلامها ولا يجعلها متاع الدنيا وطيباتها مغروراً[1].

٢ ـ ٣ ـ **النفوس الناطقة**: بعد ذكر سبب حشر النفوس الكاملة إلى الله يذهب صدر المتألهين إلى النفوس الناطقة ويقوم بطرح أسباب حشرها.

وفي البداية يصنف النفوس الناطقة إلى فئتين:

١)النفوس التي ليس لها شوق إلى الكمال العقلي، سواء كانت هكذا ذاتياً كالحيوانات أو بسبب الخصال والأعمال السيئة ابتعدت عن فطرتها. ٢) النفوس المشتاقة إلى الكمال.

من وجهة نظر صدر المتألهين النفوس الفاقدة للدافع من أجل الوصول إلى الكمال سوف تنتقل بعد الموت إلى عالم بين العقل والحس، حيث هناك صور مقدارية مثالية موجودة بدلاً عن الصور المفارقة العقلية؛ ولكن بما أن الصور المثالية هي تابعة للعقول في الحدوث والبقاء، فيمكننا أن نقول إنّ هذه النفوس ستُحشر إلى العقول النازلة.

ولكن النفوس الناقصة رغماً عن عدم كسبها المعارف فهي مشتاقة للحصول على الكمال، وبعد فراقها عن الأجسام ستبقى لفترة في الجهنم حتى تفقد شوقها للحصول على الكمال: إمّا بعد وصولها إلى العقليات إن شملتها العناية والشفاعة الإلهيتين أو باعتيادها على الأمور السفلية، ونتيجة هذين الأمرين هي إبطال العذاب.

وقد شرح صدر المتألهين في كتابه الأسفار حشر النفوس الناقصة على النحو التالي:

---

(١) مجموعه مصنفات شيخ الإشراق، ج ٣، ص ٤٣٧.

وأمّا النفوس النّطقية الناقصة، فلا يخلو إمّا أن تكون مشتاقة إلى الكمال العقلي أولا. والنفوس غير المشتاقة إلى ذلك الكمال، سواء كان عدم اشتياقها إليه بحسب أصل الفطرة كما هو حال الأنعام، أو من جهة أمر عارض عليها، كما قال تعالى: «نسُوا الله فأنساهم أنفُسهم»، فهي محشورة إلى العالم المتوسط بين العقلي والمادي، وهو عالم الأشباح المقدارية وعالم الصور المحسوسة المجرّدة، وهي قوالب وحكايات وظلال لما في العالم العقلي من الصور العقلية، وبها قوامها ودوامها، وكيفية حشرها ككيفية حشر سائر النفوس البهيميّة والسبعية «**إن هم إلّا كالأنعام بل هم أضلُّ سبيلاً**».

وأمّا النفوس المشتاقة إلى العقليات الغير البالغة إلى كمالها العقلي فهي متردّدة في الجحيم، معذّبة دهراً طويلاً وقصيراً بالعذاب الأليم، ثمّ يزول عنها الشوق إلى العقليات، إمّا بالوصول إليها، إن تداركته العناية الإلهية بجذبة ربّانية أو شفاعة ملكية أو إنسانية لقوّة الشوق وضعف العلائق، أو بطول المكث في البرازخ السفلية والاستئناس إليها، فيزول عنها العذاب وسيكن عند المآب، إمّا إلى الدرجة العليا وإمّا إلى المحيط الأدنى، فيحشر إلى الله من جهة أخرى من غير تناسخ كما سيظهر[١].

٤) **حشر النفوس الإنسانية في النصوص السابقة:** تمت دراسة مسألة حشر النفوس قبل الملّا صدرا وفي حكمة الإشراق أيضاً، مع هذا الاختلاف إن شيخ الإشراق وشارحي مدرسته بدلاً عن بحث النفوس الكاملة والناقصة تكلموا في حشر النفوس الكاملة والمتوسطة والناقصة.

يقول السهروردي حول حشر النفوس الكاملة: من دون شك أنّ الكاملات في العلم والعمل، تلك الّتي لم تغلبها مشاغل البرزخ، يكون شوقها إلى عالم نور القدس أكثر من عالم الجسماني، ومهما ازدادت نورانيتها، ازداد شوقها إلى عالم المجردات لتتقرب أكثر إلى حضرة نور الأنوار. بالطبع هكذا نفوس بعد

(١) الأسفار، ج ٩، ص ٣٤٥ و٣٤٦.

فساد الجسد والصياصي، لن تنجذب إلى أجسام أخرى بل تجذبها عين النور ومعادن الحياة[١].

ولكن النفوس المتوسطة، تلك التي لم تصل إلى الكمال في العلم أو العمل، ماذا سيحلُ بها بعد الموت؟

يعتقد السهروردي أنّ المتوسطات السعيدة والمتنزّهات الزاهدة تنتقل إلى عالم المُثل المعلّقة حيث مظهرها بعض الأجرام العلوية؛ انتقال دائم ينشأ من بقاء علاقتها بأجسامها وعدم فساد الأجرام العلوية[٢].

يعتقد قطب الدين الشيرازي أنّ قصد السهروردي من المتوسطات ليس المتوسطات في السعادة والتي تشمل جميع النفوس باستثناء الكاملة والناقصة في العلم والعمل، بل إنّ قصده فئة المتوسطة في العلم والعمل فقط، لأنه بغير هذه الحالة سيكون ذكر الزاهدات المنزّهة الكاملة في العمل والناقصة في العلم غير صحيح؛ لأن هذه الفئة هي من ضمن المتوسطات وأصحاب اليمين إياهما[٣].

إن وافقنا على استنتاج قطب الدين ففي هذه الحالة صرف السهروردي النظر عن ذكر نهاية عدة فئات من النفوس أي الكاملة في العلم والناقصة في العمل، الكاملة في العلم والمتوسطة في العمل، المتوسطة في العلم والناقصة في العمل والمتوسطة في العمل والناقصة في العلم، واكتفى بذكر نهاية ثلاث فئات من النفوس فقط، أي المتوسطة في العلم والعمل (السعيدة من المتوسطات)، الكاملة في العمل والمتوسطة في العلم وكذلك الكاملة في العمل والناقصة في العلم (الزاهدة المنزّهة).

وفي المقابل يعتقد ابن الهروي أنّ السهروردي كان في هذه العبارة ناظراً على جميع الأقسام المتوسطة باستثناء المتوسطة في العلم والناقصة في العمل سواء كان خلود هذه الفئة غير ممكن في البرازخ العلوية والأجرام الفلكية، لأنّه بعد

---

(١) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢، ص ٢٢٣.
(٢) المصدر ذاته، ج ٢، ص ٢٣٠.
(٣) شرح حكمة الإشراق، ص ١٨٥.

زوال جميع الهيئات الرديئة سيجذبها نور العلم إلى عالم النور والسرور[١].

على كل حال، حسب رأي الإشراقيين ستلحق النفوس المتوسطة بعد موتها إلى الأجرام الفلكية حسب اختلافها في الفضائل والرذائل الأخلاقية وكذلك تمتعها بالعلم، ويمكنها هناك أن تشكل صورها حسب تمايلاتها وأهوائها.

وحول هذا الأمر يقول ابن الهروي:

ولكن الأقسام الأخرى من أصحاب اليمين ستنتقل إلى الطبقات المثالية حيث مظاهرها أجرام الأفلاك السبعة السّيارة وذلك بعد المرور بدركات النيران حيث مظاهرها جو الفلك. وتنتقل كل نفس مطابقة لهيئتها المكتسبة، إلى طبقة من طبقاتها حتى تصل إلى غايات المتوسطين، في طبقة الأعلى، في فلك الزُحل، وظهور أي طبقة من الطبقات الأعلى ألطف من صور الطبقات الأسفل[٢].

مع أنّه من وجهة نظر السهروردي تُعد النفوس المتوسطة مخلّدة وأبدية في الأجرام الفلكية بسببين، أي بقاء العلاقة بالجسم بعد الموت وعدم فساد الأجرام العلوية[٣]؛ ولكن ذكر شارحو حكمة الاشراق احتمالات أخرى حول كيفية خلودها.

نقل عن افلاطون أنّه من وجهة نظره جميع النفوس الكاملة في العلم أو العمل، وذلك بعد عبورها جميع الأفلاك، من فلك القمر حتى الفلك الأعلى، إن كان لها استعداد الخلاص والدخول إلى عالم النور فإنها ستفترق عن الأجرام الفلكية وإلّا فإنها سوف تبقى في الفلك الأعلى إلى الأبد[٤].

وكذلك نقُل عن الحكماء القدماء أنّ النفوس التي هي كاملة في العمل فقط، ستبقى خالدة في الأجرام الفلكية، ولكن تلك التي كاملة في العلم فقط فسوف تجتاز الأجرام الفلكية؛ ولكن تلك التي كاملة في العلم فقط فسوف تجتاز الأجرام الفلكية وتبقى في عالم النور والسرور المجردين من الصور[٥].

---

(١) الأنوارية، ص ١٨٥.
(٢) المصدر ذاته، نفس المكان.
(٣) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.
(٤) شرح حكمة الاشراق، ص ٥٠٩ ـ ٥١٠.
(٥) الأنوارية، ص ١٨٧.

ويُعتقد إخوان الصفا أنّ جميع النفوس، سواء كانت كاملة في العلم أو في العمل ستدخل في النهاية إلى عالم النور وذلك بعد عبورها الأجرام السماوية[١].

وقد نقُل عن الشيخ الرئيس أبي علي سينا أنّ الفئة التي تعبد الله كي تصل إلى اللذّات الجسمانية، بعد فساد أجسامها ستُحلق نفوسها ببعض الأجرام الفلكية وسوف تتوهم اللذّات المحسوسة بقواها الواهمة وعن هذا الطريق ستلتذ دائماً، وإن كانت ناقصة في العلم؛ وإلّا فإنها سوف تنتقل إلى عالم النور والسرور بعد مرور وقت طويل[٢].

يعتقد قطب الدين أنّ النفوس التي تنتقل إلى الفلك الأعلى سوف تصل عالم المُثل النورية، بعد زوال علاقتها بالعالم الجسماني، ومن هناك سترتقي مرتبة تلو الأخرى حتى تنتقل إلى الفلك الأعلى لعالم المثال المتصل بطبقة أسفل عالم النور؛ وفي النهاية تدخل عالم النور[٣].

وحسب رأي ابن الهروي يستنبط من الكثير من الآيات القرآنية أن الّذين أصبحوا كاملين في العمل فقط وليس في العلم، فإنهم سوف يعيشون في الجنّة إلى الأبد. ولإثبات ادعائه يُشير إلى هذه الآية الكريمة ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا نِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ﴾[٤].

يبدو أنه لو أردنا أن نتعرف بشكل أدق على رأي السهروردي حول النفوس المتوسطة، يجب أن نهتم إلى توضيحاته في رسالة المعرفة الإلهية.

في البداية قسّم النفوس الإنسانية إلى البسيطة، والتامة، الطاهرة، والملوّثة ثم ادعى في شرح أحوالها: إن النفوس البسيطة الطاهرة مثل نفوس الأطفال والبُلهاء بعد تركها أجسامهم، لن تدرك اللذّة ولا العذاب بسبب عدم تمتعها بعلة اللذّة والألم. وإنّ النفوس البسيطة الملوّثة بسبب غفلتها عن العالم الروحاني وشدّة تعقلها بالأجسام سوف تشعر بألم شديد، بعد مفارقتها الأجسام؛ ولكن

---

(١) تاريخ الفلسفة في العالم الاسلامي، ص٢٣٠.
(٢) الأنوارية، ص ١٨٦.
(٣) شرح حكمة الإشراق، ص ٥١٠.
(٤) سورة العنكبوت (٢٩)، الآيه ٥٨.

بعد مرور وقت طويل سيزول هذا العذاب لتصل إلى حالة تكون فيها النفس بسيطة. والنفوس الكاملة الملوّثة بعد مفارقتها الأجسام، وبسبب فراقها عن معشوقيها، أي المبدأ التعالى والأجسام، لهي في عذاب حتى تزول هذه الآثار عنها بالتدريج وتصل إلى لذّة روحانية. والنفوس الطاهرة غير الكاملة التي لها شوق إلى كسب الكمال ولكنها لم تصل اليه، فهي ستبقى في عذابٍ أليم إلى الأبد[1].

بصرف النظر عن جميع ما قيل في باب النفوس المتوسطة، ينقل ابن الهروي عن بعض العلماء أن الأطفال والمجانين وأولئك الذين قضوا فترة من عمرهم في البلاهة ولم يكسبوا أي معرفة هم من أهل الأعراف؛ لأنهم لم يجحدوا ولم ينكروا ليصبحوا من أهل النار، وليس لديهم علم ولا معرفة كي يرتقوا إلى عالم النور، ولم يعلموا الصالحات ليكونوا مخلّدين في الجنة[2].

وربما يكون هذا الموضوع أقرب إلى الصواب، فهناك قرائن لها في كلام أهل العصمة والعترة عليهم السلام[3].

ويشرح شيخ الإشراق حال النفوس الناقصة على النحو التالي: ينتقل أهل الشقاء، بعد الخلاص من الجسم المادّي، سواءً أكان التناسق حقاً أو باطلاً، إلى عالم المثال حسب أخلاقياتهم.

وما مرّ حتى الآن هو توضيح لآراء صدر المتألهين وجذورها التاريخية في حكمة الإشراق؛ ولكن السؤال الرئيس هو هل هناك أدلّة وبراهين على هذه الادعاءات؟

ولو أودعنا مبحث النفوس الفلكية إلى تراث تاريخ الفسفية، فلن تبقى مكانة لهذه المواضيع؛ وإذا بحثنا في النصوص الدينية وهي أهم المصادر في أحوال الأرواح الإنسانية بعد الموت، فيجب أن تنسى الكثير من هذه الادعاءات.

---

(١) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٣، ص ٤٤٢ ـ ٤٣٨.

(٢) الأنوارية، ص ١٨٥.

(٣) تفسير العياشي، ج ٢، ص ١٨، رقم ٤٦، وبحار الأنوار، ج ٨، ص ٣٣٧، رقم ١٤٩٣.

الفصل الثالث: حشر النفوس الحيوانية:

إن موضوع البحث في هذا الفصل هو حشر الحيوانات. لو قبلنا أن الحيوانات لها أرواح كالإنسان، فماذا سيحل بها بعد الموت؟

يدّعي صدر المتألهين أن النفوس الحيوانية بعد موتها وفساد جسمها ستعود إلى مدبّرها العقلي وهو خالقها نفسه، كما تعود قوى النفس الإنسانية كالإدراك والشهوة والغضب إلى النفس بعد خروجها من الدنيا.

لذلك يقدم صدر المتألهين في هذا الفصل ادعائين وكل منهما يدعو إلى التأمل:

الادعاء الأول، عودة النفوس الحيوانية إلى خالقها: من بين الآراء التي دخلت النصوص الفلسفية من أفلاطون وما بعده هي نظرية المُثل. واجهت المُثل الأفلاطونية من بعده انتقادات شديدة من قبل أرسطو وأتباعه في الفكر الإسلامي كابن سينا[1]؛ إلّا أن الفلاسفة الإشراقيين كالسهروردي حاولوا كثيراً أن يثبتوا هذه النظرية بتبريراتهم.

من وجهة نظر أفلاطون أن المحسوسات هي مولودة المُثل ونتيجتها، وبما أن الأثر يجب أن يكون مشابهاً لموثره، فإن الأشخاص المحسوسين لأي نوع يتشابهون مع شخصهم العقلاني.

نظرية المُثل في الحكمة الإشراقية والمتعالية: وضمن نفيه إشكالات الحكماء المشائين وفي دفاعه المستميت عن نظرية المُثل الأفلاطونية يقدّم السهروردي في البداية شاهداً من الحكماء الإيرانيين على وجود المُثل ويشرح أنّه من وجهة نظرهم لدى «الماء» صنم ملكوتي باسم «خرداد» مثلما كان المثال الملكوتي للأشجار «مرداد». والصنم الملكوتي والمدبّر للنار اسمه «اردیبهشت»؛ ثم يشير إلى الاستنتاجات الخاطئة عن المُثل، وفي النهاية يذكر مؤيدات لآيات وروايات لهذه النظرية[2].

---

(١) انظر كتاب الشفاء، الإلهيات، ص ٣٢٤ - ٣١٠.

(٢) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٣، ص ١٥٧ - ١٦٤.

وبعد السهروردي يمكن عدّ صدر المتألهين كأحد المؤيدين الجادّين لنظرية المُثل. وفي الشاهد الثاني من المشهد الثاني للكتابه «الشواهد الربوبية» يشرح هذه النظرية بشكل مفصّل ثم يثبتها عن ثلاثة طرق وهي الحركة، الإدراك، والآثار في الأجسام[١].

وفي كتاب الأسفار يذكر بحث المُثل عدة مرات ويدافع عنها:

أقول: ونحن قد أحببنا ـ بعون الله تعالى ـ رسمه في القول بهذه المُثُل وأحكمنا برهانه وقوّمنا بُنيانه وشيّدنا أركانه وسهّلنا سبيله وأبطلنا النقوض عليه والتشنيعات التي ذكرها على مذهبه كل من أتى بعده إلى وقتنا هذا تقرباً إلى الله وتشوقاً إلى دار كرامته ومحل أنواره[٢].

كما أنَ صدر المتألهين يؤكد على هذا الأمر بأن العالم المادي هو نموذج من العالم غير المادّي.

وقصدنا من «صور ما في علم الله» في عبارة صدر المتألهين هو حضرة شهادة المضاف والبرزخ بين الأرواح والأجسام؛ ولكن إن كان أفلاطون يقصد هذا الأمر أيضاً فهذا موضوع آخر يجب إثباته. كما أنّ حشر النفوس الحيوانية إلى هذا العالم يحتاج إلى إثبات.

وإضافةً إلى ذلك، يقع عالم المثال والخيال المنفصل في قوس النزول وبين عالم الأرواح والأجسام، في حين إنّ الحشر لأي موجود يتحقق، يقع في قوس الصعود وبعد الدنيا.

في الروايات التي تبحث هذا العالم أيضاً، هناك كلام عن وجود موجودات ليست كالأرواح غير مادّية مطلقاً ولا كالأجسام مادّة محضة، إلّا أنّه ليس هناك أي مبحث حول موجودات ذلك العالم هل هي رب الموجودات المادية أم لا؟

---

(١) الشواهد الربوبية، ص ١٨٩، ٢١٦.

(٢) انظر كتاب الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ٧٢ و٧٧، ج ٣، ص ٥٤٥، ج ٥، ص ٣٥٦.

نقُل عن الإمام الصادق عليه السلام:

إن لله مدينتين: أحدهما بالمغرب والأخرى بالمشرق، يقال لهما جابلقا وجابرسا، طول كل مدينة منهما اثنا عشر ألف فرسخ، في كل فرسخ باب، يدخلون في كل باب سبعين ألفاً، ويخرج منها مثل ذلك. ولا يعودون إلى يوم القيامة، لا يعلمون أنّ الله خلق آدم، ولا إبليس ولا شمس ولا قمر. وهم ـ والله ـ أطوع لنا منكم، يأتوننا بالفاكهة في غير أوانها موكلين بلعنة فرعون وهامان وقارون[1].

وكذلك يقول الإمام على بن أبي طالب عليه السلام بعد تصريحه بخلق سكان هاتين المدينتين قبل خلق آدم عليه السلام:

ثم خلق الله تعالى خلقاً على خلاف خلق الملائكة وعلى خلاف خلق الجنّ وعلى خلاف خلق النسناس، يدبّون كما يدّب الهوام، يأكلون ويشربون كما تأكل الأنعام من مراعي الأرض. كلّهم ذُكران ليس فيهم إناث ـ ثم أراد الله أن يفرّقهم فرقتين، فجعل فرقة خلف مطلع الشمس من وراء البحر، فكوّن لهم مدينة أنشأها، تسمى جابرسا... وأسكن الفرقة الأخرى خلف مغرب الشمس من وراء البحر، وكوّن لهم مدينة أنشأها، تسمى جابلقا[2].

لذلك إذا وافقنا على حشر النفوس الحيوانية بعد موتها لأسباب نقلية مثل هاتين الآيتين: ﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾[3] ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾[4]، أو عقلية، فليس هناك أي سبب أن يكون هذا الحشر إلى خالق أي واحد منها.

الادعاء الثاني، عودة قوى النفس بعد الموت إلى النفس: إنّ هذا الموضوع الذي يُعد تشبيهاً فقط، يشكل الجزء الأكبر من هذا الفصل. ينهي صدر المتألهين مبحث حشر الحيوانات وهو الموضوع الرئيس لهذا الفصل، في عدة أسطر؛ إلّا إنّه يشرح هذا الموضوع، الذي يبدو غير رئيس، في أكثر من صفحتين.

---

(١) بحار الأنوار، ج ٥٧، ص ٣٢٦.
(٢) قصص الأنبياء، ص ٣٨.
(٣) سورة التكوير (٨١)، آية ٥.
(٤) سورة الأنعام (٦)، آية ٣٨.

على كل حال، فإن ادعاء صدر المتألهين هو كالتالي: كما أنّ قوى نفس الإنسان تعود إلى النفس بعد موته، وتجتمع فيها فإن نفوس الحيوانات أيضاً تعود إلى خالقها ومدبّرها العقلي وذلك بعد موتها. وبما أنّ هذا المدّبر النوعي هو العقل فيمكننا أن نقول إنّ معاد النفوس الحيوانية هو إلى بعضٍ من العقول، وهذه العقول تعود إلى العقل الأول والعقل الأول بدوره يعود إلى الله تعالى.

وبعد نقله عدّة عبارات عن أفلوطين يستنتج على هذا النحو بما أنّ لمدّبر النفوس الحيوانية عقلاً، فإن النفوس الحيوانية أيضاً تتمتع بالعقل.

الأمر الذي يستدعي الانتباه هو صحة هذا التشبيه. كيف يكون اتحاد قوى النفس مع النفس دليلاً على عودة النفوس الحيوانية إلى خالقها؟

الذين يعتقدون بالآلهة، فهم لا يعتبرون الآلهة كالكلّي والطبيعي الموجود في جميع أفراد النوع، وليس لديها وجود مستقل ومنفصل عن وجود أفرادها، بل إن آلهة أي نوع هي موجود مستقل عن الموجودات المادّية لذلك النوع التي تمسك بزمام أمورها وتدبيرها. في حين إنّ قوى النفس الوجودية ليست منحازة عن النفس، فهي تعتبر من شؤونها.

الغريب في الأمر أنّ صدر المتألهين يستنتج من هذا الكلام العائد لأفلوطين الذي يقول إن النفوس الحيوانية لها عقل، بما أن آلهتها تملك العقل بسبب تجردها عن المادّة، فإنّ النفوس الحيوانية تعود إلى عقول آلهتها.

حشر النفوس الحيوانية وتنوعها: تم بحث حشر الحيوانات في الأسفار أيضاً، إلّا أنّ صدر المتألهين شرح هذا المبحث علنحوٍ آخر.

وقد صنّف الملّا صدرا النفوس الحيوانية في قسمين:

١) **النفوس ذات الخيال بالفعل**: لن تزول هذه النفوس بعد فساد أجسامها، بل تُحشر إلى البرزخ متمايزة عن بعضها وبشكلٍ متناسب مع هيئتها النفسانية، وتنظم هذه النفوس حسب نوعها إلخالقها وهو من العقول النازلة.

من الواضح جداً أنّ الحيوانات ليست كلها من درجة واحدة أو من مستوواحد؛ لأنّ عقولها المدبّرة، بناءً علىبُعدها عن النفوس الإنسانية أو قربها منها من جهة، والأجسام الطبيعية من جهة أخرى، لها شرافة متفاوتة وبالتالي فإن شرافة العلّة أيضاً تؤثر علىشرافة المعلول بشكل تلقائي[1].

٢) النفوس المتوقفة في حد الإحساس: تعدد هذه النفوس، التي لا تمتلك الخيال بالفعل إلىآلهتها ومدبّرها العقلي وذلك بعد موتها وفساد أجسامها؛ مع هذا الشرح أنها تفقد ميزتها الشخصية وتصبح بشكل موجود واحد. كما تتحد الحواس الخمس رغماً عن بُعدها في الجسم، في إحساس مشترك وتجتمع في هذا الإحساس.

وبعد هذا يشرح صدر المتألهين أنّ حكم فئتين أخريتين من الحيوانات يصبح معلوماً، وهما النفوس الحيوانية غير المستقلة في الوجود، والنفوس الحيوانية التي ليست قائمة علىذاتها أو مستقلة بذاتها ولا تعرف نفسها. وهاتان الفئتان من الحيوانات تتحد مع آلهتها بعد موتها أيضاً، كما تتحد قوىالنفس مع النفس، من دون أن تبقىمزيتها على الأخر[2].

وقد تكلمنا سابقاً بالتفصيل حول الرب وشرحنا أنّ الرب موجود في القوس النزولي وإن حشر النفوس موجود في القوس الصعودي وذلك بعد موتها؛ كما أنّ نسبة الرب بأفراد نوعها ليست مشابهة لنسبة الكلّية الطبيعية لأفرادها. لذلك نقول: كيف يمكن أن تعود النفوس الحيوانية إلىمدبّرها العقلي؟ وفضلاً عن ذلك، كيف يمكن أن تفقد النفوس الحيوانية مزاياها وتصبح وجوداً واحداً وتعود إلىمدبّرها العقلي؟ وفي النهاية مع فرض صحة ما علاقة وجدة قوىالنفس مع وحدة النفوس الحيوانية؟

* * *

---

(١) انظر كتاب الأسفار، ج ٩، ص ٣٤٦ و٣٤٧.

(٢) المصدر ذاته، ج ٩، ص ٣٤٧ و٣٤٨.

الفصل الرابع: حشر القوة النباتية:

١) مفهوم القوة النباتية: كما نعلم أن أي موجود حي له ثلاث سمات على الأقل تُعرف بالجوانب الحياتية المشتركة، أي التغذية، النمو، والتكاثر. ولكن بعض الموجودات الحيّة تملك، إضافةً إلهذه السمات، الحركة والإدارك أيضاً.

وفي اصطلاح الحكماء يُطلق على السمات الثلاث الأول القوة النباتية وعلى الخاصيتين اللاحقتين القوة الحيوانية[١].

يدّعي صدر المتألهين أنّ الدرجة الوجودية للقوة النباتية أعلى من الجمادات، ولهذا السبب فإنها بشكلٍ ما تملك النفس، ويمكنها أن تخطو باتجاه المبدأ الفعّال.

٢) حشر القوة النباتية: يمكن تقسيم الموجودات التي لها قوة نباتية، إلى قسمين رئيسيين:

١) بعد عبورها المرحلة النباتية تصل إلى المرحلة الحيوانية وحتى الإنسانية، مثل خلية البذرة.

٢) تكون محصورة في المرحلة النباتية ولا يمكنها الخروج منها، مثل الأشجار.

من وجهة نظر صدر المتألهين لهاتين الفئتين حشر، ولكن بدرجتين متفاوتين؛ لذلك بعد زوال جسم النبات فإن القوة الموجودة فيها تعود إلى المدّبر النوعي (رب كل نبات) والملكوت الأخروي.

وبعد تكرار بحوثه السابقة، يحاول توضيح المدبر العقلي حيث كتب: هناك عالم آخر بين عالم العقل وعالم الطبيعة، وهو حسب بُعده عن أحدهما أو قربه منهما، له درجات من اللطافة والكثافة؛ وهذا العالم هو عالم حيواني، وإدراكي وفاقدٌ للمادّة يطلق عليه عالم الأجسام المجرّدة.

---

(١) انظر كتاب صدر المتألهين الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٣٣٩.

وبناءً على ذلك فإنّ أي نبات يصيبه الجفاف أو يتم قطعه، تصل النفس والصورة النباتية الموجودة فيه إلى عالم الأجسام المجردة، وحسب طعمها ورائحتها الزكيين أو طعمها ورائحتها الكريهين تصبح من نباتات الجنّة أو الجحيم.

وتأكيداً على ادعاءاته يشير صدر المتألهين إلى كلام أفلوطين حيثُ صرّح فيه أنّ أي شيء موجود في عالم المادة له صورة ومثال في عالم غير المادّي أيضاً.

البحث والنقد: إنّ هذا الأمر القائل بأنّ عالم المادة هو مثال ومظهر للعالم غير المادة وإنّ ما هو موجود في هذا العالم، موجود في العالم الآخر أيضاً، لهو موضوع يحتاج إلى دراسة.

يبدأ صدر المتألهين بحثه في هذا الفصل بحشر القوة النباتية، ولكنه في إدامة البحث يتكلم عن حشر النباتات، ومن الواضح أن:

أولاً، إنّ عنوان هذا الفصل هو حشر القوة النباتية وسائر الطبائع الجسمانية، في حين أنّه لم يتكلم عن سائر الطبائع الجسمانية ولم يشرح رؤيته عن سائر الطبائع الجسمانية.

ثانياً، إن القوة النباتية أي التغذية والتكاثر والنمو لا حشر لها، حتى لو تصورنا أن لديها حشر، فإن ذلك يعود إلى النفس النباتية.

ثالثاً، إن النفس النباتية هي موضوع غير موضوع النباتات، وأن موضوع بحثنا هو حشر النباتات وليس حشر النفس النباتية فقط. ومثالاً على ذلك لخليّة البذرة نفس نباتية، لأنها تملك ثلاث قوى وهي النمو والتكاثر والتغذية، ومن الواضح أنّ هذه القوى تحتاج إلى حامل، نُطلق عليه النفس. ولكن من الواضح أنّ خلية البذرة إذا لم تصل إلى الحد الحيواني أو الإنساني فإن الحشر لن يكون بمعنى المصطلح.

رابعاً، إنّ الكلام القائل بأن الاشجار لها مدبّر ورب موضوع آخر، وإنّ النفوس النباتية تعود إلى مدبّرها الأصلي هو موضوع آخر أيضاً، وإنّ النفوس النباتية تتحول إلى أشجار في الجنّة أو في الجحيم فهذا موضوع ثالث.

وفقاً للروايات الموجودة في المصادر الدينية هناك نباتات رغم مرارة طعمها تُعد من أشجار الجنّة.

قال عليه السلام: «عليكم بالهليلج الأسود، فإنّه من شجر الجنّة، طعمه مُرّ وفيه شفاء من كل داء[1]».

لا يبدو أنّه يمكن اعتبار ادعاءات صدر المتألهين في مبحث حشر النفوس النباتية في هذه الرسالة من المباحث الفلسفية ـ العقلية.

وقد شرح صدر المتألهين هذا المبحث في كتابه الأسفار أيضاً ويستشهد بجمل من كتاب الأثولوجيا[2].

* * *

الفصل الخامس: حشر الجمادات

وفي هذا الفصل يحاول صدر المتألهين إثبات حشر الجوامد والمواد المعدنية؛ وفي البداية يشير إلى أصل التشكيك في الوجود وصفاته الكمالية وهكذا يستنتج منه أنّ لجميع مراتب الوجود مثل هذه الصفات.

١) **برهان صدر المتألهين**: لو أردنا أن نذكر كلام صدر المتألهين في قالب برهان، ستكون مقدماته على النحو التالي:

المقدمة الأولى: إنّ الوجود حقيقة واحدة اختلافها في الأشياء المختلفة هو بالتقدّم والتأخر، والكمال والنقص، والوجوب والإمكان.

المقدمة الثانية: إنّ حقيقة الوجود لها صفات كمالية ذاتية مثل: العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة.

النتيجة: إنّ جميع الأشياء، بقدرها، تتمتع بالصفات الكمالية الذاتية.

من الطبيعي أن حقيقة الوجود مهما تحركت من حد الوجوب العارية من

---

(١) بحار الأنوار، ج ٥٩، ص ٣٠٠؛ والمستدرك الحاكم، ج ٤، ص ٤٠٠؛ والجامع الصغير، ج ٢، ص ١٧١، رقم ٥٥٥٠.

(٢) الأسفار، ج ٩، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٤.

جميع النقائص والعدم إلى المراتب السفلية فسوف تزداد جهاتها الإمكانية كما أنّ فقرها ونقصها يزدادان أيضاً.

وعلى هذا المنوال، تتجه الصفات الكمالية للوجود أيضاً في مدارجها إلى النقصان؛ ويسبب التشتت في عالم المادة أن تعجز في المراتب النهائية عن معرفته نفسها.

إن الضرورة المنطقية لهذا الموضوع أنّ الوجود في القوس الصعودي وأثناء طي معارجه، وبعد خروجه من عالم المادة واجتياز حدود العدم سوف يطّلع على كمالاته الذاتية ويتمتع بها مجدداً.

وفي إدامة بحثه يشير صدر المتألهين إلى موضوعٍ يبغي استخدام نتيجته في مسألة الحشر.

٢) الإثبات الفلسفي للحشر: كما نعلم، بناءً على أصل العلّية في الفلسفة الإسلامية فإنّ المعلول عين الربط بالعلّة وهو ينتمي إليها في الحدوث والبقاء؛ ولذلك فإنّ المعلول يعد رشحة من رشحات وجود العلّة ومرتبة أدنى منها.

وبناءً على ذلك فإن وجود المعلول في مرتبة أدنى يدّل على وجود علّته في مرتبة أعلى؛ كما أنّ كمالات المعلول في مرتبتها تدّل على وجودها بشكل ألطف وأكثر بساطة في العلّة. لأن الفعلية والوجوب دائماً ما يتقدمان على القوة والإمكانِ وهكذا نستخلص أنّه لجميع صور العنصرية والجمادية ثمة صورة غير مادية موجودة في المرحلة الأعلى لا يمكن إدراكها إلّا بالعقل.

فإذن، ما من موجود من الموجودات الطبيعية، إلّا وله صورة مثالية في الآخرة ولصورته المثالية، صورة عقلية في عالم آخر فوقها، هي دار المقرّبين ومقعد العلّيين.

ويستفيد صدر المتألهين من هذه النتيجة أنّ معاد الصور المحسوسة إلى الصور المثالية، ومعاد الصور المثالية إلى الصور المعقولة هما الشيء ذاته.

بالتأكيد إذا تمكنا أن نصل إلى هذا النتيجة من المباحث السابقة وأن نفّسر حشر الموجودات على هذا النحو فهذا موضوع كلي يشمل جميع الموجودات،

وإنّ ذكره في هذا الفصل ليس مبرراً. كان بإمكان صدر المتألهين أن يثبت حشر كافة الموجودات بهذا التبرير.

النسبة بين الصور العقلية والمثالية والحسية: وفي إدامة هذا الفصل يحاول صدر المتألهين شرح وإثبات هذا الموضوع أنّ الصورة المثالية هي باطن الصورة الحسية، وإنّ الصورة الحسية قائمة بها وستعود إليها. وتصدق هذه النسبة في حالة الصور المثالية والصور العقلية أيضاً، أي أن الصورة العقلية هي باطن الصورة المثالية وإنّ الصورة المثالية قائمة بها وستعود إليها.

ومن أجل إثبات هذا الموضوع يستدل على النحو التالي: كلما نحسّ بشيء، تتشكل صورة له في قوة حسّنا، وبتشكيل هذه الصورة يصل الحس إلى الكمال وتتصوّره قوة خيالنا، وبعد ذلك تنتقل الصورة العقلية لذلك الشيء إلى عقلنا.

ويصدق عكس هذا الأمر أيضاً، أي مع اشتداد الصورة في عالم الخيال، تتمثّل تلك الصورة في الخارج ومقابل حسّنا، مثل تمثّل جبرائيل أمام مريم عليها السلام وخاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم.

إنّ السير من الحسّ إلى الخيال ومن هناك إلى العقل وكذلك السير من العقل إلى الخيال ومن الخيال إلى الحسّ لا يمكن إلّا بواسطة العلاقة والارتباط الذاتي بين المحسوس المتخيل والمعقول.

وفي إدامة الموضوع يكمل صدر المتألهين موضوعه على النحو التالي: إنّ الصورة الحسية، هي الهيولى والمادّة للصورة النفسانية والصورة النفسانية هي الهيولى والمادّة أيضاً للصورة العقلية، ومن الواضح أنّ فعلية المادة هي بالصورة، كما أنّ بقاءها وكمالها بالصورة أيضاً. ولذلك فإن حشر الأجسام الطبيعية هو إلى الأجسام الأخروية، وحشر الأجسام الأخروية إلى الصور العقلية، وحشر الصور العقلية إلى الله.

وقد أورد صدر المتألهين مواضيع هذا الفصل مع توضيح وتفصيل أكثر في كتاب الأسفار أيضاً[1].

---

(١) المصدر ذاته، ج ٩، ٣٦٦ ـ ٣٥٧.

الفصل السادس: التأكيد على المباحث السابقة:

ومن دون أن يشرح لماذا يكرر المباحث السابقة، يوضّح صدر المتألهين أنّ الذات الإلهية لم توقف فيضها أبداً، بل إنّها تفيض بشكل مستمر على المراتب الوجودية.

ولكن بما أنّه لا يجوز إيجاد الممكن الأخس قبل الممكن الأشرف، فإن أوّل موجود سطع عليه فيض الوجود هو العقل؛ وبواسطة هذا العقل وُجدت النفس، أي الشيء الأقرب إليه؛ وإنّ نور وجود النفس كان سبباً في ظهور صور الأنواع، والطبائع الحيوانية والنباتية وفي النهاية المعادن والمواد.

وفي القوس الصعودي أيضاً ومع فساد العالم، تعود الطبيعة إلى النفس، والنفس إلى العقل والعقل إلى الله الواحد القهار.

يكرر صدر المتألهين كلامه السابق حول النسبة بين عالم المادة وعالم المثال ويدّعي مستشهداً بأحد أقوال أفلوطين إنّ ما هو موجود في العالم كالماء والنار والتراب له صورة أُخروية تعود إليها بعد زوال الدنيا.

أنواع الحياة من وجهة نظر ابن عربي: وفي نهاية هذا الفصل ينقل صدر المتألهين عبارة عن كتاب «الفتوحات المكية» لابن عربي، تقول إنّ لكل جسم حياتين، الحياة الذاتية للجسم والحياة الناشئة والمنسوبة إلى الأرواح.

ومع اختلافه بين هاتين الحياتين يدّعي ابن عربي أنّ ما يحدث مع الموت هو أخذ الحياة الناشئة من الروح.

يعيب صدر المتأليهن على المبحث ويقول: أيّ جسم له حياة ذاتية ليس بجسم مادي، بل هو جسم لا يحتاج إلى المادة والموضوع، وفي حياته لا ينتهي إلى المدبّر العقلي والنفساني الذي يحوله من القوة إلى الفعلية.

بعد ذلك يحاول تبرير كلام ابن عربي إذ كتب: لقد ثبت بالكشف والبرهان أنّ في باطن أي من الأجسام الدنيوية ثمة جسم نفساني - إدراكي وبسيط لا يزول بفساد الجسم.

وقبل هذا قد تكلمنا عن الصور المعلّقة وارتباطها بالحشر، ولكن الأمر الذي أراه ضرورياً هو الإشكال الذي يورده صدر المتألهين على كلام ابن عربي.

يبدو أنّ الحق مع ابن عربي، لأنّه بناءً على قانون بقاء المادّة والطاقة، لا تزول المادّة من جهة، ومن جهة أخرى ما من شيء مادّي لا يوجد فيه حركة الجزئيات (المولكول). تتشكل الذرات المشكلّة للجزئيات من الذرات الأساسية كالإلكترون والبروتون والنوترون، وترتيبها هو على شكل يسمح لها بالحركة دائماً، وليس لها أي حالة ركود أبداً. وهذه هي الحياة الذاتية للأجسام إياها التي ذكرها ابن عربي، وليس لها أي علاقة بالروح والنفس بصفتهما موجودين غير ماديين.

كما إنّنا، بنقل حديثين، شرحنا هذا المبحث أنّ الحياة الخلوية هي غير الحياة الإنسانية، وإنّ الحياة الخلوية هي حياة ذاتية لا تزول أبداً.

وقد جاء هذا الفصل في كتاب «الأسفار» بشكلٍ مفصّل أكثر، مع هذا الفرق أنّه وضع عنوانه «**تعقيب فيه تأييد لما حصّلناه وتأكيد لما أصّلناه من عود هذه الطبائع المتجدّدة إلى دار أخرى باقية**»، وبدلاً عن وضعه بين فصلين أورده في نهاية المبحث[1].

* * *

الفصل السابع: معاد الهيولى الأولى والأجسام المادية وغاية الشر والشيطان:

يذكر صدر المتألهين قصده في هذا الفصل على النحو التالي:

إن جميع موجودات الكون حسب فطرتها الرئيسية تتّجه إلى غاية، وبوصولها إليها تصل إلى السكون والهدوء؛ وهذه الغاية ليست إلّا الخير المطلق والعلّة الأولى.

وبناءً على هذا فإن انتفاع بعض الموجودات من الوجود هو استعداد قبول

(١) المصدر ذاته، ج ٩، ص ٣٧٧ ـ ٣٦٨.

الصورة والكمالات الوجودية كالهيولى، والحركة والجسم المادي الذين يتحركون في مسار الاضمحلال والتلاشي، وإن لم تكن هناك صورة تمنحها للتحصّل والوحدة فإنّ الأجزاء ستفترق عن بعضها البعض.

الشيء الذي لا توجد في ذاته الوحدة ليس له وجود أيضاً، كذلك فإن معاده لا يتحقق ولا يمكن أن ينتقل من هذا العالم إلى عالم الآخرة؛ كما أنّ مبدأ وجود هذه الأشياء أمور عدمية، لأن منبع الهيولى هو الإمكان، ومنبع الحركة هو القوة الاستعدادية؛ ومعادها ومرجعها هما الزوال والبطلان.

يجعلنا التناسب بين المبدأ والغاية أن نوافق بأن غاية النفوس هي مثلها أمر غير مادي وغير فان أيضاً؛ في حين إنّ بعض الناس بدلاً من الاهتمام بالغاية الحقيقة والكمال المطلق يهتمون بالغايات الوهمية ويبذلون كل مساعيهم من أجل الوصول إليها. وفي الحقيقة هؤلاء الأشخاص ليسوا عباد الله، بل يبتعدون فراسخ كثيرة عن مولاهم ووليهم الحقيقي، ويمكن تسمية هؤلاء العباد بعباد الطاغوت أو عباد أهوائهم ولذاتهم.

يجب أن يكون بين فصول أي عمل تحقيقي وبحثي، ترتيباً منطقياً على نحو أن يكون لكل فصل موضوع أُثبتت أصوله في الفصول السابقة ولكنها لم تدرس بشكل مستقل. وإضافةً إلى ذلك، يجب أن تكون مباحث الفصل، ضمن انسجامها المنطقي، لها وجوه من الاستدلال والبرهان حتى يصل القارئ إلى استنتاج جديد. ويبدو أنّه في هذا الفصل لم تراع هذه الأصول.

دراسة محتوى مواضيع هذا الفصل

معاد الهيولى الأولى: بناءً على المباني الفلسفية فإن الهيولى الأولى قوة مطلقة وتفتقد أي نوع من الفعلية والتحصّل، وإنّ هذا الشيء لا وجود له في العالم الخارجي، لأنّ فرض الموجودية هو فرض الفعلية والتحصلّ. ولهذا السبب فإنّ الكلام عن معاد الهيولى من دون وجود الصورة التي هي سبب فعليتها، أمر عبث وليس له معنى، وإن وصلت الهيولى إلى الفعلية بحصولها

على الصورة سيكون لها وجود خارجي؛ وفي هذه الحالة لم تعد هيولى بل شيئاً خارجياً له صورة جسمية وصورة نوعية خاصة.

وأمّا الهيولى الأولى، فهي عارية في ذاتها عن جميع مراتب التحصّل والتنوع إلّا بما ضمّ إليها، ولذلك لا حقيقة لها إلّا بما انضّم إليها من صورة جسمية أوّلاً، ثم من صورة كمالية أخرى ثانياً[1].

من الواضح لو تحولت الهيولى بصورة خاصة إلى فعلية فإن هذا المبحث لن يكون عن معاد الهيولى بعد، بل إنّ الكلام عن معاد جسم خاص؛ ومن المؤكد أنّه مع معاد جسم فإن المادّة الأولى له سيكون لها معادٌ بالتبع.

يُعد هذا المبحث من المواضيع المهمة يمكن دراستها في مسألة المعاد. هل للأجسام المادية معاد أم لا؟ إن كان لها معاد فما سببه وضرورته؟ وكيف يمكن تصور المعاد لها أصلاً؟

ولكن المهم بالنسبة إلينا هو أنّ هذا الموضوع لم تتم دراسته في هذا الفصل بتاتاً؛ كما أنّه تمت مناقشة مبحث الأجسام في قالب حشر الجماد والعناصر والطبيعة الجسمانية في الفصلين السابقين.

يدّعي صدر المتألهين أنّه يريد الإشارة إلى غاية الشر والشيطان، ولكن دراسة ما كتبه في هذا الفصل يبين بشكلٍ جَلي أنّه ليس فقط لم يتكلم عن الشر والشيطان ولا عن غاية خلقتهما، بل ادعى أنّ بعضاً من الناس يتبعون أهواءهم النفسية فقط.

السؤال المهم هو أنّه أولاً، ما العلاقة بين مبحث معاد الهيولى ومعاد الأجسام المادية وبين غاية الشر والشيطان؟ وثانياً، ما ضرورة الإشارة إلى غاية الشر والشيطان في مبحثي المعاد والحشر؟

يدّعي صدر المتألهين أنّ فائدة بعض الأشياء مثل الهيولى والحركة من الوجود

---

(١) المصدر ذاته، ج ٥، ص ٢٣٥، ٢٣٦.

هي استعداد قبول الكمال والصورة فقط. يمكن تأييد هذا الموضوع في حالة المادة الأولى، ولكنّ هل يجوز فيما يتعلق بالحركة أيضاً؟

إنّ مفهوم الحركة من المعقولات الثانية للفلسفة التي تُنتزع من سيلان وجود الجوهر والعرض؛ وإن كانت الحركة في الخارج موجودة أيضاً فوجودها عرضي وبتبع مقولة تحدث فيها. السؤال الذي يُطرح هنا هو كيف يمكن قبول وجود للحركة ذاتها وهي استعداد لشيء آخر.

العدم ومعرفة الأشياء المادية: يدعي صدر المتألهين أنّ الجسم المادي من دون طبيعة تحفظ وحدته لهي معرضة للتفرقة والتشتت. الشيء الذي ليس له وحدة ذاتية ليس له وجود، ولهذا السبب فإن معاده باتجاه العدم والزوال. ولكن من الواضح أنّ قصده من الطبيعة هو الصورة النوعية ذاتها؛ كما أنّ الوجود مساوق مع الوحدة، فأي شيء يصبح له وجود يتمتع بالوحدة تلقائياً. لكن السؤال هنا هو هل هذه الوحدة ضرورية من أجل الوجود؟ ومن جهة أخرى، كيف يمكن الكلام عن معاد شيء ليس له وجود خارجي؟ وكيف يمكن اعتبار معاد شيء عدماً وزوالاً؟ وهل في العالم المادّة يكون العدم قابلاً للتصور أم أن المادّة تغير شكلها فقط؟

يبدو أنّ ادعاء صدر المتألهين القائل بأن معاد جسم المادّي هو البطلان والبوار ليس صحيحاً؛ فالقرآن الكريم لا يتكلم عن زوال الأجسام، بل يناقش تغييرها وتبديلها، ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾(١).

يدّعي صدر المتألهين أنّ مصدر وجود الهيولى هو الإمكان ومصدر وجود الحركة هو القوة، وبما أن الإمكان والقوة هما من الأمور العدمية فيمكن القول إن مصدر وجودهما هو العدم، ولأن غاية شيء كمبدئه لذلك فهو يستنتج أن غاية ومعاد الهيولى والحركة هما العدم والزوال.

هذا الموضوع يدعو للتأمل، هل يمكن للإمكان والقوة أن يكونا مصدرين

---

(١) سورة إبراهيم (١٤)، الآية ٤٨.

لوجود شيء ما؟ وهل الإمكان أمر عدمي؟ وإن كان الإمكان أمراً عدمياً فكيف يمكن أن يكون له خاصية الإيجاد؟

الإمكان الذاتي يعني عدم ضرورة الوجود، والعدم هو أمر اعتباري ومن ضمن المعقولات الفلسفية الثانية تُنتزع عن الماهية بالتحليل العقلي ويُحمل عليها. لهذا السبب ليس للإمكان الذاتي وجود منحاز ومستقل في الخارج، بل يمكن لمعروضه ومنشأ انتزاعه أن يكونا موجودين في الخارج.

وبالجملة، الوجود ليس كالإمكان حتى لا يكون بإزائه شيء، يكون المعنى المصدري حكاية عنه[1].

ومع أنّه ليس هناك أي وجود للإمكان في الخارج، لأن موطن الخارج هو موطن الوجوب والفعلية، ولكن يجب ملاحظة هذا الأمر أنّ المفاهيم الذهنية بسبب مفهوميتها لا يمكن بأي نحو أن تكون موجودة في الخارج حتى يكون اتصافها بالوجود والعدم صحيحاً؛ وإلّا ليس فقط الإمكان بل يجب حسبان جميع المفاهيم الذهنية أعمّ عن المعقولات الفلسفية الثانية والمنطقية من ضمن العدم.

لذلك اعتبار الإمكان كعدم، كما أشار إليه صدر المتألهين، يعني القصور، والضعف، والقوة، والتنزّل من المرتبة الوجوبية؛ وفي هذه الحالة لا يمكن، بالتمسك بتساوي الغايات بالمبادئ، اعتبار معاد الهيولى كعدم وزوال[2].

من جهة أخرى فإن اعتبار الهيولى من ضمن الأعدام لن يكون صحيحاً أيضاً، لأن الهيولى ـ كما يشير صدر المتألهين ـ هي إحدى حاشيتي الوجود، ولكنها الحاشية التي في نهاية الضعف والقصور[3].

ولذلك في موضعين من كتابه الأسفار، في مقام التفاوت بين الهيولى والعدم، يشير صدر المتألهين إلى أمرين:

---

(١) المصدر ذاته، ج ٦، ص ٨٣.

(٢) المصدر ذاته، ج ٥، ص ١٨٦.

(٣) المصدر ذاته، ج ٧، ص ٣٣٤.

الأول، إنّ للهيولى فعلية عدم التحصّل، إلّا أنّ العدم يفتقد إلى أي تحصّل وفعلية[1].

والثاني، إنّ العدم هو معدوم بالذات وموجود بالعرض؛ ولكن الهيولى موجودة بالذات ومعدومة بالعرض[2].

مع هذه الشروح يتبين جلياً أن نقصان وجود الهيولى وتملكها الإمكان الذاتي لا يمكنا أن يكونا دليلاً على أن معاد الهيولى هو إلى العدم والزوال، خاصةً وإذا اعتبرنا الإمكان الذاتي دليلاً على هذا الكلام، لأنه بما أن الإمكان الذاتي هو الوجه المشترك لما سوى الله فيجب أن نعتبر معاد جميع الموجودات العدم والزوال والبوار: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[3] ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾[4].

الشر وغايته: كما نعلم في الفلسفة الإسلامية الوجود هو الخير والعدم هو الشر؛ لذلك فمهما تمتع الشيء بدرجة وجودية أعلى فإنّه يتمتع بدرجة خيرية أعلى أيضاً، وبالعكس كلما قلّت الدرجة الوجودية للشيء فإن درجة شرّيته أعلى.

لازمة هذا المطلب هي أنّ الوجود المحض، أي واجب الوجود ـ جلّ جنابه ـ هو الخير المحض؛ وإنّ ممتنع الوجود بالذات الذي هو العدم المحض، هو الشر المطلق، وما يقع بين هاتين الحاشيتين، أي ممكن الوجود بالذات يملك خيراً وشراً نسبيين، حيث خيريته بسبب جهة الوجود، وشريته بواسطة فقدان الكمالات التي يمكنها أن تكون قد نشأت من حدودها الماهوية.

وبهذا التفصيل إنّ الهيولى الأولى بسبب كونها تتمتع بالوجود، فهي الخير ولذلك لها غاية أيضاً. بعبارة أخرى، إنّ الشر المطلق بسبب كونه عدماً محضاً لا يتمتع بالوجود لكي تكون فيه غاية، وإنّ سائر الموجودات الأخرى، بواسطة الوجود الذي فيها وليس لأنها تفتقد إلى كمالات، لها غاية.

---

(١) المصدر ذاته، ج ٢، ص ٣١ و٣٢.
(٢) المصدر ذاته، ج ٧، ص ٣٣٨ و٣٣٩.
(٣) سورة القصص (٢٨)، الآية ٨٨.
(٤) سورة الرحمن (٥٥)، الآية ٢٦ و٢٧.

وفي هذا السياق يمكن مناقشة مبحثي الشيطان وغاية الوجود، لأن الشيطان بلحاظ الوجود الذي لديه هو الخير وبواسطة هذا الخيرّية له غاية، وإن هذه الغاية ليست غير الخير المطلق والكمال اللامتناهية[1].

وبالتالي لا يمكن اعتبار معاد الهيولى، بسبب تملكها الإمكان الذاتي، عدماً وزوالاً؛ كما أنه لا يمكن اعتبار معاد الأجسام المعادية كذلك.

وقد شرح صدر المتألهين مباحث هذا الفصل في الدعوى السادسة من الفصل الثالث عشر من كتاب الأسفار[2].

* * *

الفصل الثامن: مزية أسلوب صدر المتألهين لإثبات معاد الموجودات

يدّعي الملّا صدرا أنّ الأسلوب الذي ذكره في هذه الرسالة لإثبات المعاد هو أسلوب لم يخطر ببال أحد غير المعلّم الأول، وقد غفل الحكماء الآخرين عنه.

بالتأكيد يجب أن يكون قصده أفلوطين وليس أرسطو، لأنّ كتاب الأثولوجيا من مؤلفات أفلوطين وقد نُسب بالخطأ إلى أرسطو؛ وقد نقل صدر المتألهين أغلب مباحثه في هذه الرسالة عن هذا الكتاب.

عل كلى حال فهو يقدّم دليلين لإثبات ادعائه:

الدليل الأول، غائية الله: لم يتمكن الحكماء القدماء أن يثبتوا بالبرهان أنّ الواجب التعالى هو غاية جميع الأشياء، وبعد زوال هذا العالم تنتقل جميع الموجودات في حركتها الذاتية الجوهرية إلى عالم الآخرة والواحد القهّار.

ويدّعي أنّ آخر ما توصّل إليه الحكماء القدماء في مبحث الغاية هو أنّ الموجودات تملك شرف وخسّة متفاوتتين، بعضها في السلسلة العلّية والمعلولية

(١) انظر كتاب القبسات، ص ٤٣٠.

(٢) انظر كتاب الأسفار، ج ٩، ص ٣٦٨ ـ ٣٦٦.

أقرب إلى الله الباري تعالى وبعضها أبعد منه. خاصةً وأنّ أغلب الفلاسفة يعتبرون الوجود أمراً انتزاعياً ومن المعقولات الثانوية؛ وكمفهوم مصدر يصدق على الماهيات. وبما أنّ الماهيات هي أمور متعارضة ومنفكة عن بعضها من ناحية الذات، فليس هناك أي ارتباط بينها.

يدّعي صدر المتأليهن أنّ هذا الاعتقاد هو حجاب سميك، لا يمكن بوجوده معرفة الأشياء ولا يمكن بسببه اجتياز النقص والوصول إلى الكمال، لأن الحكماء القدماء لم يدركوا الارتباط الوجودي والذاتي بين العلّة والمعلولات، كما أنهم لم يدركوا أنّ الوجود دائرة متصلّة لها قوساً النزول والصعود فيهما نقطتان متقابلتان: إحداهما المبدأ المتعالي في قمّة الشرف، والثانية هي الهيولى في غاية الخسّة.

الدليل الثاني، عدم تقبل المعاد الجسماني: لم يستطع الحكماء السابقون أن يدركوا المعاد الجسماني، الذي تصرُّ عليه الأديان الإلهية والذي تكلّم عنه الأنبياء والأولياء، ولم يتقبلوا ذلك.

ويعد عدم تقبّلُ المعاد الجسماني مفسدة كبيرة تُسبب اختلالاً في الكثير من القواعد الفلسفية. لذلك فقد حاول صدر المتألهين شرح النتائج الخاطئة لعدم تقبّل المعاد الجسماني، وأشار إلى هذه الحالات:

١) بُطلان وتعقيل النفوس الناقصة في العقل بعد الموت، كما يدّعي الإسكندر الأفروديسي.

٢) ظهور التناسق، لأنهم لم ينتبهوا إلى تجرّد قوة الخيال ولهذا تصوروا أنّ بعض الأجرام الفلكية موضوعة من أجل تخيلات النفوس الموجودة بين مرحلتي العقل الهيولاني والعقل بالفعل.

٣) عدم الوفاء وبُطلان العقاب والجزاء، وعدم ترتّب الغايات في الطبيعة، وعبثية الحصول على الشهوات الحيوانية وإعمال الحركات الطبيعية وأمثالها؛ لأن إيجاد هذه الأمور في طبيعة النفس الإنسانية من قبل الرّب تعالى، إن كان من أجل الوصول إلى شيء في هذا العالم فإن هذا العالم

هو عالم الزوال، وإن كان من أجل الوصول إلى شيء في العالم الآخر، لا يمكن تحقق هذه الأمور في ذلك العالم.

٤) تكذيب كلام الأنبياء فيما يتعلق بالآخرة، وقد شرح الله تعالى هذا الأمر أيضاً.

٥) تفنيد قاعدة الإمكان الأشرف.

وتنتهي هنا مباحث صدر المتألهين في هذا الفصل، ولكن ما يهمنا هو قيمتها العلمية والفلسفية.

إنّ ما يدّعيه صدر المتألهين بأن ما قدّمه لم يخطر ببال أي حكيم، وإنّ جميع القدماء كانوا في غفلة مطلقة عنها، فهذا موضوع يجب البحث عن صحته أو خطئه في كتب تاريخ الفلسفة. كما أنّ موضوع دائرة الوجود وتقسيمها على القوسين النزولي والصعودي كان موجوداً في النصوص العرفانية قبل صدر المتألهين وفي النصوص الفلسفية أيضاً. ومن وجهة نظر أهل العرفان تشتمل دائرة الوجوب على قوسي الوجوب والإمكان، والوحدة والكثرة حيث إنّ أحد القوسين ناتج عن التنزّل من مرتبة غيب الغيبي والظهور في المراتب الأحدية والواحدية، من دون التجافي للوجود، والآخر نتج في السير المنعكس عن الواحدية والأحدية.

بعبارة أخرى، في القوس النزولي تظهر أحكام الأسماء والصفات الإلهية، وفي القوس الصعودي يتجلّى التوحيد الحقيقي الذاتي؛ لأن الوجود الواجب والوجود الإمكاني كلاهما وجود واحد في الحقيقة، وإنّ أي مقيد هو مطلق بالقيد الإضافة بالمطلق، وبإسقاطه يصبح عدماً محضاً. إذن، حين ينزل الفيض من المبدأ لن يقبل العروج حتى يصل إلى الحاق الوسط وهو نهاية التنزل والنقطة المقابلة للوحدة. لذلك يمكن تصوّر الوجود كالدائرة قُسمت إلى نصفين بخط وهمي: نصفها القوس الوجوبي والنصف الآخر القوس الإمكاني[1].

(١) نقد النقود، ص ١٨٣؛ شرح گلشن راز، ص ٣٧٦.

وقد بحث ابن عربي مبحث دائرة الوجود بأسلوبٍ بديع، كما أنّة شرح مراتب الوجود إلى الحق تعالى على النحو التالي:

أمّا الحقّ، فيشتاق إلى الخلق من حيثيتين مختلفتين، لأنّه من حيث إنّه متعين بصورة العبد المشتاق، يشتاق إلى نفسه ومن حيث إنّه الأصل، يشتاق إلى نفسه في مرتبة التّقييد الّتي هي مرتبة العبد. فالحّب موجود على الدّوام. متبادل بين الحقّ والخلق؛ والشوق والحنين واللقاء موجودة على الدّوام أيضاً، لأنّ الحقّ دائم الظهور في صور الخلق، يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو ذلك الظّهور. والخلق دائم الفناء يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو التحلل من الصّور والرّجوع إلى الأصل. هذه هي دائرة الوجود، أوّلها حب وفراق، وآخرها حب وتلاق، ومحور الدائرة الحق ومحيطها ما لا يحصى عدده من مجالي الوجود؛ كلّ يخرج من المركز وكلّ يرجع إليه[1].

ومن بين كلام الحكماء يمكن الإشارة إلى هذه العبارة العائدة لسيد الحكماء المير داماد أيضاً:

فليتدبّر كيف ابتدأ الوجود من محيط الكمال في أقصى القُصوى وغاية الغاية، متنازلاً من الأشرف فالأشرف، فانتهى إلى مركز الخسّة والنّقص في الغاية، ثمّ عاد من مركز النقّص في الغاية متصاعداً من الأخس إلى الأشرف فالأشرف؛ ثمّ عاد من مركز النقص في الغاية متصاعداً من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف، فرجع إلى محيط المجد والكمال في غاية الغاية.

فمحيط المجد والكمال في أقصى الغاية هو الباريُ الفعّال الواجب بالذات ـ تعالى عزه وجلاله ـ وهو أوّل كلّ شيء وآخره، ومبدأ كلّ وجود ومعاده ومركز النّقص في الغاية، هو الهيولى الأولى المبهمة في حدّ وحدتها الشخصية وهي الحامل للقوّة الانفعالية والقابلية الاستعدادية. ونصف القطر من المحيط إلى

---

(١) فصوص الحكم، ج ٢، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٦.

المركز متنازلاً سلسلة البدء والنّصف الآخر من المركز إلى المحيط متصاعداً سلسلة العود[1].

المعاد الجسماني عند الحكماء السابقين: إنّ نتيجة الدليل الثاني لصدر المتألهين هي أن الحكماء السابقين لم يتقبّلوا المعاد الجسماني المؤكد من قِبل الأديان الإلهية ولذلك اضطروا إلى الرضوخ لأمور تعارض بصراحة المباني والقوانين الفلسفية.

يدّعي صدر المتألهين أن تفسيره الفلسفي للمعاد الجسماني اختص به هو وحده ولم يبحث هذا الموضوع قبله أحد قط.

من أجل تبيين هذا الموضوع يجب مراجعة سائر مصنفاته لنرى ما المبحث الذّي يقدّمه للمعاد، وهل هذا المبحث من ابتكاره هو أم لا؟

مقامات الناس في مسألة المعاد: يرى صدر المتألهين أربعة مقامات للناس وأهل الإيمان فيما يخص حقيقة الحشر والمعاد:

المقام الأول، يعود إلى أشخاص يعتقدون بأنّ العالم الآخر هو عالم محسوس ومادّة لا يمكن مشاهدته حالياً، ولكن بالعناية الإلهية وبعد الموت سيكون أمام أنظار الجميع.

المقام الثاني، هناك فئة تعتقد بأنّ جميع أمور العالم الآخر هي أمور خيالية وصور مثالية لن يكون لها وجود خارجي أبداً.

المقام الثالث، يتعلق بأشخاص يعتقدون بظواهر الدين، ومن وجهة نظرهم تُعد الصور الأخروية صور عقلية موجودة في عالم العقول، أو أنّها كناية عن لوازمها، أي المسرّات والأوجاع.

المقام الرابع، يختص المقام الرابع بأشخاص يعتبرون أنّ الأمور الأخروية موجودات عينية وثوابت حقيقية حيث هي تامّة، شديدة وأكثر دواماً من موجودات العالم المادّي من الناحية الموجودية وتحقق القوّة[2].

---

(1) القبسات، ص ٣٨٩.

(2) الأسفار، ج ٩، ص ٢٣٦ ـ ٢٤١.

يبدو أنّ صدر المتألهين يقدّم هذا التقسيم للناس كي يميز نفسه عن الحكماء الآخرين فيما يتعلق بمبحث المعاد، ويبين أن ما يقوله في تفسير المعاد ليس الشيء الذي يؤمن به الآخرون.

تصورات المعاد من وجهة نظر الملّا صدرا: وكأغلب الحكماء يرى صدر المتألهين ثلاثة تصورات جديرة بالدراسة في مبحث المعاد، وهي كالتالي: ١) المعاد الجسماني، ٢) المعاد الروحاني، ٣) المعاد الجسماني والروحاني.

وهذا التقسيم مبني على إجابة لهذا السؤال: هل للإنسان بُعد غير مادّي، فضلاً عن جسمه المادّي، أم لا؟ وإن كان له هذا البُعد فهل مفارقته الجسم يظهر في المعاد وحده ومن دون حضور الجانب المادّي وينضم إلى عالم القدسية لكي يتمتع بالمسرّات والأوجاع العقلانية، أم أنّه سيستمر بالحياة الأخروية بمعية بُعدِه المادّي[1]؟

المعاد الجسماني: وينقل عن أهل السنّة والجماعة وأصحاب الحديث وكبار الشيوخ أنّ المعاد أمر جسماني (مادّي)، لأن الإنسان هو البعدين المادّي والجسماني إياهما حيث لا توجد حقيقةٌ غير مادية خلفهما.

ويمكن تصور هذه العقيدة بشكلين: ١) إن الإنسان عارٍ من الروح، ٢) يملك الإنسان روحاً مادّية وسارية في الجسم، كالنار في الفحم، وماء الزهر في البتلات، والزيت في شجرة الزيتون[2].

ومن بين أهل السنّة يدّعي إمام الحرمين أن الروح هي جسم لطيف وغير محسوس اختلط بالأجسام المحسوسة وإن السنّة الإلهية قررت أنّه طالما هذا التركيب باق فإن الجسم المحسوس (الجسم المادّي) سيبقى حياً؛ كما يمكن للجسم اللطيف أن يحيا بعد زوال التركيب بالحياة العرضية[3].

---

(١) المظاهر الإلهية، ص ٨٥.

(٢) الأسفار، ج ٩، ص ٢٢٦.

(٣) شرح المقاصد، ج ٥، ص ٩٨.

ولإثبات بُطلان هذا الاحتمال يكفي فقط أن نعلم أنّ أدلّة تجرّد النفس الناطقة تثبت الوجود الروحي غير المادّي في الإنسان.

المعاد الروحاني: تعتقد فئة من الحكماء والفلاسفة أن ما يتمتع في العالم الآخر (أي البرزخ والقيامة) بالحياة الأبدية، هو البُعد غير المادّي والجانب الروحي للإنسان فقط.

وتحتوي هذه النظرية بدورها على قسمين:

ثمة معاد للحقيقة الروحية والوجهة غير المادّية للإنسان: يمكن الاستناد على دليلين لإثبات هذا الأمر القائل بأن للوجهة غير المادية ثمة معاد:

الدليل الأول، أصالة الروح: إن حقيقة الإنسان روحه، وإنّ الجسم آلته فقط. لذلك فإن حضور الجسم والجسم المادّي في عالم الآخر لهو باطل وعبث.

وحول هذا الأمر يقول الملّا عبد الرزاق اللاهيجي:

إذن، كلما تكون النفس الناطقة كاملة... ففي علم وعمل هذين، حين تفارق الجسم لن تعود بحاجة إلى جسم، لأنّ الحاجة إلى الجسم هي بسبب أنّ الجسم آلة من أجل النفس في تحصيل الكمالين، وحين تحظى بالكمالين المطلوبين لن تعود هناك حاجة إلى الآلة[1].

الدليل الثاني، نوع الجزاء الأخروي: إنّ الثواب والعقاب الأخروي هما من الأمور العقلية، وبالتالي لا يمكن إدراكهما بالآلات والأجسام المادّية.

وحول هذا الأمر يقول الشيخ الرئيس ابن سينا:

ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدّقته النبّوة وهو السّعادة والشّقاوة الثّابتتان بالقياس اللّتان للأنفس وإن كانت الأوهام هاهنا تقصر عن تصورهما الآن[2].

إن عقلانية الثواب والعقاب الأخرويين هي بهذا السبب أنّه بعد الموت يبقى

(1) جوهر المراد، ص ٦٣١.

(2) الشفاء، الإلهيات، ص ٤٢٣.

العقل فقط من بين قوى النفس الأربع، أي العقل والوهم والشهوة والغضب، وما من وظيفة للعقل غير الإدراك.

ولهذا السبب أوردَ الحكماءُ الإدراكَ في تعريف اللذة والألم ويقولون:

اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم، والألم إدراك المنافي من حيث هو منافٍ[1].

ليس للعبد المادّي وجسم الإنسان معاداً: حسب تصور أتباع هذه النظرية، من أجل عودة الأرواح إلى أجسادها المادّية يُلزم محذورين.

الإشكال الأول، التناسخ: يذكر صدر المتألهين في الأسفار تعرفين للتناسخ، ويبدو أن التعريف الأول أصح، لأنّ شرط التناسخ هو تباين جسمين، ولهذا السبب يختلف عن الرجعة أيضاً:

انتقال النّفس من بدن عنصري أو طبيعي إلى بدن آخر منفصل عنه[2].

استرجاع النّفس ونقلها إلى البدن بعد ذهابها عنه تارة أخرى من جهة صلوح مزاجه واستعداد مادّته[3].

الإشكال الثاني، إعادة المعدوم بعينه: القصد من هذا العنوان هو أنّه مع كل مشخصاته وعوارضه، كالزمان والمكان، وبعد زواله، يصبح موجوداً مرةً أخرى.

وبما أنّ التناسخ وإعادة المعدوم بعينه أمران محالان وممتنعان فلن يكون حضور البُعد المادّي للإنسان ممكناً في عالم الآخرة أيضاً[4].

الارتباط بين التناسخ وإعادة المعدوم: يحصل إشكال التناسخ عن تحقق إعادة المعدوم في المعاد الجسماني، لأنه إذا أُعدِم جسم الإنسان بعد مفارقة الروح عنه، وأن يكون إعادة المعدوم ممتنعاً أيضاً فلا بد إن كان المعاد مادياً سيكون الجسم المادّي الأخروي جسماً مغايراً عن الجسم المادّي الدنيوي، وفي

---

(١) تعريفات؛ ص ١٥ و٨٣، شرح المقاصد، ج ٢، ص ٣٦٣.

(٢) الأسفار، ج ٩، ص ٧.

(٣) المصدر ذاته، ج ٩، ص ٦٩.

(٤) المصدر ذاته، ج ٩، ص ٢٢٥، ٢٢٦.

هذه الحالة من الضروري أن يكون للروح جسمان مغايران مع بعضهما، وهذا يعني التناسخ[1].

التناسخ وإعادة المعدوم في مجال العرفان: وقد تم بحث مسألة التناسخ وارتباطها بإعادة المعدوم في المجال العرفاني.

وضمن إشارته إلى تعريف القونوي عن التناسخ، يؤكد ابن الفناري على هذا الموضوع أنّه أولًا: التناسخ المقصود في مبحث المعاد هو غير التناسخ البرزخي الذي يتحقق في عالم الآخرة بواسطة تغيير القالب المثالي للإنسان، وثانياً: عودة الروح إلى جسمها المادّي ليس تناسخاً؛ لأن تغيير المرتبة الوجودية للإنسان لا ينافي وحدته الذاتية التي تُعد المحور الرئيسي لمبحث المعاد[2].

من الواضح أنّ كلام ابن الفناري لا يمكن أن يكون كافياً لرفع الإشكال، لأنّ الشيء الذي يستند على التناسخ هو فنائية الجسم، حتى إن كانت وحدة الذات محفوظة أيضاً.

ومن أجل هذه المشكلة يجب أن نقول كالتالي أنّه أولاً: لا تعني عودة الجسم الدنيوي عودة المعدوم، لأنّه بعد خراب الجسم لا يعدم الجسم. وثانياً: إنّ عودة الجسم الدنيوي مجدداً إلى عالم الآخرة هي إعادة بناء شيء كان موجوداً في هذه الدنيا سابقاً، وليس إيجاد جسم جديد ليصبح التناسخ ضرورياً ولهذا استخدم القرآن، من أجل إيجاد الجسم الأول في العالم مفردة «إنشاء» ولإعادة بنائه في عالم الآخرة مفردة «إحياء»: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[3].

---

(١) التناسخ: (Metempsyehose) من جذر النسخ؛ والنسخ في مفهومه المصدري يعني الإبطال، الإزالة وتغيير الصورة. وفي المجال الفلسفي مع أنّه هناك تعريفات متنوعة عنه ولكن الوجه المشترك لجميعها «انتقال الروح من جسم إلى جسم آخر». من أجل المزيد من المعلومات انظر كتاب رسالة أضحوية في أمر المعاد، ص ٥٨؛ إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد ص ٢٣٩؛ كلمات مكنونة، ص ٧٥؛ المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٣٤٦؛ الكلّيات، ص ١١٤؛ تقريب المرام في علم الكلام، ج ٢، ص ٢٤٨.

(٢) مصباح الأنس، ص ١٠١.

(٣) سورة يس (٣٦)، الآية ٧٩.

مع أنّ الغزالي اقترب من هذا الموضوع إلى حدٍ ما، لكنّه لم يستطع أن ينتبه إلى هذا الأمر أنّه إضافةً إلى الوحدة الشخصية المبنية على أصل وحدة الروح، إنّ الجسم هو الجسم ذاته، لأنّ التغييرات القليلة للجسم لا تضّر بحفظ وحدة الشخصية تلك.

وضمن نقله عبارة الغزالي يدّعي صدر المتألهين أنّ هذا المبحث مجملٌ ولا يمكنه أن يرفع إشكال التناسخ أي تعلق نفسين بجسم واحد.

تذنيب: اعلم أنّ الغزالي صرّح في مواضع من كتبه بأنّ المعاد الجسماني هو أن يتعلّق المفارق عن بدن ببدن آخر، واستنكر عود أجزاء البدن الأوّل.

قال... والظّاهر أنّ الإشكال المذكور اللازم للتّناسخ غير المجّوز، وارد هاهنا ـ أيضاً ـ من كون بدن واحد ذي نفسين؛ لأنّ كلامه في غاية الإجمال ولم يظهر منه الفرق بين الحشر والتّناسخ.

وقد علمت أنّ الحقّ في المعاد، عود البدن بعينه وشخصه كما يدّل عليه الشّرع الصحيح من غير تأويل، ويحكم عليه العقل الصّريح من غير تعطيل[1].

ومن هذه الناحية ليس لكلام الغزالي إجمالٌ، وإن إشكال صدر المتألهين عليه لا يصدق عليه أيضا لأن ملاك التناسخ في مبحث المعاد هو تعلق الروح بجسمه، وليس تعلق روحين بجسم واحد؛ لأن الجسم الأخروي ليس جسماً جديداً ليستحق الحصول على روح، بل إنّه الجسم الدنيوي ذاته وقد أحيا مجدداً فلن يكون إشكالا الآكل والمأكول واردين أيضاً.

المعاد الجسماني ـ الروحاني: ينسب صدر المتأليهن هذا الاحتمال إلى الحكماء الكبار، مشايخ العرفاء ومجموعة من المتكلمين كالغزالي، والكعبي، والحليمي، وراغب الأصفهاني، وكذلك كبار علماء الشيعة من أمثال الشيخ المفيد، والشيخ الطوسي، والسيد مرتضى، والعلّامة الحلّي[2].

---

(١) المظاهر الإلهية، ص ٩٤ ـ ٩٣.

(٢) الأسفار، ج ٩، ص ٢٢٦، شرح المقاصد، ج٥، ص ٨٨.

وضمن إشارته إلى الاختلاف الموجود في مسألة المعاد ذكر ابن عربي في كتابه:

(وصل) اعلم أنّ النّاس اختلفوا في الإعادة من المؤمنين القائلين بحشر الأجسام، ولم نتعرّف لمذهب من يحمل الإعادة والنّشأة الآخرة على أمور عقلية غير محسوسة، فإنّ ذلك على خلاف ما هو الأمر عليه، لأنّه جهل؛ إنّ ثمّة نشأتين: نشأة الأجسام ونشأة الأرواح وهي النّشأة المعنوية، فأثبتوا المعنوية ولم يثبتوا المحسوسة ونحن نقول بما قاله هذا المخالف من إثبات النّشأة الرّوحانية المعنوية، بما خالف فيه[1].

بل يمكن اعتبار الاعتقاد بالمعاد الجسماني ـ الروحاني من ضروريات المذهب وحتى الدين الإسلامي المبين.

وحول هذا الأمر كتب المجلسي:

اعلم أنّ القول بالمعاد الجسماني ممّا اتفق عليه جميع الملّيين، وهو من ضروريات الدّين، ومُنكره خارج عن عِداد المسلمين، والآيات الكريمة في ذلك ناصّة، لا يعقل تأويلها؛ والأخبار فيه متواتره، لا يمكن ردّها، ولا الطعّن فيها[2].

كما يدّعي المرحوم الدواني:

المعاد الجسماني هو المتبادر من إطلاق أهل الشرع، وهو الّذي يجب الاعتقاد به، ويكفر من أنكره، وهو حق لشهادة نصوص القرآن في مواضع متعدّدة بحيث لا يقبل التأويل[3].

يعتقد صدر المتألهين أن مؤيدي المعاد الجسماني ـ الروحاني يختلفون في هذا الموضوع هل أنّ الجسم الأخروي كالجسم الدنيوي أم مثله؟ وهل أنّ هذه العينية والمثلية هما باعتبار جميع أعضاء وأشكال وخطوط الجسم أم باعتبار بعضها؟[4]

---

(١) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٣١١.

(٢) بحار الأنوار، ج ٧، ص ٤٧.

(٣) شرح العقائد العضدية، ج ٢، ص ٢٤٧.

(٤) الأسفار، ج ٩، ص ٢٢٧.

ولكن قبل طرح مبحث مثلية أو عينية الجسم الأخروي والجسم الدنيوي، يجب أن نتكلم عن هذا الموضوع: هل أن الجسم الأخروي الجسماني هو جسم مادّي أم غير مادّي؟ لأنّه من هنا يفترق طريق صدر المتألهين عن الحكماء المسلمين الآخرين.

تفاسير المعاد الجسماني: هناك استنتاجان متفاوتان بالكامل فيما يتعلق بتفسير المعاد الجسماني:

الاستنتاج الأول، الجسم الأخروي هو جسماني ومادّي: يمكن دراسة هذه النظرية في فرضيتين عينية ومثلية الجسم الدنيوي والأخروي.

عينية الجسم الأخروي والمادّي: في أغلب المتون الكلامية، كلما يذكر كلام عن المعاد يفسّر على أنّ جسم الإنسان المادّي سوف يحيا مجدداً، بعد الموت والزوال، في القيامة بالأمر الإلهي.

دليلا إثبات العينية: هناك طريقان متفاوتان لإثبات هذا الأمر:[١]

الأوّل، إنكار امتناع إعادة المعدوم: تعتقد فئة بإنكارها امتناع إعادة المعدوم، عند الله، بعد خراب الجسم وإعدامه حيث إنّهما نتيجة لمفارقة الروح عنه، سيحيا الجسم مجدداً في عالم الآخرة[٢].

تم قبول هذا الادعاء من ناحيتين، لأنّه من وجهة نظرهم ليس هناك أي دليل على امتناع إعادة المعدوم، وكذلك تحكم المماثلة بين المبدأ والمعاد بجواز الإعادة، لأنّه من المحال أن يكون شيءٌ ما ممكناً في زمان وممتنعاً في زمانٍ آخر[٣]؛ إذن، إن كان إيجاد الجسم في المرة الأولى في الدنيا ممكناً، فإن إيجاد الجسم ذاته للمرة الثانية في العالم الأخروي أمرٌ ممكنٌ أيضاً[٤].

---

(١) انظر كتاب الأسفار، ج ٩، ص ٢٣٠.

(٢) غاية المرام في علم الكلام، ج ٢، ص ٨٧، «إعادة الخلق بعد العدم ونشأتهم بعد الرسم».

(٣) شرح المقاصد، ج ٥، ص ٨٣.

(٤) بصرف النظر عن الأدلة الموجودة لإثبات امتناع إعادة المعدوم في الكتب الفلسفية ـ الكلامية، فإن أفضل دليل لذلك هو إدعاء الضرورة؛ ومن أجل المزيد من المعلومات انظر

الثاني، التأليف بعد التفريق: يعتقد بعض المتكلّمين أنّ جسم الإنسان لا يفنى ويعدم بعد الموت، بل تُفرق أجزاؤه عن بعضها، وسوف يجمع الله هذه الأجزاء مع بعضها في عالم الآخرة مجدداً، ويعيد بناء الجسم الأولي.

وفي إشارة إلى هذين المسلكين كتب العلّامة الحلّي:

اتفّق المسلمون على إعادة الأجسام خلافاً للفلاسفة واعلم أنّ الإعادة تقال بمعنيين: أحدهما جمع الأجزاء وتأليفها بعد تفرّقها وانفصالها، والثاني: إيجادها بعد إعدامها[1].

يمكن البحث عما ذكرناه آنفاً في التعريفات المذكورة حول المعاد في المتون الكلّامية أيضاً:

إنّ أهم دليل ذكره مؤيدو نظرية مادّية الجسم الأخروي وعينيته مع الجسم الدنيوي ـ بصرف النظر عن الأدّلة العقلية ـ هو ظواهر بعض الآيات القرآنية.

وعلى سبيل المثال فمن استناده على الآية الكريمة ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾[2]، أشار المرحوم الدواني إلى حديث جاء في تفسير هذه الآية، حيث كتب:

قال المفسرون نزلت هذه الآية في أُبيّ بن خلف خاصمه رسول الله ﷺ، وأتاه بعظم قدرمّ وبلى، ففتّه بيده، وقال: يا محمد، أترى الله يحيي هذه بعد ما رم؟ فقال ﷺ: نعم، ويبعثك ويدخلك النار[3].

مثلية الجسم الأخروي والمادّي: ومن بين الحكماء هناك من يعتقد بأنّ الجسم الأخروي هو جسم مادّي ولكنّه ليس كالجسم الدنيوي، بل مثله ويشبهه. إنّ قبول مثلية الجسم الأخروي هو بسبب أنّ إعادة المعدوم بعينه محال، وكما أنّ صدر المتألهين يؤمن بهذا الاعتقاد فمن ضمن مشخصات الشيء المادّي

= إلى هذين الكتابين: المباحث المشرقية، الفصل العاشر، ج ١، ص ٤٨، شرح المقاصد، ج ٥، ص ٨٥ و٨٤.

(١) شرح الياقوت، ص ١٩١.

(٢) سورة يس (٣٦)، الآية ٧٧.

(٣) شرح العقائد العضدية، ج ٢، ص ٢٤٧.

الزمان والمكان؛ وبما أنّه لا يمكن إعادة هذين العنصرين، فلا يمكن أن يكون القول بالعينية صحيحاً.

من الواضح أنّ هذه المثلية لا تعني تباين الجسم الأخروي عن الجسم الدنيوي، لأنّه بناءً على قانون بقاء المادّة والطاقة فإن المادّة لا تفنى، وبما أنّ تشّخص الإنسان بمادّته وصورته الخاصة، ولكن من جهة ليس من الضروري التأليف الشخص لأجزاء الجسم، ومن جهة أخرى فأصل «العينية» بين الجسمين الأخروي والدنيوي محفوظ، في التأليف الثانوي.

وحول هذا الأمر كتب القاضي عضد الإيجي:

إنّ الشخص إنّما يتشخّص ويتخصّص بخصوصية أجزائه مادةً وصورةً وبدناً وروحاً. وليس خصوص التأليف معتبراً في الشخص، بل المعتبر أشخاص الأجزاء، بتأليف نوعي لا شخصي باقٍ بعينه. ثمّ إذا بطل التأليف وانحلّ التّركيب المعتبر، لم يبق الشخص الأوّل، لا لزوال الأجزاء، فإنها باقية بأشخاصها وأعيانها، بل لزوال النّظم والتأليف المعتبر بينها نوعاً، ثمّ إذا حصل مرّة أخرى من نوع التأليف المعتبر بين الأجزاء الباقية بعينها، عاد الشخص الأوّل بعينه.

بعبارة أخرى، إن اعتبار المماثلة هو من أجل المقارنة بين الجسم الثاني (الجسم الأخروي) وبين الجسم الأول (الجسم الدنيوي)، بصرف النظر عن النفس والروح اللذّين يعدّان حافظي وحدة الإنسان وشخصيته.

ومعنى الحشر والنشر والبعث والإعادة ليس أن يعطوه وجوداً بعد الفناء بل أن يعطوه قالباً، بهذا المعنى أن يعدّوا قالباً لقبول تصرفه مجدداً كما فعلوا ذلك في السابق، وستكون هذه المرة أسهل لأنّه في البداية كان يجب خلق القالب والروح أيضاً، وفي هذه المرة الروح موجودة في مكانها وأعني أنّ روح الإنسان وأيضاً أجزاء قالبه موجودة في مكانها، وإنّ جمعها أسهل بكثير من اختراعها[1].

لذلك فإن مماثلة جسمين لا تعارض عينية الإنسان الأخروي والإنسان

---

(١) كيمياء السعادة، ص ٨٠.

الدنيوي، لأن ملاك الوحدة هو النفس الإنساني التي لا تزول بالموت وبتعلقها المجدّد بالجسم الجديد، سيكون الإنسان الدنيوي ذاته؛ كما أنّ الإنسان الدنيوي على الرغم من التغييرات الحاصلة في جسمه وأجزائه، لا يفقد وحدته[1].

وفي تفسيره شرح الجنابذي هذا الموضوع على النحو التالي:

إنّ الإعادة، وإن كانت بأشخاصهم بعينها، لكنّها بأبدانهم بأمثالها بوجه[2].

ومن أجل إثبات صحة هذه الصورة عن المعاد، يمكن الاستناد إلى بعض الآيات القرانية وكذلك أحاديث أهل البيت والعصمة عليهم السلام، لأنّه إجابةً على كلام الكفّار هذا ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ خَلۡقًا جَدِيدًا﴾[3]. يقول الله في سورة الإسراء: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخۡلُقَ مِثۡلَهُمۡ﴾[4]؛ وكذلك في ذكر هذه المثلية جاء في سورة يس المباركة: ﴿أَوَلَيۡسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخۡلُقَ مِثۡلَهُمۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلۡخَلَّٰقُ ٱلۡعَلِيمُ﴾[5].

ومن الواضح أنّ القادر على إيجاد شيء، قادر على إيجاد شيء مثله، إن كانا متساويين في الجنس[6].

وضمن تأكيده على مماثلة الجسم الأخروي والدنيوي صرّح الإمام جعفر الصادق عليه السلام في حديثٍ أنّ ملاك هذه المماثلة، سريان أصل «العينية» على جسمين.

فإذا قبضه الله إليه، صيّر تلك الرّوح إلى الجنّة في صورة كصورته، فيأكلون ويشربون؛ فإذا قدم عليهم القادم، عرفهم بتلك الصورة التي كانت في الدّنيا[7].

الاستنتاج الثاني، إنّ الجسم الأخروي جسماني وغير مادّي: جمع صدر

---

(١) الميزان، ج ١٢، ص ١٩٤.
(٢) بيان السعادة، ج ٢، ص ٤٥٤.
(٣) سورة الأسراء (١٧)، الآية ٩٨.
(٤) سورة الأسراء (١٧)، الآية ٩٩.
(٥) سورة يس (٣٦)، الآية ٨١.
(٦) التبيان، ج ٦، ص ٥٢٤؛ منهج الصادقين، ج ٥، ص ٣١٧.
(٧) بحار الأنوار، ج ٦، ص ٢٢٩.

المتألهين في مسألة المعاد بين موضوعين: ١) عينية الجسم الأخروي والدنيوي. ٢) كون الجسم الأخروي غير مادّي.

عينية الجسم الأخروي والجسم المادّي: وحول هذا الأمر كتب صدر المتألهين:

إنّ المُعاد في المَعاد مجموع النفس والبدن بعينهما وشخصهما، وإنّ المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه، لا بدن آخر مباين له، عنصرياً كان... أو مثالياً[١].

ملاك العينية: السؤال الأهم الذي يُطرح هنا هو: ما ملاك هذه العينية، وكيف يمكن أن يكون الجسم الأخروي كالجسم الدنيوي؟

وقد ذكر الملا صدرا طريقتين لإثبات عينية هذين الجسمين في كتابه الحكمة المتعالية:

الملاك الأوّل، أصل «العينية»: من وجهة نظر صدر المتألهين إنّ ملاك الجسم الأخروي والجسم الدنيوي هو أنّه حين يرى شخصٌ إنساناً ما في عالم الآخرة، في قالبه الأخروي، فإنه سيقول إنّ هذا هو جسمه الدنيوي، مع أنّه حصلت فيه تغييرات وتحولات أيضاً[٢].

الحق أنّ المُعاد في المَعاد هو بعينه بدن الإنسان الشخصي الذّي مات بأجزائه بعينها لا مثله، بحيث لو رآه أحد، يقول إنّه بعينه فلان الّذي كان في الدُنيا[٣].

الملاك الثاني، أصل «وحدة الوجود»: وفي تفسير آخر يعتبر المحقق السبزواري أصل وحدة الوجود دليلاً على العينية.

فالبدن الصّوري الأخروي بعينه هو البدن المادّي الدّنيوي، لأن وجودهما الذي هو أصل محفوظ فيهما، واحد[٤].

كون الجسم الأخروي غير مادّي: يرى صدر المتألهين إنجازه الأهم في

(١) الأسفار، ج ٩، ص ٢٧٥ و٢٧٦؛ وأيضاً الكتاب ذاته، ص ٢٨٩.
(٢) انظر كتاب المبدأ والمعاد، ص ٢٨٩ والأسفار، ج ٩، ص ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٧٩ و٢٨٠.
(٣) المبدأ والمعاد، ص ٢٧٤.
(٤) شرح المنظومة، ص ٣٤٧.

مبحث المعاد في هذا الموضوع، حيث يعد الجسم الأخروي كالجسم الدنيوي من جهة، ومن جهة أخرى يعتبر الجسم الأخروي جسم غير مادّي.

وحول هذه الأمر جاء في رسالة «المبدأ والمعاد»:

والتحقيق إنّ الأبدان الأخروية مسلوب عنها كثيرة من لوازم هذه الأبدان، فإنّ بدن الآخرة كظل لازم للرّوح وكعكس ومثال له، بخلاف هذا البدن المستحيل الفاسد[1].

وكذلك كتب في «مفاتيح الغيب»:

إنّ المحشور إليه الإنسان في القيامة هو من الأبدان الأخروية المثالية الملكوتية للأرواح بحسب أعمالهم وأخلاقهم وملكاتهم واعتقاداتهم[2].

أرى من الضروري الانتباه إلى هذا الأمر أنّ صدر المتألهين، في بعض أعماله، وخلافاً لما ذُكر، أكدّ على لزوم مثلية ومادية البدن الأخروي؛ حيث كتب في ذيل الآية ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾[3]:

أمّا الجسماني، فلأنّه يعاد مثل بدنه الّذي اضمحل وتلاشى وصار عظاماً نخرة... الخالق لكلّية الأجسام كيف لا يقدر على أن يخلق بدناً شخصياً جزئياً من أبدان الحيوان؟ بل هذا بالطريق الأولى، كما قال: «**لخلق السموات والأرض أكبرُ من خلقِ النّاس**» وهذه مبالغة أخرى في تحقيق إعادة الأجسام الذّاهبة إلى حيز الفساد. وإنّما ذكر المثل لخلق الشخص الثّاني في موضعين من كتابه تنبيهاً على... إعادة المعدوم بعينه محال، بل الممكن إعادة مثله لا عينه، كيف يكون ذلك ممكناً وكل فاسد لابّد من فساده، فساد مُشخّصاته من الزّمان والمكان وغيرهما؟... وهو محال[4].

---

(1) المبدأ والمعاد، ص ٣١٨.

(2) مفاتيح الغيب، ص ٦١٦.

(3) سورة الأسراء (١٧)، الآية ٩٩.

(4) مفاتيح الغيب، ص ٦١٦.

وكذلك ضمن رفضه تأويل الآيات القرآنية التي تبدو في الظاهر أنّ الجسم الأخروي مادياً، كتب في «شرح الهداية»:

سيما على ما ذكرنا من القول بكون البدن المعاد مثل الأول لا عينه[1].

كما أنّه يؤكد في كتاب العرشية أن الجسم الأخروي هو جسم مادّي، ولكنه مغايرٌ عن مادته الدنيوية الأولى:

إنّ المُعاد في يوم المَعاد، هذا الشخص الإنسان المحسوس الملموس المركب من الأضداد، الممتزج من الأجزاء والأعضاء، الكائنة من المواد، مع أنّه يتبدّل عليه في كلّ وقت أعضاؤه وأجزاؤه وجواهره وأعراضه... فقد علم أنّ هذا البدن محشور في القيامة مع أنه بحب المادّة غير هذا البدن[2].

وفي شرحه على الهداية الأثيرية جمع صدر المتألهين بين المثالية والمادّية، حيث كتب:

ثمّ اعلم أنّ إعادة النّفس إلى بدن مثل بدنها الذّي كان لها في الدّنيا، مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة، كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل وروايات كثيرة متظاهرة لأصحاب العصمة، غير قابلة للتأويل... أمر ممكن غير مستحيل، فوجب التصديق بها لكونها من ضروريات الدّين وإنكارها كفرٌ مبين[3].

بصرف النظر عن هذا الاختلاف الموجود في كلمات صدر المتألهين، فإن نظريته المعروفة هي ذاتها التي شرحناها سابقاً، أي عينية الجسم الدنيوي والأخروي وكونه غير مادي.

أصول المعاد الجسماني في الحكمة المتعالية: ذكر صدر المتألهين أصولاً ليتمكن من إثبات نظريته في مبحث المعاد.

وهذه الأصول التي ذكرت مع بعض الاختلاف في كتب الأسفار «العرشية»،

---

(١) شرح الهداية، ص ٣٨٤؛ وأيضا انظر كتاب: المبدأ والمعاد، ص ٣١٨.

(٢) كتاب العرشية، ص ٢٥٠.

(٣) شرح الهداية، ص ٣٨١.

و«الشواهد الربوبية»، و«المبدأ والمعاد»، و«زاد المسافر»، وبعد حذف المشتركات هي كالتالي:

١) الأصل في موجودية أي شيء هو الوجود.

٢) إنّ تحصّل أي ماهية مركبة نوعية يعود إلى فصله الأخير.

٣) إنّ طبيعة الوجود بنفس الذات له إمكانية الشدّة والضعف.

٤) إنّ الوجود الشخصي بالحركة الجوهرية له إمكانية الشدّة والقوة.

٥) إن الوحدة الشخصية لأي شيء وهي عين وجوده، ليست بالدرجة ذاتها.

٦) إنّ القوام المركب لأي شيء هو بصورته وليس بمادّته.

٧) إنّ المادة الضرورية في وجود الحوادث والتغييرات، حقيقتها هي الإمكان الاستعدادي إياه الّذي ينشأ من إمكانه الذاتي.

٨) إنّ هوية الجسم وتشخصه هما من النفس وليس بمادته.

٩) إن القوّة الخيالية هي جوهر مجرد وغير قائم بالجسم.

١٠) إنّ الصور الخيالية والإدراكية قائمة من نفس بنحو قيام الفعل بالفاعل.

١١) تُحصل الصور المقدارية من الفاعل أحياناً بمشاركة المادّة، وأحيانا أخرى من دون مشاركة المادّة.

١٢) إنّ نفس الإنسان قادرة بإبداع صور غائبة عن الحواس ومن دون مشاركة المادّة.

١٣) إنّ التصورات والإدراكات العقلية والحسّية للإنسان ليست منفصلة عن الذات، ولا متباينة عنه.

١٤) إنّ التصورات والأخلاق والملكات النفسية مستتبعة من الآثار الخارجية.

١٥) إنّ عوالم الوجود ثلاثة: الصور الطبيعية، والصور الإدراكية الحسّية، والصور العقلية والمثالية.

١٦) لكل إنسان سبب وجودات وأكوان متعددة مع بقاء تشخصه.

١٧) إنّ النقص والقصور في الوجود الناتجين من الإمكان، يسببان بتحصيل الكمال والفعلية.

١٨) إنّ سبب عروض الموت الطبيعي هو استكمال النفس واستقلالها في الوجود وبالتالي ينقطع تعلّقها عن هذا الجسم لتنضم إلى جسم آخر مكتسب من أخلاقه وهيئاته النفسانية.

١٩) إنّ الإبصار والرؤية ليسا بانطباع الشبح المرئي في العضو ولا بخروج الشعاع ولا بالإضافة الإشراقية؛ بل باختراع نفس تصبح صورة مساوية مع الصورة الخارجية في صقع النفس[١].

وبعد جمعه بين هذه الأصول يصل صدر المتألهين إلى نتيجتين تبدوان غير متطابقتين:

النتيجة الأولى: وفي كتابه الشواهد الربوبية يستنتج على النحو التالي: «إنّ شخص المعاد في يوم القيامة، من حيث النفس ومن حيث الجسم، هو الشخص ذاته الذي كان يعيش في الدنيا، وإنّ التّبدل في خصوصيات الجسم لا يضُر البقاء الشخصي للجسم؛ لأن تشخص وتعين أي جسم مرهونان فقط ببقاء نفسه مع المادة العامة وغير المعلومة التي تتحقق ضمن أي مادّة خاصة محدّدة، مهما تغيرت خصوصيات كل واحد منها»[٢].

وتحتوي هذه النتيجة على أمرين:

إنّ تشخص الإنسان بنفسه لا بجسمه: ذكر صدر المتألهين هذا الأمر في كتابه «المبدأ والمعاد» على النحو التالي:

إنّ العبرة في تشخص كل إنسان إنّما هو بنفسه، وأمّا بدنه من حيث هو بدنه، فليس له تشخّص إلّا بالنّفس؛ بل ليس له من هذه الحيثية حقيقة ولا ذات حتّى يكون له في ذاته تعّين بهذا الاعتبار[٣].

كما أنه من أجل إثبات هذا الموضوع، إنّ تشخص الإنسان بنفسه وليس

---

(١) من أجل المزيد من المعلومات انظر كتاب الأسفار، ج ٩، ص ٢٦٢ ـ ٢٧٤؛ العرشية، ص ٢٤٥ ـ ٢٥٠؛ زاد المسافر، ص ١٥ ـ ١٨؛ الشواهد الربوبية، ص ٣١١ ـ ٣١٦.

(٢) الشواهد الربوبية، ص ٣١٦.

(٣) المبدأ والمعاد، ص ٢٨٩.

بجسمه، أشار إلى أصل ثبات شخصية الإنسان في تغييرات الجسد المستمر، وكتب:

لهذا يقال للشخص من الصّبا إلى الشيخوخة إنّه هو بعينه وإن تبدلت الصور والمقادير... ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب: إنّها عقاب لغير الجاني[1].

إن الجسم الأخروي كالجسم الدنيوي هو أمرٌ ماديٌ: جاءت هذه النتيجة بعد تصوره أنّ أصل وجود المادّة العامّة نسبةً إلى الجسمين الدنيوي والأخروي، أصلٌ مسلمٌ به، ويرى تفاوتهما في بعض الخصوصيات.

وفي شرح الهداية ضمن قبوله كلا المبحثين، يقول صدر المتألهين في مقام الإجابة عن هذا السؤال إنّه بفرض قبول المادة، هل أن الشخص الذي يحصل على ثواب أو عقاب هو غير الشخص الذي بدرت منه الطاعات والمعاصي؟ كما يلي:

قلنا العبرة في ذلك بالجوهر هو المُدرك وهو النفس ولو بواسطة الآلآت وهي باقية بعينها وكذا المادّة والسنخ كالأجزاء الأصلية في البدن أو غيرها[2].

النتيجة الثانية: وفي مصنفاته الأخرى يستنتج صدر المتألهين من الأصول المذكورة آنفاً أن الجسم الأخروي هو جسم غير مادّي، أي مثالي ومتأثر بقوة الخير.

وفي مفتاح الغيب شرح هذا الأمر على النحو التالي:

فالنّفس إذا فارقت البدن وفارقت هذا العالم، حملت معها القوّة المتخيلة المُدركة للصور الجسمانية، فيشاهدها ولا يزاحمها حينئذٍ شيء من حواس البدن... ويتصوّر الإنسان ـ عند ذلك ـ ذاته بصورته الجسمانية التي كانت تحس بها في وقت الحياة البدنية الحسية، كما في المقام[3].

---

(1) كتاب الأسفار، ج ٩، ص ٢٢٧.

(2) شرح الهداية، ص ٣٨٢؛ أيضاً انظر كتاب الأسفار، ج ٩، ص ٢٢٧ و٢٢٨.

(3) مفاتيح الغيب، ص ٦٠٦.

وكذلك كتب في المبدأ والمعاد:

إذا مات الإنسان وفارقت نفسه وهي عالمة بذاتها، ومعها القوى المدركة للجزئيات، فتخيل ذاتها مفارقة عن دار الدّنيا، ويتوّهم نفسها عين الإنسان المقبور الذّي مات صورته ويجد بدنها مقبوراً[١].

الجمع بين النتيجتين: يمكن جمع هاتين النتيجتين كالتالي: بما أن الجسم الأخروي هو مادي، إلّا أنّ ماديته تعود إلى أنّ النفس الإنسانية تتصوره مادياً، وليس لأنه ماديٌّ حقاً. لذلك فإن الجسم الأخروي هو نتيجة جهة فاعلية النفس، وليس جهة قابليتها[٢].

وحول هذا الأمر كتب صدر المتألهين في الرسالة العرشية:

وبالجملة النّفس أبداً تعيّن البدن وأجزاءه، لا البدن يعيّن النّفس إلى شيء من المراتب؛ فما أشدّ سخافة قول من جعل المواد الأخيرة والقشور الكثيفة الخارجية من جهة الوحدة الاعتدالية ممّا يفوز يدعو النّفس إلى التعلّق بالبدن بالطبع[٣].

* * *

بصرف النظر عن أن الجسم الأخروي هو غير مادي ومحصول قوة تخيل الإنسان، يجب أن نرى ما تفاوته عن الجسم الدنيوي المادي؟

ومع أنّه في هذه الدنيا تعد القوة مقدّمة على الفعل من الناحية الزمانية، ولكن في الآخرة أنّ الفعل مقدّمٌ على القوة؛ كما أنّه في الدنيا الفعل أشرف من القوة، ولكن في الآخرة القوّة أشرف من الفعل، لأن عالم الآخرة هو ظهور النتائج وانعكاس العمل[٤]. يضع صدر المتألهين عدة اختلافات بين هذين الجسمين:

---

(١) كتاب المبدأ والمعاد، ص ٣٠٠. (٢) المصدر ذاته، ص ٢٩٠.

(٣) كتاب العرشية، ص ٢٥٥.

(٤) ما استخدمه صدر المتألهين بصفة القوة والفعل في ما يتعلق بالدنيا والآخرة، لهما اشتراك لفظي فقط، لأن القوة في مكانٍ تُعني قوة مكان الصورة ومنفعلة عن جهة الفعلية، وفي مكانٍ آخر تعني قوة فاعلة الصور في الآخرة. وبعبارة أخرى، تتحول القوة في الدنيا إلى

١) إنّ الأجساد الدنيوية قابلة للنفوس، إلّا أنّ النفوس في الآخرة هي فاعلة الجسم.

٢) إنّ الجسم في الآخرة له روح وحياة.

٣) إنّ عدد الأجسام في الآخرة غير متناهٍ.

٤) إنّ أجساد الآخرة موجودة في السعداء بوجود واحد، ولكنها ليست كذلك في الأشقياء، لأن نفوس السعداء محيطة على منشآتها، إلّا أنّ نفوس الأشقياء محاطة بجهنم[(١)].

وقد ناقش الفيض الكاشاني مثل هذا المبحث في خاتمة كتاب «أصول المعارف» بعنوان «في تفصيل وجوه الفراق بين الدنيا والآخرة في نحو الوجود جسماني»، حيث ذكر فيه واحد وعشرين اختلافاً بين الدنيا والآخرة من ناحية الوجود الجسماني؛ نذكر أهمها ما يلي:

١) بما أنّ الدنيا وسيلة فهي فانية ولكنّها باقية في الآخرة ببقاء الله.

٢) تصبح القوة الخيالية في الدنيا غير الحواس الظاهرية، ولكنّها تصبح مثلها في الآخرة.

٣) إنّ الشهوات في الدنيا تابعة للمشتهيات ولكن، المشتهيات في الجنة تابعة للشهوات.

٤) إنّ باطن الإنسان في الآخرة ثابت كظاهره، ولكن في الدنيا ظاهر الإنسان ثابت وباطنه متغير.

٥) خلافاً للدنيا، الوصول إلى الشهوات في الآخرة لا يمنع تجلّيها.

٦) إنّ المادة الحاملة للصور الدنيوية تحتاج إلى فاعل متباين معها، ولكن المادة الحاملة للصور الأخروية هي قوة نفسانية لحمية ومركبة من الأخلاط إلّا

= القدرة في الآخرة ونسبتها بالصور الأخروية هي كنسبة الفعل بالفاعل؛ ومن أجل المزيد من المعلومات راج كتاب: أصول المعارف، ص ١٩٧، تعليقة الأستاذ الآشتياني.

(١) كتاب العرشية، ص ٢٥٢ ـ ٢٥١؛ الشواهد الربوبية، ص ٣١٨ و٣١٩.

أنّ الأجساد الأخروية ليست كذلك، **لا يمسّهم فيها نصب ولا يمسّهم فيها لغوب لا يذوقون فيها الموت إلّا الموتة الأولى**[١].

على كل حال ما يهمّنا في هذا المبحث هو أن نعلم أنّه من وجهة نظر صدر المتألهين سر جسمانية هكذا معاد (مادي تخيلي) هو تجرّد قوة الخيال في الإنسان.

كما نعلم، بناءً على التعليمات الفلسفية، تُعد قوة الخيال كإحدى قوى الأجساد الباطنية والتي يطلق عليها «المصورة». وهذه القوة حافظة للصور الموجودة في باطن الإنسان التي تُقسم إلى صنفين: المتصلة والمنفصلة (المقيدة والمطلقة).

ويعرِّف الفارابي قوى الخيال كما يلي:

قوة تحفظ رسوم المحسوسات بعد اختفائها عن الحس؛ وتقوم في وقت النوم وكذلك في وقت الصحو بتركيب بعض هذه رسوم المحسوسات مع البعض الأخرى أو تجزئة وفصل بعضها عن البعض الآخر[٢].

وفي توصيف قوة الخيال وكذلك ارتباطها بمسألة المعاد كتب صدر المتألهين ما يلي:

إنّ القوة الخيالية للإنسان جوهر مجرّد عن العالم... وليست هي مجردة من الكونين، وإلّا لكانت عاقلاً ومعقولاً، بل وجودها في عالم الآخرة يحذو حذو هذا العالم... وجميع ما يدركه الإنسان ويشاهده بقوة خيالية وحسّه الباطن، ليست حالة في جرم الدّماغ... بل هي قائمة بالنفس... كقيام الفعل بالفاعل...؛ ولمّا كانت النّفس الخيالية أشدّ قوةً وأقوى جوهراً وأكثر رجوعاً إلى ذاتها، وأقلّ التفاتاً إلى شواغل هذا البدن واستعمال قواها المتحركة؛ كانت الصورة المتمثلة عندها، أتمّ ظهوراً وأقوى وجوداً... وفيه سرّ المعاد وحشر الأجساد[٣].

---

(١) أصول المعارف، ص ٢٠٢ ـ ١٩٦؛ أيضاً انظر كتاب الأسفار، ج ٩، ص ٣١٠ ـ ٣١٢.
(٢) السياسات المدنية، ص ٧٦.
(٣) العرشية، ص ٢٣٩.

وكذلك جاء في كتاب المبدأ والمعاد حول هذا الأمر:

أمور الآخرة أقوى وجوداً... فإنّ وجودها العيني هو تخيلها ووجودها الخيالي، فالتخيل - هناك - نفس الوجود العيني وعين التحصّل الخارجي؛ فلهذا يترتب علي التخيل ما يترتّب علي الوجود العيني[1].

وما مرّ سابقاً هو تقرير موجز عن تفسير المعاد الجسماني من وجهة نظر صدر المتألهين، الشيء الذي لم يذكر في هذه الرسالة أبداً.

وهنا نرى من الضروري ملاحظة عدة أمور:

استنتاج متفاوت حول الجسمانية: كما لاحظنا، فمن وجهة نظر صدر المتألهين يعد الجسم الأخروي للإنسان جسماً غير مادي ومحصول قوة تخيله. لذلك، فإن إطلاق عنوان «الجسمانية» عليه وعلى ما تم نقده ودراسته من قبل الفلاسفة والمتكلمين القدماء هو بسبب اشتراكهما اللفظي فقط؛ لأنّ مفردة «الجسمانية» من وجهة نظر البعض هي بمعنى المادي ومن وجهة نظر البعض الآخر بمعنى غير المادي ولكنّها تشبه الجسم المادي.

وهكذا تصور عن المعاد لم يتم نقضه ولا الإصرار عليه من قبل الحكماء والمتكلمين قط. ومن ينكر المعاد الجسماني، لا ينكر معاداً كهذا؛ ومن يصرّ عليه، لم يكن لديه استنتاجٌ كهذا عن المعاد الجسماني أيضاً.

إن كان الكلام عن تفرّق الأجزاء أو إعادة المعدوم، فهو عن الجوانب المادية في الجسم الإنساني، فمن قدّم شبهة الآكل والمأكول ومن أجاب عليها لم يكن لديه تصورٌ كهذا عن المعاد قط.

تُستخدم الآيات القرآنية أيضاً إلّا أنّ مُنكري المعاد ليس لهم تصورٌ كهذا عنه؛ بل إنّ الكلام هو عن إحياء العظام الرميمة والمتحولة إلى تراب. انتبهوا إلى بعض هذه الآيات: ﴿وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾[2]، ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾[3]،

---

(١) المبدأ والمعاد، ص ٣٠٠.

(٢) سورة البقرة (٢)، الآية ٢٥٩.

(٣) سورة يس (٣٦)، الآية ٧٨.

﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمٗا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ خَلۡقٗا جَدِيدًا﴾[1]، ﴿أَيَعِدُكُمۡ أَنَّكُمۡ إِذَا مِتُّمۡ وَكُنتُمۡ تُرَابٗا وَعِظَٰمًا أَنَّكُم مُّخۡرَجُونَ﴾[2]، ﴿قَالُوٓاْ أَءِذَا مِتۡنَا وَكُنَّا تُرَابٗا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ﴾[3]، ﴿قَالُوٓاْ أَءِذَا مِتۡنَا وَكُنَّا تُرَابٗا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ﴾[4] ﴿أَءِذَا مِتۡنَا وَكُنَّا تُرَابٗا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَدِينُونَ﴾[5] ﴿وَكَانُواْ يَقُولُونَ أَئِذَا مِتۡنَا وَكُنَّا تُرَابٗا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ﴾[6] ﴿أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمٗا نَّخِرَةٗ﴾[7] ﴿أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجۡمَعَ عِظَامَهُۥ﴾[8].

وحول هذا الأمر كتب الأستاذ الشهيد مرتضى المطهّري:

يقول أمثال الملّا صدرا إنّ المعاد جسماني، إلّا أنهم أخذوا جميع المعاد الجسماني إلى داخل الروح وعالم الأرواح إياهما؛ بعبارة أخرى قالوا إنّ هذه الخصائص الجسمانية موجودة في عالم الأرواح؛ وحول هذه المسافة بين الروح والجسم، التي يقولُ بها القدماء من أمثال أبي علي سينا حيث يعتبرون العقل فقط روحياً ولا يرون غير العقل روحياً، يجب أن نقول إنّه لا توجد أي مسافة. لكن بالطبع هذا الكلام لا يحل المشكلة أيضاً، أيّ لا يمكننا مطابقة هذا الأمر مع مجموع الآيات القرانية. ومع أنّه كلامٌ جيد ويمكن تأييده بالأدلة العلمية أيضاً، إلّا أنّه لا يمكن تبرير المعاد القرآني بهذا المبحث، لأنّ المعاد القرآني ليس روح الإنسان فقط[9].

وبناءً على استنتاج صدر المتألهين من المعاد الجسماني، ستحضر روح الإنسان في عالم الآخر مع جسم غير مادي؛ إلّا أنّ هذا الاستنتاج لا يختلف عمّا جاء في الحكمة المشائية التي تطلق عليه المعاد الروحاني.

لم ينكر أي حكيم أو متكلّم وجود جسم غير مادي لروح الإنسان الذي يطلق عليه أحياناً الجسم البرزخي ـ المثالي، سواء من قِبل من يرى المعاد روحانياً أو

---

(1) سورة الأسراء (١٧)، الآية ٤٩ و٩٨.
(2) سورة المؤمنون (٢٣)، الآية ٣٥.
(3) سورة المؤمنون (٢٣)، الآية ٨٢.
(4) سورة الصافات (٣٧)، الآية ١٦.
(5) سورة الصافات (٣٧)، الآية ٥٣.
(6) سورة الواقعة (٥٦)، الآية ٤٧.
(7) سورة النازعات (٧٩)، الآية ١١.
(8) سورة القيامة (٧٥)، الآية ٣.
(9) كتاب المعاد، المطهري، ص ١٩٤.

من تقبّلَ المعاد بشكل جسماني مادي؛ لأنه من وجهة نظر المشائيين الذين يعتقدون بالمعاد الروحاني أيضاً، بما أنّ تخيل النفس في عالم الآخرة يحتاج إلى موضوع من أجله، فإن وجود نوع من الجسم الذي يُعد حد ماهوي لروح الإنسان ملاك امتياز النفوس الإنسانية عن بعضها، أمرٌ مسلمٌ به.

وفي شرح حال بعض الأرواح كتب ابن سينا:

فإنّهم إذا تنزّهوا، خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم، ولعلّهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم. ولا يمتنع أن يكون ذلك جسمٌ سماوي أو ما يشبهه، ولعلّ ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتّصال المسعد الذّي للعارفين[1].

كما أن قطب الدين الشيرازي الذي يعد من أتباع الحكمة الإشراقية، كتب حول هذا الموضوع:

ليس مستبعداً أن يكون لعدة نفوس جسمٌ واحدٌ حيث ترى كل واحدة منها صوراً فيه، ولا يمكنها تحريك ذلك الجسم حتى تمتنع باختلاف الإرادة. وليس مستبعداً أن يكون للأشقياء جسمٌ آخر أو أجسام لتتخيل بواسطتها صور مؤذيات توعدوها بذلك، وغير ذلك[2].

كما أن المحقق اللاهيجي ضمن قبوله ضرورة وجود جسم للأرواح في البرزخ والتي ليست جرماً فلكياً بالضرورة، ويمكنها أن تكون من جنس الدّخان أو البخار، كتب:

وكذلك لا بد للنفوس الردّية غير الذكية أن تكون متعلقة بجسم حيث يكون موضوع تخيل المؤذيات الواردة في الشريعة. وأجازوا أن يكون جسماً متولداً من الأدخنة والأبخرة على نحو لا يكون مستعداً لتعلق النفس بتعلق التدبير والتصرف[3].

---

(١) شرح الإشارات، ج ٣، ص ٣٥٥.
(٢) درّة التاج، ص ٧٤٩.
(٣) جوهر المراد، ص ٦٤٢.

ومع أنّ ابن سينا يحتمل أن يكون هذا الجسم من جنس الهواء أو الدخان، إلّا أنّه صرّح أن الجسم الأخروي للإنسان، الذي أطلق عليه الجرم، يجب أن يكون متقارباً للروح من ناحية الجنس.

ويجوز أن يكون هذا الجرم متولداً من الهواء والأدخنة، ويكون مقارناً لمزاج الجواهر المسمى روحاً الذي لا يشك الطبيعيون أنّ تعلّق النّفس به لا بالبدن، وأنّه لو جاز أن لا يتحللّ ذلك الرّوح مفارقاً للبدن والأخلاط ويقوم، لكانت النّفس تلازمه الملازمة النفسانية[1].

لذلك، فإن المعاد الروحاني، بهذا المعنى أنّ الروح العارية والمجرّدة من أي نوع جسم، حتى الجسم المثالي، ستُحشر في عالم الآخرة، ليس لهذا الرأي أي أتباع لكي يقف أمامه المعاد الجسماني الخاص بصدر المتألهين.

وحول هذا الأمر كتب الأستاذ الآشتياني:

وهذا المعنى مسلّم به عند أهل الحق أيضاً بأن النفس لن تتخير إلى العقل الصرف أبداً؛ بهذا المعنى إنها يجب أن تكون بشكل كامل وبتمام المراتب، ووجود المعقول والمعنى البحت وأن تزول جهة تجسّمها، كما عليه المشهور - مع أنها حسب درجات الوجود وجامعيتها وكمال التحقيق، هي أكمل من العقل. ودائماً ما تكون النفس مُضافة على الجسم، والإضافة على الجسم كأنها كيفية وجود النفس حيث لا تنسلخ من هذا الوجود بتاتاً، ولكن في الأجسام التفاوت ملحوظ. والجسم المضُاف للنفس - أعم على جسم الجنين وجسم الطفل تام الوجود في الرحم والطفل المسافر إلى عالم خارج رحم أمه ووجود الطفل في المهد وتكامل هذا الجسم حتى البلوغ إلى مرحلة الصبا والمراهقة والتكليف وطي مراتب الشباب ودخول مرحلة الرجولة واجتياز درجات الرجولة والوصول إلى مرحلة الشيخوخة - هو دائماً ما يكون جسماً مضافاً للنفس بنحو إبهام وغير متعين (لا نقصد الإبهام المفهومي وعدم التحصّل الجنسي، بل الإبهام اللازم

---

(١) المبدأ والمعاد، ص ١١١٤؛ شرح الإشارات، ج ٣، ص ٣٥٦.

للحركات الجوهرية الخاصة للموجود المتحقق في عالم الطبيعية). والجسم في العالم، بعد الموت وعالمَي البرزخ والآخرة، مضاف بالنفس أيضاً، على نحوٍ لو تمت مشاهدة الإنسان الموجود في الدين في عالم الآخرة، سيكون مشهوداً بالجسم المتشخص والمتقدر الموجود في الدين[1].

وبملاحظة هذا الأمر يدّعي المدّرس الزنوزي: «ما من حكيم يعتبر المعاد روحانياً»[2].

ومما ذكرناه نستنتج أنّ هناك نقطة مشتركة بين المعاد في الحكمة المتعالية والمعاد في الحكمة المشائية، وهي حضور أرواح الإنسان بأجسام وقوالب غير مادية في عالم الآخرة، سواء أكانت هذه الأجسام من منشآت النفس حسب تجرّد الخيال أم حصيلة العمل الدنيوي للإنسان حسب القول بعدم تجرّد الخيال.

وبناءً على هذا المبحث وفي مقام الجمع بين هاتين النظريتين كتب المرحوم السبزواري:

والحاصل أنّه يمكن التوفيق بإرجاع قولهم في الفلك ولا سيما قول الشيخ المتألّه إلى قول صدر المتألهين في المعاد الجسماني وهو ما اخترناه[3].

سابقة الاعتقاد بالصور الخيالية: إنّ الاعتقاد بالوجود الخارجي للصور الخيالية في عالم الآخرة، هو عقيدة موجودة أيضاً بين المتفكرين المسلمين قبل صدر المتألهين.

وحول كون الصور الخيالية القائمة بالذات كتب التفتازاني:

إنّ ما يشاهد من تلك الصور في الخيال ـ مثلاً ـ ليست عدماً صرفاً، ولا من عالم الماديات وهو ظاهر، ولا في عالم العقل لكونها ذوات مقدار، ولا مرتسمة في الأجزاء الدّماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير في تخيل صورة الجبل مثلاً؛ فيجب أن تكون موجودات خارجية قائمة بذواتها وهو المطلوب[4].

---

(١) شرح على رسالة زاد المسافرين، ص ١٥٥ ـ ١٥٤.
(٢) انظر كتاب: رسالة سبيل الرشاد في علم المعاد.
(٣) شرح المنظومة، ص ٣٤٥.
(٤) شرح المقاصد، ج ٣، ص ٣٧١.

وفي قالب سؤال أيضاً أشار الإمام الفخر الرازي إلى هذا المبحث:

إنّ الصور الذهنية إن لم تكن مطابقة لما في الخارج كانت جهلاً، وإن كانت مطابقة، فلابدّ من أمر في الخارج... وإنّ الصور المتخيلة لم لا يجوز أن تكون موجودة قائمة بأنفسها ـ كما قاله أفلاطون ـ أو بغيرها من الأجرام الغائبة عنّا[1].

وفضلاً عن ذلك، وضمن شرحه بأنّ الصور الخيالية ـ وجوداً وعدماً ـ تابعة لنفس فاعلها، صرّح الملّا صدرا أنّ الصورة الجسمانية في المعاد هي أمر موهوم وخيالي.

إن هذه الصور الخيالية باقية ببقاء توجه النّفس والتفاتها إليها واستخدامها المتخيلة في تصويرها وتثبيتها؛ فإذا أعرض عنها النّفس، انعدمت وزالت، لا أنّها مستمرة الوجود، باقية لا بإبقاء النّفس وحفظها إياها[2].

«ويتصور الإنسان ـ عند ذلك ـ ذاته بصورته الجسمانية»[3].

«ويتوهم نفسها عين الإنسان المقبور الذّي مات صورته»[4].

وقبله أورد الغزّالي في كلماته هذه الصورة عن المعاد أيضاً:

النّفس إذا فارقت البدن، وحملت القوّة الوهمية معها كما ذكرنا، وتجردّت عن البدن منزهة، ليس يصحبها شيء من الهيئات البدنية وهي عند الموت عالمة بمفارقتها عن البدن وعن دار الدّنيا، متوهّمة نفسها عين الإنسان المقبور الّذي مات على صورته، كما كان في الرؤيا تتخيل وتتوّهم. وتتخيل بدنها مقبوراً وتتخيل الآلام الواصلة إليها على سبيل العقوبات الحسّية على ما وردت به الشرائع الصادقة، فهذا عذاب القبر؛ وإن كانت سعيدة، تتخيل صوراً ملائمة على وفق ما كان يعتقده من الجنّات والأنهار والحدائق والغِلمان والولدان والحور العين والكأس من المعين، فهذا ثوابك القبر[5].

---

(1) شرح الإشارات، ج ٢، ص ٣١٥.
(2) الأسفار، ج ١، ص ٣٥٣.
(3) مفاتيح الغيب، ص ٦٠٦.
(4) المبدأ والمعاد، ص ٣٠٠.
(5) المبدأ والمعاد، ص ٣١٦.

وكذلك فإن هذه الصور الخيالية الناتجة عن تصور الإنسان وتوهّمه، سواء كانت من وجهة نظر صدر المتألهين أو من وجهة نظر شيخ الرئيس أبي علي سينا، هي حصيلة الأعمال الدنيوية للإنسان ونتيجتها التي ستظهر في عالم الآخرة.

وفي إحدى رسائله، وفي مقام الإجابة عن هذا السؤال «ماذا سيفعل الإنسان في البرزخ؟»، كتب الشيخ الرئيس:

إنّا نكون في البرزخ أيقاظاً، وأخذنا اللذّات الروحانية والصور التي تصحبنا من هذا العالم من العلم والعمل في الخير والشرّ تصير فينا محكمة ذاتية متفرّعة متميزة؛ وبالجملة، تكون في البرزخ كالنطفة في الرّحم والبذر في الأرض، تنبت وتثمر على ما في أصلها التي جاءت بها من ظهر أمّها...[1].

كما أنّ صدر المتألهين كتب حول هذا الأمر:

فيشاهد الصور العينية الموجودة في الآخرة... الّتي هي من نتائج الأعمال والأفعال[2].

ومن جهة أخرى صرّح ابن سينا أنّ الصور البرزخية أكثر شدّة وقوّة من الصور التي تتشكل من قبل نفس الإنسان والتي تُرى في المنام. ومع أنّ الصور البرزخية بالذات لها أثر ولكنّها تستطيع أيضاً أن يكون لها وجوداً خارجياً بالعرض وبتبع النفس، وأن تكون مؤثرة.

فإنّ الصّور الخيالية ليست تضعف عن الحسّية، بل تزداد عليها تأثيراً وصفاءً... على أن الأخروي أشدّ استقراراً من الموجود في المنام بحسب قلّة العوائق وتجرّد النّفس وصفاء القابل...؛ وليست الصّورة الّتي ترى في المنام، بل ولا التي تحس في اليقظة ـ كما علمت ـ إلّا المرتسمة في النّفس، إلّا أنّ إحداهما تبتدئ من باطن وتنحدر إليه، والثانية تبتدئ من خارج وترتفع إليه. إنّما

---

(١) انظر كتاب: شرح الهداية، حاشية، ص ٣٧٤.

(٢) المبدأ والمعاد، ص ٣١٦.

يلّذ ويؤذي ـ بالحقيقة ـ هذا المرتسم في النّفس لا الموجود في الخارج، وكلّما ارتسم في النفس فِعلُ فَعَلَه، وإن لم يكن بسبب من خارج؛ فإن السبب الذاتّي، هو هذا المرتسم، والخارج هو سبب بالعرض أو سبب السبب[1].

ومن الجدير ذكره أنّ صدر المتألهين يستخدم عبارات ابن سينا هذه، التي تُعبر عن استنتاجه عن المعاد الروحاني، على نحوٍ وكأنّه هو ناظر على المعاد الجسماني.

وقبل تكراره كلام شيخ الرئيس، كتب صدر المتأليهن:

وللشيخ الرئيس إشارة خفيفة في آخر إلهيات الشفاء إلى وجه صحة المعاد الجسماني بقوله ...[2].

من وجهة نظر ابن سينا وأتباعه فإن اللّذة والعذاب العقلي (الإدراكي) يمكنهما أن يجتمعا مع الجسم المادّي وبتبعها لذّاته وآلامه الجسمانية، وأن يكون لكليهما وجودٌ في عالم الآخرة؛ مع أنّه مهما ازداد الكمال المعنوي للإنسان يقل اهتمامه باللذات المادية ـ الجسمانية.

ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدّقته النبوّة... والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية؛ بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك وإن أعطوها، ولا يستعظمونها في جنبة هذه السّعادة الّتي هي مقاربة الحق الأوّل[3].

لا أعلم هل يمكن اعتبار هذا الكلام كتوضيح لهذه الآية القرآنية الكريمة: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍ ۚ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[4]؟

كما أنّه في جمعه بين اللذات العقلية ووجود جسم مادي ولذّات جسمانية ناتجة عنه، كتب قطب الدين الشيرازي:

---

(1) الشفاء، الإلهيات، ص ٤٣٢.
(2) شرح الهداية، ص ٣٧٧.
(3) الشفاء، الإلهيات، ص ٤٢٣.
(4) سورة التوبة (٩)، الآية ٧٢.

ولكن لو بعد الموت تعلقت بشيء من الأجسام فذلك لا يمنع حصول لذات وآلام عقلية عنها، وإنّ الآلام الناتجة هي بسبب تعلق الجسم[1].

* * *

الخاتمة

وفي خاتمة هذه الرسالة يمدح صدر المتأليهن مباحثه، ويذّكر قارئه بحجم أهميتها.

يدّعي صدر المتألهين بأنّه ذكر في هذه الرسالة أصول وقوانين بعيدة عن فهم القدماء، وإنّ أغلب الحكماء المشائين والإشراقيين عجزوا عن فهمها.

ويوصي القارئ إلى أن يقدّر أهمية وقيمة هذا الكنز الّذي يعد تُحفة إلهية، وأن يشكر الله صباحاً ومساءً على فك هذه الأسرار وجعلها من العلوم ليهدي عباده.

وبعد ذلك يقول ألا تستمع إلى كلام مُنكري المعاد والمتشبّهين بالفلاسفة إذ سيضلّونك عن طريق الله، ما يجعلك أن تفقد الكثير من الخير، وسيصيبك الغضب الإلهي، وسيصيبك البلاء في عالم الطبيعة. وحافظ على هذه الرسالة وأبعدها عن الأغيار، ولا تضعها في متناول يد المخدوعين إذ أغلب الناس هم كذلك، باستثناء قلّة لا يعرفهم غير الله أحد، وهم مستورون عن الناس.

وفي هذه الأيام خيم الظلام على كل الأنحاء وازداد عدد عابدي الشيطان. ومن يظهر مباحث كهذه هو مثل الشخص الذي يشعل ناراً في ليلة باردة ظلماء وعاصفة، كالنبي موسى عليه السلام، الذي كان يبحث عن النور في مسارٍ مجهول لم يبق فيه غير طريقٍ صعب ومصابيح مطفأة. اجتياز هذا الطريق غير ممكن إلّا من قِبل الذين اهتدوا بالعناية الإلهية.

يدّعي صدر المتألهين أنّ التأمل في مباحث وأسرار هذه الرسالة يحوّل روح

---

(١) درة التاج، ص ٧٤٨.

الإنسان إلى ملاك مقرّب، وأن تسير النفس الإنسانية في مسارٍ مستقيم وأن تهتدي بنور العقل إلى الله، وأن يفقد الإنسان خصوصياته المادية والحيوانية، وبتجلّي الحق في مرآة وجوده يزول الصدأ عن قلبه ويصبح موجوداً قُدسياً وملكوتياً؛ لأن الإنسان يملك مراحل ومراتب متعددة ويمكنه الوصول إلى المقام العلّيين بسيره المعنوي وأن يصبح قلبه خزانة الأسرار الإلهية.

وبعد ذلك يؤكد على هذا الأمر أنّ جميع الوجودات تملك نوعاً من الحياة والإدراك ومنشغلة بالتسبيح الإلهي وتقديسه، وهذا كله ليس إلّا من مظاهر وتجلّيات أسمائه وصفاته.

ويؤكد صدر المتألهين مجدداً على هذا الأمر بما أنّ الغافلين والضّالين ازداد عددهم، فيجب الحفاظ جيداً على هذه الرسالة ومطالبها، ويُقسم القارئ بالله ألّا يكون من الذين يعرفون الحقيقة ولكن لا يعملون بها.

وفي النهاية، وضمن استناده بآياتٍ من القرآن المجيد يصرّح بأنّ مسألة المعاد وزوال الدنيا وعودة جميع الموجودات إلى الله ذُكرت في القرآن كثيراً[1].

---

(١) نوصي القارئ العزيز أن يقرأ حتماً ملاحظة المدقق في نهاية هذه المجموعة. وفي هذه الملاحظة القصيرة تم بحث أطروحات المصحح على أسلوب تحقيق صدر المتألهين (المُراجع).

حشر الأشياء

[المقدّمة]

بسم الله الرحمن الرّحيم(١)

الحمد لله ربّ(٢) الأخرة والأولى، ومبدأ الوجود والمُنتهى؛ والصّلاة(٣) على غاية الأرض والسّماء، وأقرب الخلق إليه في البدأ والرُّجعى، وآله(٤) الّذين أذهب الله عنهم رجس(٥) الشّيطان، وطهّرهم تطهيراً، ونوّر قلوبهم بآيات الحكمة والإيمان تنويراً.

أمّا بعد(٦)، فقد سألتَ يا أخي ـ أطال الله بقاءك في سبيل المعرفة والهُدى! سدّدك(٧) في سلوك المحجّة البيضاء! ـ عن حشر جميع الأشياء إليه تعالى حتّى طبائع(٨) الجماد والنّبات والعجماء، فضلاً عن غيرها من ذوات العلم والحياة، وكلّ ما في الأرض والسّماوات؛ فأجبتُ مَسؤولك ومُبتغاك، وسعيتُ(٩) في قضاء مأمولك ومدّعاك، وإن لم أكن أهلاً لذلك(١٠)، إلّا أنّي أعانني مُجيب الدعوات، وأرشدني مُنزل الخيرات، وواهب الحكمة والآيات.

فأقول بعون الله وتوفيقه: إنّ الممكنات على طبقات:

الطّبقة الأولى المفارقات العقليّة، وعالَمهم عالَم القضاء الإلٰهي، وهي صور

---

(١) آس ١: + وبه ثقتي/ مج ٢: + وبه نستعين/ مج ١: - بسم الله الرّحمن الرّحيم.
(٢) مج ٢: يا ربّ/ دا: - الحمد لله/ آس ١، مج ١: بسم لله ربّ.
(٣) مج ١: السّلام.
(٤) مج ٢: أئمة.
(٥) آس ١: الرجس.
(٦) آس ١: وبعد/ مج ٢، دا، آس ٢: - أمّا بعد.
(٧) مج ٢: شددك.
(٨) مج ٢، دا: - طبائع.
(٩) آس ٢: - وسعيت.
(١٠) آس ٢، مج ١: لذاك.

علم الله[1] بالأنواع الكائنة، ومفاتيح الغيب الّتي لا يعلمها إلّا هو، وخزائن الرّحمة الّتي ما ينزّلها إلّا بِقَدَرٍ معلوم[2].

الطّبقة[3] الثّانية هي الأرواح المدبّرة العقليّة المتعلّقة بالأجرام العِلويّة والسُّفليّة ضرباً من التّعلّق، عالَمهم عالَم القَدَر الرّبّاني ولوح المحو والإثبات.

الطّبقة[4] الثّالثة هي الأرواح المدبّرة الجزئيّة والنّفوس الخياليّة المتعلّقة بالأجرام السّفليّة الدُّخانيّة و[5]النّاريّة، ومنها ضرب من الإنس والجنّ[6] والشّياطين.

الطّبقة[7] الرّابعة هي النّفوس[8] النّباتيّة وغيرها من الطّبائع السّارية في الأجسام، المحرّكة[9] إيّاها، المتحرّكة بتحريكها[10]، المتجدّدة بتجديدها[11] في كلّ آنٍ، وهي المشار إليها بقوله: ﴿غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ﴾[12] وإنّما جُمعت بصيغة ذوي[13] العقول، لمُدبّرها العقلي ومحرّكها الرّوحاني، كما ستعلم. ومن[14] هذه الطّبقة أيضاً ـ من الجهة الّتي أومأنا إليها ـ[15] الزّبانية وسَدَنَة الجحيم، المأمورون بقوله تعالى[16]: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ﴿٣٠﴾ ثُمَّ ٱلۡجَحِيمَ صَلُّوهُ ﴿٣١﴾ ثُمَّ فِي سِلۡسِلَةٖ ذَرۡعُهَا سَبۡعُونَ ذِرَاعٗا فَٱسۡلُكُوهُ ﴿٣٢﴾﴾[17]؛ ومنها[18] الموكّلون على السّحاب والأمطار والبحار والجبال والأرض والمعادن والنّباتات وغيرها.

---

(١) مج ٢، دا: صورة علم الله تعالى.

(٢) اشاره است به سورهٔ انعام، آيهٔ: ٥٩ وسورهٔ حجر، آيهٔ: ٢١.

(٣) آس ٢، مج ٢، دا: والطّبقة.

(٤) آس ٢، مج ٢، دا: والطّبقة.

(٥) آس ١، آس ٢، مج ١: أو.

(٦) مج ٢، دا، آس ٢: الجنّ والإنس.

(٧) آس ١، مج ٢، دا: والطبقة.

(٨) آس ١: النّفوس هي.

(٩) آس ١: المتحركة.

(١٠) دا: بحركتها/ آس ٢: بتحرّكها.

(١١) مج ١، مج ٢، دا، آس ٢، بتجددها،

(١٢) سورهٔ تحريم (٦٦)، آيهٔ: ٦.

(١٣) دا: ذي.

(١٤) مج ١: في.

(١٥) آس ١: من جهة... إليها.

(١٦) دا، آس ٢: - تعالى.

(١٧) سورهٔ حاقه (٦٩)، آيات: ٣٠ تا ٣١.

(١٨) مج ١، آس ١، آس ٢: منهم.

الطّبقة[1] الخامسة هي الأبعاد والأجرام، وهي أسفل السّافلين[2] ومهوى النّازلين.

فإذا تمهّد هذا، فلنرجع إلى كيفيّة حشر كلّ من هذه[3] الطّبقات إليه تعالى، بياناً على التفصيل، بعد ذكر إجمالي يعمّها، و[4]هو: إنّ الله[5] تعالى لم يخلق شيئاً إلّا لغاية، فإنّه ما من موجود ممكن، إلّا وله فاعل وغاية. ومن الموجودات - وهي[6] المركّبات - ما له علل أربع، هي[7]: هما مع المادّة والصورة، إلّا أنّ البسيط لا يكون له من العلل إلّا الفاعل والغاية، لأنّ صورته[8] - بعينها[9] - ذاته، ولا مادّة له. وقد ثبت بالبرهان أنّ الغاية الأخيرة في فعله تعالى هي ذاته[10]، وذاته[11] غاية الغايات، كما أنّه مبدأ المبادىء؛ ولا شكّ أنّ غاية الشّيء، ما[12] له بالذّاتِ أن يصل إليه وينتهي به، إلّا أن يعوقه عاقه. وكلّ ما لا يمكن[13] الوصول إليه، لم يكن إطلاق اسم الغاية عليه، إلّا بالمجاز؛ فلا يكون غاية بالحقيقة، وقد فرض أنّه[14] غاية؛ هذا خلفٌ.

فثبت بما ذكر[15] أنّ جميع الممكنات - بِحَسَبِ الجبلّة الغريزيّة - طالبة له تعالى، متحرّكة إليه تعالى[16] حركة معنوية، مشتاقة إلى لقائه بالوصول.

وهذه الحركة والرّغبة، لكونها مرتكزة من الله في ذاتها، يجب أن لا يكون عبثاً ولا معطّلاً؛ فلا محالة كائنةً متحقّقةً - في غالب الأمر - بلا عائق[17] وقاسر. والقسر على الطبع - كما ثبت في مقامه - لا يكون دائميّاً[18] ولا

---

(1) آس ١، مج ٢، دا: والطّبقة.
(2) مج ٢: سافلين.
(3) مج ٢، دا: - هذه.
(4) آس ٢: - و.
(5) آس ١: وإذا تمهّد... إجمالها... هو الله.
(6) آس ١: - هي.
(7) مج ٢: وهي.
(8) مج ١: صوريّة.
(9) مج ٢: يعنها.
(10) مج ٢: - هي/ دا: - هي ذاته.
(11) آس ٢: + تعالى.
(12) دا: - ما.
(13) مج ١، آس ١: لم يمكن.
(14) دا: اطلاق الغاية عليه... أنها.
(15) مج ١: ذكرنا.
(16) مج ١، دا: - تعالى.
(17) مج ١: بعائق.
(18) آس ١: ودائميّةً/ آس ٢: ذاتيّاً.

أكثرياً، فيزول ـ لا محالة ـ ولو بعد زمان طويل؛ فيعود حكم الطّبيعة إليه[١].

ومن هُنا يُعلم أنّ كلّ طبيعة نوعيّة تؤدّي[٢] يوماً إلى غايتها الأصليّة؛ وغاية الشّيء أشرف من الشّيء ذي الغاية، وغاية الجوهر أكمل جوهريّة منه وأقوى وجوداً في ذاتها. وننقل الكلام إلى نفس تلك الغاية[٣] وتوجّهها الذاتي إلى غاية الغاية، وهكذا إلى أن ينتهي إلى غاية لا غاية[٤] وراءها، وهي غاية الغايات، ومنتهى الحركات والرّغبات ومأوى العشّاق الإلهيين[٥] والمشتاقين من ذوي الحاجات.

وأمّا البيان التّفصيلي، فلنورده في فصول[٦].

* * *

(١) آس ١: + إليه.
(٢) مج ١، مج ٢، آس ٢: يؤدي.
(٣) آس ١: - وغاية الجوهر... الغاية.
(٤) آس ١: إلى غاية الغاية.
(٥) مج ٢: مأول العشّاق الإلّهي.
(٦) آس ١: - وأمّا... فصول.

الفصل الأول[1]

في حشر[2] العقول الخالصة إلى الله وفنائها عن ذواتها وبقائها[3] ببقاء الله بوجوه من البراهين

[البرهان] الأوّل[4]: إنّ هويّاتها[5] وجودات محضة بلا ماهيّة، وأنوار صِرفة بلا ظُلمة؛ وإنّما التّفاوت بينها وكذا بينها[6] وبين[7] نور الأنوار ليس إلّا[8] بالتمام والنّقص والشدّة والضّعف؛ ومتى كان[9] كذلك، لم يكن مفصولة[10] الهويّات عن الإنّيّة[11] الإلهيّة.

أمّا[12] الصّغرى، فَلِما برهنّا[13] عليه في كتبنا الحِكمية - سيّما في الأسفار الإلهيّة - تارةً على لسان الإشراق وتارةً على طريقة المشّائين.

وأمّا الكبرى، فلأنّ الشّيء مع تماميّته هو بالحقيقة[14] ذلك الشّيء لا مع نقصه؛ والنّقص عدميّ، والعدم قد يكون خارجيّاً وقد يكون اعتباريّاً محضاً[15].

---

(1) مج ٢، دا: - الفصل الأوّل.

(2) آس ١: في عشر.

(3) دا: - وبقائها.

(4) مج ٢، دا: - الأوّل.

(5) آس ١: هويتها.

(6) آس ١: - وكذا بينها.

(7) مج ١، مج ٢: - بين.

(8) مج ٢، دا، آس ٢: - ليس إلّا.

(9) مج ١: كانت.

(10) مج ٢، دا: مفصول.

(11) مج ٢: - الإنيّة.

(12) مج ١: + و.

(13) مج ١، مج ٢، دا: آس ١، برهن.

(14) مج ٢، دا: تمامه بالحقيقة/ مج ١، آس ٢: تمامه هو بالحقيقة.

(15) آس ١: - محضاً.

أمّا الأوّل، فيكون له حكم وضرب من الكون، وذلك إنّما يوجد[1] في الأجسام والجسمانيّات وصورها ونفوسها، ولهذا لا يخلو شيء منها من شرور وأعدام وقُوى وإمكانات. وأمّا القسم الثّاني، فلا أثر له في الذّوات العقليّة بحسب نفس الأمر، لأنّ الّذي في نفس الأمر هو الفعليّة[2] والوجوب؛ وحالة الإمكان إنّما يعرض لها بمجرد فرض العقل وجودَها مع قطع النّظر عن مقوّم وجودِها ومحصِّل هويّاتِها[3].

وفرض وجود الشّيء بدون مقوّمه، كفرض الماهية بدون مقوّمها ـ كفصلها أو[4] جنسها ـ وإذا كان كذلك، فلا امتياز بينها وبين بارئها ومقوّمها[5] في نفس الأمر، إلّا بضرب من الاعتبار العقلي بحسب نحو من الملاحظة والمقايسة الذّهنيّة؛ ونحن قد بسطنا القول[6] في كُتبنا في إثبات أنّ[7] المجعول بالذات فيما له وجود وماهيّة ـ من الطّبائع الماديّة ـ هو وجودها لا ماهيّاتها.

وهذه الإنيّات العقليّة لا ماهيّة لها، إذ ليست لها في[8] الخارج مرتبة إمكانية سابقة على وجوداتها، أو مادة حاملة لإمكاناتها، ليتصوّر فيها[9] ماهيّة غير الوجود؛ فعالَم العقل، عالَم الوجوب الصّرف بلا إمكان، والوجود البحت بلا عدم. ولأجل ذلك[10] حكمنا في بعض كُتبنا أنّها من مراتب الإلهيّة، وليست بداخلة[11] في العالَم وما سوى الله، لينافي دوامُها حدوثَ العالَم الّذي أثبتناه بالبراهين. فثبت أنّها عائدة الذّوات إلى الواحد الحقّ، راجعة إليه[12]؛ فعين بدئها منه تعالى، عين رجوعها إليه سبحانه.

---

(1) مج ١: بوجود.
(2) مج ٢، دا: لأنّ الّذي لها في نفس الأمر الفعليّة/ آس ٢: لأن الّذي لها... هو الفعليّة/ آس ١: - لأنّ الّذي... الأمر.
(3) آس ٢: هويّتها.
(4) مج ٢، دا: و.
(5) مج ١: مفهومها.
(6) آس ١: الكلام.
(7) دا: - أنّ.
(8) آس ٢: - لها في.
(9) مج ١: فيه.
(10) مج ١، مج ٢، آس ١، دا: + ما.
(11) آس ١: داخلة.
(12) آس ٢: عائدة إلى... إليه سبحانه.

البرهان الثّاني[١]: إنّ قاعدة الإمكان الأشرف، تقتضي أن يكون بين[٢] نور الأنوار وبين ما يفرض أنّه النور الأقرب، اتّصال معنوي؛ وكذا بينه وبين ما فرض تالياً له[٣] من الأنوار العقليّة المتفاوتة بالشدّة والضّعف، وإلّا لَزم بين كلّ مرتبتين وجود أنوار غير متناهية مترتّبة مجتمعة، مع كونها أيضاً محصورة بين حاصرين[٤].

وذلك المحال لا مَخلص عنه[٥] إلّا بأن يقال: إنّها من[٦] شؤون الإلهيّة ومراتب نزول الحقّ في تلك المقامات، لأنّه رفيع الدّرجات ذو العرش؛ وهي أشعّة إلهيّة[٧] متفاوتة النّوريّة، لا على وجه المباينة والانفصال، وإلّا يلزم ما ذكرناه من المحال، فكلّها موجودة[٨] بوجود واحد، وحيّة بحياة واحدة[٩].

والنّظر إلى هويّة النّفس ومقاماتها الذّاتيّة الشّخصيّة ـ من حدّ العقل بالفعل إلى حدّ الوهم والفكر والخيال وهَلُمَّ[١٠] إلى مراتب الحس، حتّى الإدراك اللّمسي الّتي كلّها موجودة[١١] بوجود النّفس، حيّة بحياتها على الوجه الجزئي الحضوري ـ يؤيّد ما قرّرناه وينوّر ما ذكرناه، لأنّ هويات[١٢] المشاعر والحواس، ليست بشخصيّاتها[١٣] ووجوداتها، مباينة لهويّة النّفس ووجودها. لا[١٤] أنّها أعراض قائمة بالنفس ـ كما زعم ـ أو بالبدن ـ كما توهم ـ؛ ولا أنّ[١٥] استخدام النّفس إيّاها كاستخدام أحدنا للخادم والأجير؛ ولا أنّها جواهر منفصلة الذّات عن

---

(١) مج ٢، دا: - البرهان الثّاني.
(٢) مج ٢: - بين.
(٣) آس ١: لها.
(٤) آس ١: حاضرين.
(٥) آس ١: - لا مخلص/ مج ٢: لا مخلص لها/ آس ٢: لا مخلص منه.
(٦) مج ١، آس ١: عن.
(٧) آس ٢: الإلهيّة.
(٨) مج ٢: والّا لزم... موجود/ دا: وإلّا لزم... موجودة.
(٩) مج ١: بوجود واجب... راجده.
(١٠) آس ١: هم.
(١١) مج ٢: الحسّ حقّ الإدراك... موجود.
(١٢) آس ١: الهويات.
(١٣) آس ١: بشخصيّتها.
(١٤) آس ٢: ولا.
(١٥) مج ٢، دا: - أنّ.

النّفس ولا أنّ[1] النّفس بحسب مقاماتها العقليّة[2] مدركة لهذه الجزئيات؛ ولا أنّ الحواس هي المدركة[3] دون النّفس ـ كما توهم ـ؛ ولا أنّهما متشاركتان[4] في هذه الإدركات؛ بل النّفس، هي ـ بعينها ـ العاقل المتصوِّر المتخيِّل الحسّاس الشّام الذائق اللامس المدبِّر المحرِّك النّامي الغاذي المولِّد الآكل الشّارب النّائم القاعد. وهذا[5] باب من التّوحيد، ينفتح بمفتاح معرفة النّفس على هذا الوجه؛ فتدبّر واهتد.

البرهان الثّالث[6]: إنّ العقل حيث[7] لا حجاب بينه وبين الحقّ الأوّل، له أن يشاهد بذاته ذات الحق، وإن لم يكن ذلك على وجه الاكتناه، وإلّا لكان محيطاً به، قاهراً عليه، هذا محال جدّاً. وإذ لا واسطة بينهما ولا حجاب يوجب البينونة، فلا محالة يتجلّى[8] عليه الحقّ. والتجلّي هناك إنّما يكون بصريح الذّات، إذ لا جهة ولا صفة زائدة عليه تعالى، ولا حيثيّة أخرى زائدة عليه[9]؛ فذات العقل، كأنّها مرآة مجلاة يتراءى فيها صورة الحقّ. وكما ليس في صفحة المرآة شيء وجودي إلّا الصّورة المرئيّة، ولا الصّورة المرئيّة غير الصّورة الحقيقيّة؛ فكذلك ليس في ذات العقل شيء[10] إلّا صورة الحقّ وتجلّيه.

وليس هناك أمران: وجود العقل وتجلّي الحقّ عليه، إذ[11] محال أن يتكرّر للشّيء الواحد وجودان، ولا أيضاً يمكن أن يصدر عنه[12] تعالى بجهة واحدة صورتان؛ ولهذا قالت العرفاء: «إنّ الله لا يتجلّى[13] في صورة مرّتين»[14].

---

(١) آس ١: لأنّ.
(٢) آس ١، مج ١: مقامها العقلي/ آس ٢: مقاماتها العقلي.
(٣) آس ٢: المدرك.
(٤) آس ١: أنّها متشاركون/ مج ٢، دا: متشاركان.
(٥) مج ٢، دا: + من.
(٦) مج ٢: − البرهان الثّالث.
(٧) دا: − حيث.
(٨) مج ١: متجلّي/ آس ١: ينجلي.
(٩) مج ١، آس ١، آس ٢: − عليه.
(١٠) مج ٢: − شيء.
(١١) آس ١: + هو.
(١٢) آس ١: منه.
(١٣) آس ١: ينجلي.
(١٤) «الفتوحات المكيّة» ج ١، ص ٦٧٩: «إنّه تعالى لا يتجلّى في صورة مرّتين ولا لشخصين في

فعُلم من ذلك، أنّ وجود العقل بعينه عبارة عن تجلّيه تعالى بصورة ذاته عليه؛ وصورة ذات الحقّ، إنّما هي نفس ذاته، لا أمر زائد عليه، وهذا هو المطلوب.

قال المعلّم الأوّل[١] في الميمر الثّامن[٢] من كتاب معرفة الرّبوبيّة:

إنّ الباريء الأوّل، لَمّا كان هو الفاضل التامَّ الفضيلة، [وفضيلته أتمّ وأكمل من جميع ذوي الفضائل ءذ كان] هو سبب فضيلة كلّ ذي فضيلة[٣] [من الّذين هم دونه وكان هو علّتهم وهم معلولون]؛ كان الواجب أن يكون هو الّذي يفيض [أوّلاً] الحياة والفضيلة على الأشياء [كلّها] الّتي هي دونه وهي معلولة، فيفيض عليها على درجاتها ومراتبها؛ فما كان منها أكثر قبولاً، أحرى أن يقرب[٤] منه، ويكون القابل الأوّل [لِشَرَف جوهره وحُسن] بهائه[٥]، ولذلك يتوسّط بين الباريء و[٦]سائر المعلولات [أن يجعل هذا الشّيء الشّريف الفاضل الجوهر أوّل من يقبل ما يفيض عليه][٧] من الحياة والفضائل[٨]، و[يكون هو الّذي] يفيض [بعد ذلك][٩] على ما دونه[١٠] [ممّا قد قبل من الباريء تعالى ويكون قبوله الحياة والفضائل المفاضة عليه من الباريء دائماً وإفراغه وفيضه على ما دونه دائماً، إلّا أنّه إذا كان هو القابل الأوّل وفي درجته العُليا القريبة من الباريء تعالى]، كان[١١] الواجب أن يكون [هو][١٢] أتم

= صورة واحدة»، ج ٢، ص ٦١٤ وج ٤، ص ١٨٦: «الحقّ لا يتجلّى في صورة مرّتين»؛ «مصباح الأنس»، ص ١٠١: «الحقّ لا يتجلّى لشخص ولا لشخصين في صورة مرّتين».

(١) آس ١، آس ٢، مج ١: الأوائل.

(٢) آس ١، آس ٢: الثالث/ مج ٢: الثاني.

(٣) مج ٢، دا: فضل.

(٤) آس ١: يقبض الحياة... أن يضرب.

(٥) همهٔ نسخه ها: لشرفه وبهائه.

(٦) همهٔ نسخه ها: المتوسّط بينه وبين.

(٧) همهٔ نسخه ها: فيما قبل منه.

(٨) همهٔ نسخه ها: + دائماً.

(٩) همهٔ نسخه ها: + منه.

(١٠) همهٔ نسخه ها: + دائماً و.

(١١) همهٔ نسخه ها: + من.

(١٢) همهٔ نسخه ها: القابل الأوّل.

وأفضل من جميع ما تحته، لقُربه[1] من البارىء وشرف جوهره [وحُسن قبوله الفضيلة والحياة].

ولذلك صار بحيث كان المثال الأوّل الّذي فيه تظهر[2] فضائل البارىء[3] [سبحانه وإليه تفيض الفضائل الكريمة]؛ ولذلك[4] يجب أن يفيض منه ـ [أعني من العقل] على النّفس، فإنّها[5] مثال [من] العقل، [كما أنّ المنطق الظاهر هو منطق العقل] وفعلها كلّه، [إنّما هو بمعونة العقل، والحياة الّتي تفيضها على الأشياء إنّما هي] من العقل بأسره. والعقل والنّفس ـ هما ـ بمنزلة النّار والحرارة. أمّا[6] العقل الكلّي فكالنّار؛ و[7]النّفس كالحرارة [المنبثّة من النّار على شيء آخر][8]. (انتهى قوله ملخصاً[9]).

وقال في الميمر العاشر منه:

إنّ الواحد الحقّ الّذي هو فوق التمام لمّا أبدع الشّيء التّام، التفت ذلك[10] التّام إلى مُبدعه، وألقى بصره عليه[11]، وامتلأ منه نوراً وبهاءً؛ فصار عقلاً[12].

ثم قال: فلمّا صارت الهويّة الأولى المُبتدعة[13] عقلاً، [تحكي أفاعيلها الواحد][14] الحقّ، لأنّها لمّا ألقت بصرها عليه[15]، ورأته

---

(1) آس ١: به.

(2) همة نسخه ها: يظهر.

(3) مج ٢، دا: الثّاني/ آس ١: للباري.

(4) همة نسخه ها: وكذلك.

(5) همة نسخه ها: + هي.

(6) آس ٢: وأمّا.

(7) همة نسخه ها: أمّا.

(8) أثولوجيا (أفلوطين عند العرب)، ص ١٠٨، ١٠٩.

(9) مج ١، آس ٢: تلخيصاً/ آس ١: تلخصاً.

(10) آس ٢: - ذلك.

(11) همة نسخه ها: إليه.

(12) أثولوجيا (أفلوطين عند العرب)، ص ١٣٥.

(13) مج ٢، دا: الأولى المبدعة/ آس ٢: الأولى مبتدعة.

(14) همة نسخه ها: يحكى... للواحد.

(15) آس ١، مج ١: إليه.

على قدر قوّتها، وصارت [حينئذٍ] عقلاً، أفاض عليه الواحد الحقّ قُوى كثيرة عظيمة[١]. (انتهى كلامه[٢]).

أقول: ليس المراد من قوله[٣] «ألقى بصره إليه وامتلأ منه، فصار[٤] عقلاً»، ما يوهمه[٥] ظاهر العبارة من أنّه لم يكن المجعول الأوّل مُلقياً بصره عليه تعالى بحسب أوّل الفطرة، ثمّ ألقاه ثانياً؛ أو لم يكن ممتلئاً منه نوراً، ثمّ امتلأ من نوره ثانياً؛ أو لم يكن عقلاً، ثمّ صار عقلاً؛ بل وجوده بعينه هو ملاحظته للحقّ؛ وامتلاؤه بنوره وفيضانه من الحقّ[٦]، هو بعينه صيرورته عقلاً.

وليس في العقل وجودان: أحدهما[٧] صورة ذاته، والآخر صورة زائدة على ذاته، هي صورة الحقّ. وصورة الحقّ[٨] ليست إلّا ذاته؛ إذ[٩] كلّ صورة زائدة مرتسمة في ذات المدرِك، فهي معنى كلّي يحتمل الكثرة والشّركة، وهي مغايرة لذي الصّورة الموجودة[١٠]؛ فلم يكن المعلوم بالحقيقة، ذلك الأمر العيني[١١].

وقوله: «أفاض عليها قوى كثيرة»، معناه ـ كما يستفاد من مواضع[١٢] من كتاب أثولوجيا ـ أنّ[١٣] العقل فيه الأشياء كلّها على وجه بسيط، وليس معناه أنّه أفاض عليها صوراً[١٤] متغايرة أو[١٥] قوى كثيرة حالّة[١٦] فيها؛ لأنّ ذلك يؤدّي

---

(١) أُثولوجيا (أفلوطين عند العرب)، ص ١٣٥ و١٣٦.
(٢) آس ١: - انتهى كلامه/ مج ٢، دا: - كلامه.
(٣) آس ٢: بقوله.
(٤) مج ٢، دا: صار.
(٥) آس ٢: توهمه.
(٦) آس ٢: ما توهمه... بحسب الفطرة... منه نوره... بنور فيضانه من الحقّ/ دا: بنور وفيضان الحقّ.
(٧) آس ٢: + هو.
(٨) دا: - وصورة الحق.
(٩) آس ١: أو.
(١٠) مج ١، آس ١: الموجود/ آس ٢: فهو معنى كلّي... مغايرة لذوي الوجود.
(١١) آس ١: الغيبي.
(١٢) مج ٢، دا: - من مواضعه.
(١٣) مج ١: أي.
(١٤) آس ١، آس ٢: صورة.
(١٥) مج ٢: و/دا: - أو.
(١٦) آس ١: خالية.

إلى انثلام الوحدة، إذ الواحد الحقيقي لا يصدر منه إلّا الواحد في أوّل الأمر.

قال الشّيخ الرّئيس في رسالة العشق:

الخير الأوّل، بذاته [ظاهر] متجلّ لجميع الموجودات، ولو كان ذاته محتجباً عن [جميع] الموجودات، [بذاته] غير متجلّ لها، لَما عُرف ولا نيل منه[١] [بتّة]؛ ولو كان ذلك في ذاته [بتأثير الغير][٢]، لَوَجَب أن يكون في ذاته المتعالية [عن] قبول [الغير] تأثير [للغير][٣]، وذلك خُلف؛ بل ذاته بذاته متجلّ، ولأجل قصور بعض الذّوات عن قبول تجلّيها [يحتجب][٤].

فبالحقيقة، لا حجاب إلّا في المحجوبين، والحجاب هو القصور والضّعف والنّقص. وليس تجلّيه إلّا حقيقة ذاته، إذ لا [يتجلّى][٥] بذاته في ذاته، إلّا ما هو صريح ذاته[٦]، كما أوضحه الإلهيّون؛ فذاته[٧] [الكريم] متجلّ لهم، ولذلك [ربّما] سمّاه الفلاسفة، صورة العقل[٨].

فأوّل[٩] قابل لتجلّيه هو المَلَك الإلهي الموسوم بالعقل الكلّي؛ فإنّ [جوهره ينال][١٠] تجلّيه [نحو][١١] الصّورة الواقعة في المرآة لتجلّي الشّخص الّذي هي مثاله. ويقرب[١٢] من هذا المعنى [ما] قيل[١٣]؛

---

(١) آس ١: الخبر الأوّل بذاته منجل... غير متجلّ لها ولا ينل منه/ آس ٢: غير متجلّي بها/ مج ٢:، دا: لا ينل عنه.

(٢) همهٔ نسخه ها: تأثيراً لغيره.

(٣) همهٔ نسخه ها: الغير.

(٤) همهٔ نسخه ها: محتجب.

(٥) همهٔ نسخه ها: معنى له.

(٦) آس ١: إلّا ما هو الصريح الذات.

(٧) مج ٢، دا، آس ١: فبذاته.

(٨) مج ٢: الفعل.

(٩) آس ٢: - فأوّل.

(١٠) همهٔ نسخه ها: تجوهره بنيل.

(١١) مج ٢، دا، آس ٢: تجوهر مج ١، آس ١: بجوهر.

(١٢) مج ١، آس ١: بتقريب/ مج ٢، آس ٢: بقريب.

(١٣) آس ١: فاقبل.

إنّ العقل الفعّال مثاله، فاحْتَرِزْ أن تقول[1] مثله، وذلك هو الواجب الحق[2].

البرهان الرّابع[3]: إنّه لمّا ثبت - بما مرّ ذكره - أنّ العقل مُدرِك ذاتِ المُبْدِع[4] الحقّ، لعدم الحجاب بينه وبين المُبْدِع الحقّ - وهو النّور الّذي في غاية الظّهور - فيعقل ذاته بلا صورة أخرى؛ وكلّما يعقل صورة معقولة بالذات، فيصير هو وذلك[5] المعقول بالذات شيئاً واحداً، لِما بيّنّا بالبرهان من[6] اتحاد العاقل بالمعقول حسبما نقل عن بعض المتقدّمين[7]، لأنّ وجود المعقول في نفسه هو بعينه وجوده للمُدرِك[8]؛ فلا يمكن أن يكون[9] المُدرِك شيئاً والصّورة المعقولة شيئاً آخر مبايناً له في الوجود. بل يجب[10] أن يكون تلك الصورة صورة ذاته الّتي ذاته[11] بها تكون بالفعل، سواء كانت قبل أن يتصوّرها، بالقوّة - كما في النّفس قبل أن تصير[12] عقلاً بالفعل - أو كان كذلك دائماً، كما[13] في العقول الفعّالة.

وهذه المسألة يحتاج[14] تحقيقها إلى خوض شديد وبحث عميق، لكنّا أوضحناها بالبرهان في باب اتحاد العقل والمعقول من[15] كتابنا المسمّى

---

(١) آس ٢: + فأحترز من أن يقول/ مج ٢، دا: فأحترز أن تقول/ آس ١: فأحترز أن نقول.
(٢) رسائل الشيخ الرئيس، «رسالة في العشق»، ص ٢٣.
(٣) مج ٢، دا: - البرهان الرّابع.
(٤) مج ٢، دا: يدرك المُبدع/ آس ٢: يدرك ذاتِ المُبدع.
(٥) مج ٢: دا: فيصير ذلك/ آس ١، مج ١: فيصير هو ذلك.
(٦) آس ١: برهان من/ آس ٢: البرهان في.
(٧) مج ٢: المقدّمين.
(٨) آس ١: وجود المدرك.
(٩) آس ١: - يكون/ دا: تكون.
(١٠) مج ١: بحسب.
(١١) مج ٢، دا: - الّتي ذاته/ آس ٢: الّتي ذاتها.
(١٢) آس ١: كما المدركة في النّفس قبل أو تصير/ مج ٢: كما أو النّفس/ دا، آس ٢: يصير.
(١٣) آس ١: - كما.
(١٤) آس ١: في... يحتاج/ مج ١، آس ٢: و... تحتاج.
(١٥) مج ١، آس ٢: باب العقل... من/ مج ٢، دا: باب العقل... في.

بـ«الأسفار الأربعة» وفي غيره، بحيث[1] كادت أن تكون من الأوّليات لشدّة الوضوح.

فقد ثبت وتحقّق أنّ عالَم العقل والصّور[2] الإلهية كلّها راجعة إليه تعالى، فانية من هويّاتها، باقية ببقاء الله تعالى.

* * *

---

(١) آس ١: تجب.

(٢) آس ١: فقد ثبت وتحقيق ذلك... الصّورة.

الفصل الثّاني[1]

في حشر النّفوس النّاطقة إلى الله تعالى

هذه النّفوس[2] إمّا كاملة كمالاً عقليّاً، أو ناقصة.

أمّا النّفوس الكاملة الّتي خرجت ذاتها من القوّة إلى الفعل وصارت عقلاً بالفعل، فهي[3] لا محالة محشورة إلى العقل، والعقل محشور إلى الله تعالى، كما سبق. والمحشور إلى المحشورِ إلى الشّيء محشور[4] إليه؛ فالنّفس محشورة إليه.

وهذه النّفوس على قسمين: فلكيّة وإنسانيّة.

أمّا الفلكيّة، فخلقها وبعثها في كلّ حين على[5] الاتصال التّدريجي، لأنّ لها صورتين: حيوانيّة سارية في جرميّة الفلك، تتجدّد بتجدّد فيضاتها[6] على جوهر الفلك؛ و[7]صورة عقليّة باقية عند الله، تصل إليها حيوانيّة الفلك في كلّ حين، عند خروجها من القوّة إلى الفعل. وإذا خرجت من[8] القوّة إلى الفعل، وصارت متشبّهة بالعقل، واصلة إليه، عائدة إليه، فاضت وترشّحت منه حيوانيّة

---

(١) مج ٢، دا: - الفصل الثّاني.
(٢) آس ٢: - النّفوس.
(٣) دا: عن القوّة العقليّة... فهي/ مج ٢: من القوّة العقليّة... فهي/ آس ١: من القوّة العقليّة إلى العقل فهي.
(٤) آس ٢: والعقل محشورة... محشورة/ آس ١: والعقل محشورة... محشور.
(٥) آس ٢: فخلقها وتعيّنها على.
(٦) مج ١: الفلك بتجدّد فيضاتها/ مج ٢، آس ٢: الفلك يتجدّد فيضانها/ دا: الفلك يتجدّد بتجدّد فيضانها.
(٧) آس: أو.
(٨) مج ٢: - من.

أخرى على مادّة الفلك؛ فالإشراق الرّشحية تابعة للاتصالات العقليّة[1]، والرّشحات الحيوانيّة الجزئيّة معدّة للاتصالات الكلّية، وهكذا إلى[2] ما شاء الله، وليس هذا المقام موضع بيانها.

وأمّا النّفس[3] الإنسانيّة، فهي في أوجل تكوّنها ناقصة غاية[4] النّقص إلى حيث يكاد أن يكون من جملة الأعدام[5] والإمكانات، كما قال تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾[6]. ثمّ يتدرّج شيئاً فشيئاً في الاستكمال ويتطوّر[7] في الأطوار، حتّى يعرج بعد طي الطّبقات والمرور في سبع سموات، إلى المنتهى والمأوى[8]، ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾[9].

وأمّا النّفوس النّاقصة[10]، فهي إمّا حيوانيّة غير مشتاقة إلى الكمال العقلي: إمّا بحسب أصل الفطرة - كما في البهائم - وإمّا بحسب أمور طارئة عليها من أعمال وأفعال صارت موجبة[11] لسقوطها عن الفطرة، كما أعرب الكتاب الكريم عن حالها بقوله تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾[12]؛ أو[13] مشتاقة إلى الكمال.

أمّا النّفوس الإنسانيّة السّاقطة[14] عن درجة قوّة الكمال، فهي محشورة إلى عالَم متوسّط بين العقل والحس، ولها اتّصال بصورة مثاليّة[15] مقداريّة. والصّورة الّتي في عالَم القَدر هي حكايات وقوالب وأمثال لِما في العالَم

---

(١) آس ١: يترشّحت حيوانيّة... فالإشراق... الكلّيّة/ مج ٢، دا: ترشّحت حيوانية... فالإشراقات... العقليّة/ آس ٢: ترشّحت عنه حيوانيّة... والإشراقات... العقليّة.

(٢) مج ٢: - إلى.

(٣) مج ١، مج ٢، دا، آس ٢: - النّفس.

(٤) آس ١: + في.

(٥) آس ٢: الأعداد.

(٦) سورة انسان (٧٦)، آية: ١.

(٧) آس ١: ثمّ يندرج... بتطوّر.

(٨) مج ٢: + و.

(٩) سورة علق (٩٦)، آية: ٨.

(١٠) آس ١، مج ٢، دا: النّاطقة.

(١١) مج ٢: معه.

(١٢) سورة حشر (٥٩)، آية: ١٩.

(١٣) مج ١: + هُم.

(١٤) مج ١، مج ٢: الإنسيّة السّاقطة/ آس ١: الإنسانيّة السّاقط.

(١٥) آس ٢: متتالية.

العقلي[١] من الصّور المفارقة، وبها قوامها ودوامها[٢] وحياتها؛ وكما أنّ حياة البدن وبقاءه[٣] بالنّفس، كذلك[٤] حياة النّفوس الحيوانيّة المتصوّرة[٥] بالجسد البرزخي، بالعقل وبقاؤها به؛ فهي[٦] أيضاً راجعة إلى العقول النازلة، بل إلى بعض قواها المتوسّطة[٧] بين العقل والحس.

قال معلّم الفلاسفة اليونانيّة[٨]:

إنّ النّفس إذا سلكت من التسفّل علواً، ولم [تبلغ][٩] إلى المقام الأعلى بلوغاً تامّاً[١٠] ووقفت بين العالَمين، [كانت من الأشياء العقليّة والحسيّة وصارت متوسّطة بين العالَمين] أي بين عالَم العقل والحس[١١] والطبيعة؛ غير أنّها إذا أرادت أن تسلك[١٢] علواً، سلكت بأهون [السّعي ولم يشتد ذلك عليها][١٣]، بخلاف ما إذا كانت في العالَم السُّفلي، ثمّ أرادت[١٤] الصعود إلى العالَم العقلي، فإنّ ذلك ممّا يشتدّ عليها[١٥].

---

(١) دا: ناخوانا.
(٢) آس ٢: قويها وذواتها.
(٣) مج ٢، دا: بقاؤها.
(٤) آس ١: - كذلك.
(٥) مج ٢: المتقدّرة.
(٦) مج ٢: هي.
(٧) آ ١: المتوسّط.
(٨) مج ١، آس ٢: الفلسفة اليونانيّة/ آس ١: الفلاسفة الثّانية.
(٩) همه نسخه ها: يبلغ.
(١٠) دا: ... تبلغ إلى المقام.../ آس ٢: سلكت في... يبلغ المقام.../ آس ١: علو وبلغ إلى مقام الأعلى بلوغاً تاماً وإن لم يبلغ إلى المقام الأعلى.
(١١) آس ٢: وقعت... بين العقل... وبين الحسّ/ مج ٢: وقعت... بين العقل... والحسّ/ مج ١: وقفت... بين العقل... وبين الحسّ/ دا: وقفت... بين العقل... والحس.
(١٢) مج ١ مج ٢، دا، آس ١: يسلك.
(١٣) همه نسخه ها: سعي ولم يشتد عليها ذلك.
(١٤) آس ١: إذا أردت... ثمّ أردت.
(١٥) أثولوجيا (أفلوطين عند العرب)، ص ١٣٨؛ دا: - بخلاف... عليها.

وأمّا النّفوس[1] المشتاقة إلى الكمال، فهي بعد انقطاعها عن هذا البدن الطّبيعي، متردّدة[2] في الجحيم، معذّبة دهراً طويلاً أو قصيراً بالعذاب الأليم، ليزول عنها الشّوق إلى العقليّات، إمّا بالوصول إليها ـ لو تداركته العناية أو[3] الشّفاعة ـ أو بطول المكث والاستئناس إلى السّفليّات، فيزول عنها العذاب ويسكن[4] عند المآب، إمّا إلى الدّرجة العُليا وإمّا إلى المهبط الأدنى، فيحشر إلى الله من جهة أخرى من غير تناسخ، كما ستعلم[5].

* * *

(1) آس ١: + غير.
(2) آس ١: منزودة.
(3) مج ٢: و.
(4) آس ٢: لكن.
(5) آس ١: - كما ستعلم.

الفصل الثّالث[1]

في حشر النّفوس الحيوانيّة

وأمّا نفوس سائر الحيوانات، فهي عند موتها و[2]فساد أجسادها راجعة أفراد كلّ نوع منها إلى مدبّرها العقلي الّذي هو ربّ طلسمها ومصوّر صنمها وصورة عقلها ومعقولها، كرجوع قُوى النّفس الإنسانيّة من المشاعر الإدراكيّة والمبادىء الشهويّة والغضبيّة إليها[3] عند انقطاعها عن هذا العالَم. وقد تحقّق[4] في مظانّه أنّ هذه المشاعر والقُوى النّفسانيّة، كلّها في النّفس على وجه ألطف وأبسط؛ وهي إنّما اختلفت وتفرّقت في مواضع البدن، لأنّ عالَم الطّبيعة عالَم التّفرقة والتّضاد، لِبُعدها[5] عن عالَم الوحدة.

ومن نَظَرَ في الحواس الخمس وافتراقها في أعضاء البدن واتّحادها في الحسّ المشترك، سَهَلَ عليه التّصديق بأنّ قُوى النّفس الواحدة مجتمعة فيها، متفرّقة في الأعضاء. بل هذه الأعضاء أيضاً في مقام النّفس[6] واحدة؛ ليس موضع العين غير موضع السّمع، ولا موضع اليد غير موضع الرِجل، ولا مواضع[7] الأعضاء كلّها هناك مختلفة؛ لأنّ النّفس ـ كما عُلم ـ أمر روحاني، وجميع أعضائها روحانية.

---

(1) مج ٢، دا: - الفصل الثّالث. (2) مج ٢، دا: أمّا... أو.

(3) آس ١: نوع عنها... إلى المبادئة الشّهويّة والعصبيّة فيها.

(4) آس ٢: عن فقد العالَم وقد حقّق.

(5) مج ٢، دا: في مظانّها... كلّها على... ولِبُعدها.

(6) آس ١: - النّفس. (7) آس ١، مج ٢، دا: موضع.

والرّوحانيّات لا تزاحم ولا تضايق[١] بينها، سواء[٢] كانت النّفس عقلانيّة وأعضاؤها عقليّة[٣]، أو حيوانيّة وأعضاؤها مثاليّة؛ كما أوضحه معلّم الفلسفة وبيّن أنّ في الإنسان الحسّي، الإنسان[٤] النّفسي والإنسان العقلي؛ وبيّن أنّ جميع الأعضاء الّتي في الإنسان الحسّي، هي في الإنسان النّفسي على وجه ألطف؛ وكذاجميع الأعضاء الّتي في الإنسان[٥] النفسي، هي أيضاً[٦] في الإنسان العقلي على وجه أعلى وأشرف. وأمعن في ذلك إمعاناً شديداً لو نقلنا ما ذكره، لأدّى إلى الإطناب[٧].

فَعُلِمَ أنّ هذه القُوى الطبيعيّة والحواس المتوزّعة[٨] في البدن الطّبيعي الحسّي، كلّها متّصلة بالنّفس المتخيّلة، محشورة إليها؛ وهي بجميع قُواها وحواسها المثاليّة متّصلة بالعقل الفعّال في أنفسنا المعبّر[٩] عنه بـ«الإنسان العقلي» الّذي[١٠] هو الرّوح المضاف إلى الله في قوله[١١]: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[١٢]. وهي كلمة الله وأمره، المشار إليهما بقوله[١٣]: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾[١٤]، قوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[١٥]. وهي الّتي[١٦] من الله مشرقها وإلى الله مغربها. وفي

---

(١) مج ٢: لا تتزاحم/ دا: لا تزاحم. (٢) آس ١: + إن.
(٣) مج ٢، دا: عقلانيّة.
(٤) آس ١: الفلسفة وكذا لا اختلاف في الإنسان الحسّي والإنسان.
(٥) آس ١: - الحسّي... في الإنسان. (٦) مج ١: - أيضاً.
(٧) أثولوجيا (أفلوطين عند العرب)، ص ٦٩: «وأقول: إنّ الإنسان الحسّي إنّما هو صنم الإنسان العقلي، الإنسان العقلي روحاني، وجميع أعضائه روحانيّة، ليس موضع العين غير موضع اليد، لا موضع الأعضاء كلّها مختلفة، لكنّها كلّها في موضع واحد؛ فلذلك لا يقال هناك: لِمَ كانت العين، أو كانت اليد؛ فأمّا هاهنا، فمن أجل أنّه صار كلّ عضو من أعضاء الإنسان في موضع غير موضع صاحبه، وقع عليه: لِمَ كانت اليد، ولِمَ كانت العين؟».
(٨) آس ١: الطّبيعة... المتودعة/ آس ٢: المتورعة.
(٩) آس ١: هي مجمع... المعتبر. (١٠) آس ٢: - الّذي.
(١١) مج ١: - في قوله. (١٢) سورة حجر (١٥)، آية: ٢٩.
(١٣) مج ١، مج ٢، دا: إليهما في قوله/ آس ١: إليها بقوله/ آس ٢: إليها في قوله.
(١٤) سورة فاطر (٣٥)، آية: ١٠. (١٥) سورة اسراء (١٧)، آية: ٨٥.
(١٦) مج ٢، دا: انّة.

الحديث عن بعض أئمّتنا الطّاهرين عليهم السلام[١]: «إنّ روح المؤمن لأشدّ اتّصالاً بروح الله من اتّصال شعاع الشّمس بها»[٢].

فإذن، كما أنّ قُوى النّفس الإنسانيّة العقليّة راجعة إليها، متّصلة بها اتّصال الأشعّة[٣] بالشّمس؛ فكذلك نفوس كلّ واحد من أنواع الحيوان يتّصل عند الرّجوع بعقل[٤] ذلك الحيوان. إذ[٥] التّحقيق أنّ لكلّ[٦] حيوان عقلاً مفارقاً ـ كمال قاله الفيلسوف الأوّل ـ إلّا[٧] أنّ الحياة والعقل[٨] ـ كما ذكره ـ في بعضها أبين وأظهر، وفي بعضها أخفى:

> بل نقول هي في بعضها أضوء وأشدّ نوراً من بعض[٩]، وذلك أنّ من العقول ما هو قريب من العقول الأولى، فلذلك صارت أشدّ[١٠] نوراً من بعضها؛ ومنها ما هو ثانٍ له؛ ومنها ما هو ثالث. فلذلك[١١] [صار] بعض العقول [الّتي] هاهنا [هي] إلهيّة[١٢]، وبعضها ناطقة، وبعضها غير ناطقة[١٣] لِبُعدها من تلك العقول الشّريفة. وأمّا هناك، فالحيّ الّذي نسمّيه هاهنا [غير] ناطق[١٤] هو ناطق؛ والحي الّذي لا عقل له هاهنا، هو هناك[١٥] ذو عقل.

---

(١) مج ٢: ائمتنا عليهم السّلام/ آس ٢: + صلوات الله عليهم أجمعين.

(٢) «كافى»، ج ٢/ ص ١٦٦، شمارهٔ ٤: «المؤمن أخو المؤمن كالجسد الواحد إن اشتكى شيئاً منه، وجد ألم ذلك في سائر جسده؛ وأرواحهما في روح واحدة، وأنّ روح المؤمن لأشدّ اتّصالاً بروح الله من اتّصال شعاع الشّمس بها».

(٣) آس ١: + الشّمس.

(٤) آس، دا: يعقل.

(٥) آس ١: و.

(٦) مج ١: كلّ.

(٧) مج ٢: - إلّا.

(٨) آس ١: - العقل.

(٩) آس ١، مج ١، مج ٢، دا: - بل... بعض.

(١٠) آس ١: أشدا.

(١١) مج ١، آس ١: فكذلك.

(١٢) مج ٢، دا: ثان لها... فلذلك... إلّهيّة/ مج ١: فكذلك... هيهنا إلّهيّة/ آس ١: فلذلك بعض العقول هيهنا إلّهيّة.

(١٣) آس ١: ناطق.

(١٤) آس ١: تسمّيه... ناطقاً/ مج ١: يسميّه... ناطقاً/ آس ٢: نسمّيه ناطقاً.

(١٥) مج ٢: لا عقل لها هناك.

وذلك أنّ العقل الأوّل الّذي [للفرس][1]، هو عقل؛ فلذلك صار الفرس عقلاً، وعقل الفرس هو فرس البتّة. ولا يمكن [أن يكون] الّذي يعقل[2] الفرس، إنجما هو عاقل الإنسان، فإنّ ذلك محال في العقول الأولى، وإلّا كان العقل الأوّل، يعقل شيئاً ليس هو يعقل؛ فإن[3] كان ذلك محالاً، كان العقل الأوّل إذا عَقَل شيئاً مّا، كان هو وما عَقَلَه إيّاه، سواء، ويكون[4] العقل والشّيء واحداً، فكيف صار أحدهما عقلاً وصار الآخر ـ أعني الشّيء المعقول ـ لا عقل له؟[5]

وقال أيضاً:

إنّ العقل الكائن في بعض الحيوان ليس بعادم[6] للعقل الأوّل. وكلّ جزء من أجزاء العقل هو كلّ يتجزّأ به العقل[7]. فالعقل للشّيء الّذي هو[8] عقل له، هو بالقوّة الأشياء كلّها؛ فإذا صار بالفعل، صار خاصاً وإنّما يصير بالفعل أخيراً. وإذا كان أخيراً بالفعل[9]، صار فرساً أو شيئاً[10] آخر من الحيوان. وكلّما سلكت الحياة إلى الأسفل، صار حيّاً دنيئاً خسيساً؛ وذلك أنّ القُوى الحيوانيّة[11]

---

(١) همه نسخه ها: يعقل الفرس.

(٢) آس ٢: عقل ولذلك... هو فرسيّته وأن يكون يعقل/ مج ٢: عقل فلذلك صار عقلاً... يعقل آس ١:... لا يعقل.

(٣) آس ١، مج ٢، دا: فإذا.

(٤) آس ١، آس ٢، دا: فيكون.

(٥) أثولوجيا (أفلوطين عند العرب)، ص ١٥٠ و١٥١.

(٦) آس ١، مج ١: يعادم.

(٧) آس ١: تجرى به عقل/ مج ٢، دا: هو به يتجزى به عقل/ آس ٢: هو كلّي يتجزى به عقل.

(٨) آس ١: - هو.

(٩) مج ١، دا، آس ١، آس ٢: بالفعل أخيراً/ مج ٢: - أخيراً.

(١٠) آس ١: شيء.

(١١) آس ٢: كلّما سلك... حيّاً وتيناً خسيساً وذلك القُوى العقليّة/ آس ١: كلّما... إلى الأسفل صار ديناً... القوّة الحيوانيّة/ مج ١: كلّما أسلكت... صار دنيّاً... الحيوانيّة/ مج ٢:... صار دنيّاً... الحيوانيّة.

كلّما سلكت إلى أسفل[1]، ضعفت وخفيت بعض أفاعيلها، وكلّما خفيت بعض أفاعيلها العالية، حدثت[2] من تلك القُوى في خسيس دنيّ، فيكون ذلك الحيّ ناقصاً ضعيفاً؛ فإذا صار ضعيفاً، احتال له[3] العقل الكائن فيه، فيحدث الأعضاء القويّة بدلاً ممّا نقص عن قوّته؛ فلذلك صار لبعض الحيوان أظفار، ولبعضه مَخالب، ولبعضه قُرون، ولبعضه أنياب[4]، على نحو نقصان قوّة الحياة فيه[5]. (انتهى كلامه).

فظهر ممّا ذكره أشدّ ظهوراً[6] أنّ معاد هذه النّفوس الحيوانيّة إلى طائفة من العقول الّتي كان مبدؤها منها، كما أنّ معاد تلك العقول إلى[7] العقل الأوّل ومعاده إلى الواحد الحقّ[8]؛ وكذلك معاد أبدان هذه الحيوانات إلى نفوسها المتوسّطة بين العالَمين.

فإن قلت: فلا فرق بين الإنسان وغيره من الحيوانات في أنّ للجميع نشأة آخرة، والمشهور عند[9] الجمهور - كما هو المأثور - أنّ الإنسان مختصٌّ بالبقاء الأخروي.

قلنا: إنّ كلّ واحد من أفراد الإنسان، بهويّته الشّخصيّة المتميّزة عن غيره، باقية محفوظة الذّات المدركة لأنانيّتها؛ وليس في سائر الحيوانات كذلك[10]. بل حكمها حكم سائر القُوى النّفسانيّة في أنّ وجودها وجود رابطي غير

---

(١) آس ١: الأسفل.

(٢) مج ١: فإذا خفيت حادثت/ مج ٢، دا، آس ١، آس ٢: فإذا خفيت حدثت.

(٣) آس ٢: - فإذا صار ضعيفاً/ آس ١: احتمال له/ مج ٢، دا: - له.

(٤) مج ٢: اظفاراً ولبعضه قرون وأنياب/ آس ٢: أظفاراً... لبعضه/ دا: أظفار ولبعضه قرون/ آس ١: أنياباً.

(٥) أثولوجيا (أفلوطين عند العرب)، ص ١٥١.

(٦) مج ١، آس ٢: ظهور.

(٧) دا: مع.

(٨) آس ١: - الحقّ.

(٩) مج ٢: من.

(١٠) آس ٢: بالذات المدركلا ثانيها وليس سائر... كذلك/ مج ٢، دا: وليس كذلك سائر الحيوانات/ آس ١: - في.

مُدرك[١] لذاته؛ كما أنّ قُوّة البصر فينا[٢] ليست لها هويّة استقلاليّة غير هويّة قوّة السّمع، حتّى يدرك كلّ منها ذاتها لذاتها. بل النّفس الدّرّاكة، هي الهويّة الجامعة لهما، الحاضرة لذاتها المُدركة لهما[٣]، المدركة بهما سائر الأشياء.

فالباقية بذاتها في القيامة وفي النّشأة الآخرة الباقية هي النّفس القائمة[٤] بذاتها وبذات مُبدعها وقيّومها؛ وسائر قواها[٥] باقية ببقائها. فكذلك النّفوس الحيوانيّة الغير المستقلّة في شعورها بذاتها وبمشاعرها ولا القائمة بذاتها دون مادّة جسمانيّة طبيعيّة لا ينتقل[٦] من هذه النّشأة إلى نشأة أخرى بهويّاتها الشّخصيّة؛ بل يكون متّصلة عند اضمحلال مادّتها وانفساخ قالبها ـ كسائر المشاعر الحيوانيّة ـ بمبدئها[٧] الجامع الإدراكي، متأحّدة به[٨]، راجعة إليه، باقية ببقائه.

* * *

(١) مج ٢، دا: مدركة.
(٢) آس ٢: فيها.
(٣) آس ١: - المُدركة لهما.
(٤) آس ١: - القائمة.
(٥) آس ١: + لذاتها.
(٦) مج ١: ينقل.
(٧) مج ٢، دا: بمبدعها.
(٨) آس ٢: متأخذة به/ آس ١: مناحدة.

الفصل الرّابع[1]

في حشر قُوّة النّبات وغيرها من طبائع الأجساد

أمّا[2] قوّة النّبات، فدرجتها في الوجود أرفع من درجة[3] الجماد والعنصر، لأنّ لها ضرباً مّا[4] من الحياة والشّعور، لِما يشاهد من بعض أفعالها وآثارها؛ ولهذا يطلق عليها[5] اسم النّفس في أفاعيلها الثّلاثة من التّغذية التّنمية والتّوليد؛ فلها حشر يقرب من حشر الحيوانات السّفليّة. ولها[6] في هذا الوجود الطّبيعي ضرب من الاستكمال وتقرّب[7] إلى المبدأ الفعّال ونوع منها ـ وهي السّارية في النُطَف[8] ـ ينتهي في التّرقّي والاستكمال إلى درجة الحيوان.

ومن هذا النّوع، ما يتخطّى بها خطوة أخرى إلى مقام الإنسانيّة، فيكون[9] حشرها أتم[10]، وقيامها في القيامة عند الله أقرب. وأمّا ما سواها من الأنواع، فهي مقتصرة[11] في حركتها وسعيها إلى الله تعالى على كمالها النّباتي، لتأكّد وجودها الغذايي[12] وإنّيّتها النّشويّة[13] والتّوليديّة[14]. والتّأكّد للشّيء في درجة

---

(1) مج ٢، دا: - الفصل الرّابع.

(2) آس ٢: وأمّا.

(3) مج ١، مج ٢، دا، آس ٢: + صورة.

(4) آس ١، آس ٢، مج ٢، دا: - ما.

(5) آس ٢: عليه.

(6) آس ١: لهذا.

(7) آس ١، آس ٢، مج ٢، دا: يقرب.

(8) آس ٢: التّلطّف.

(9) مج ١: ليكون.

(10) آس ٢: - أتم.

(11) مج ٢: مفتقرة.

(12) مج ٢ دا: النباتي.

(13) آس ١: كمالها النباتيّة... التشويّة.

(14) آس ٢: فهي مفتقرة... وسعنها إلى... إنّيّتها التّسوية التّولد به.

سِفليّة يمنع عن[1] التّرقّي عنها إلى كمال[2] أتمّ، فيكون معاده إلى الله تعالى عند الحشر في مقام أنزل. فإذا قطع النّبات من أصله أو يبس الشّجر، رجعت قُوّته إلى مُدبّرها النّوعي وملكوتها الأخروي.

قال الفيلسوف الأوّل في كتاب الرّبوبيّة:

فإن قال قائل: إن كانت قُوّة النّفس تفارق الشّجرة[3] بعد قطع أصلها، فأين تذهب[4] تلك القُوّة أو تلك النّفس؟ قلنا: تصير[5] إلى المكان الّذي لم يفارقه وهو العالَم العقلي. وكذلك إذا فسد [جزء من البهيميّة، تسلك][6] النّفس الّتي [كانت] فيها إلى أن تأتي العالَم العقلي؛ وإنّما تأتي ذلك العالَم، لأنّ ذلك العالَم[7] هو مكان النّفس، وهي العقل؛ والعقل لا يفارقه. والعقل[8] ليس في مكان، فالنّفس إذن ليست في مكان. فإن لم تكن في مكان، فهي لا محالة فوق وأسفل وفي الكلّ، من غير أن تنقسم وتتجزّأ بتجزّؤ الكلّ؛ فالنّفس [إذن] في كلّ مكان وليست[9] في مكان[10]. (انتهى كلامه).

واعلم أنّ بين عالَم الحسّ والطّبيعة وبين عالَم العقل عالَمٌ آخر متوسّط[11] بين العالَمين؛ وله أيضاً طبقات متفاوتة في اللّطافة والكثافة، متّصل بعضها ببعض. وكلّ ما يرتقي من هذا العالَم، يصل أوّلاً إلى ذلك العالَم، وهو عالَم الأجسام المجرّدة، ويكون الجسم الّذي فيه[12] عين الإدراك، لأنّه عالَم حيواني

---

(١) مج ١، دا: عنه.
(٢) آس ٢: - كمال.
(٣) آس ١: كتاب الرّبوبي... الشّجر.
(٤) آس ٢: يفارق الشّجرة بعد أصلها، فأين يذهب/ دا: يذهب.
(٥) آس ٢: يصير.
(٦) همه نسخه ها: الجزء البهيمي يسلك.
(٧) آس ١: - العالَم.
(٨) آس ٢: - والعقل.
(٩) مج ٢، دا: ليس.
(١٠) أثولوجيا (أفلوطين عند العرب)، ص ١٣٨.
(١١) مج ١، دا: متوسّطة.
(١٢) آس ١: - فيه.

إدراكي لا مادّة[1] فيه. والحسّ هناك[2] بعين التّخيّل، والبرهان عليه ذكرناه[3] في كتبنا من طريقي قاعدة الإمكان الأشرف المأثورة من القدماء، وقاعدة الإمكان الأخس[4] الّتي وضعناها.

فالطّبيعة لا ترتقي[5] في الاستكمال إلى درجة عالية إلّا وتصل[6] قبلها إلى درجة أدنى؛ فصورة النّبات إذا قطع أو جفّ، يسلك[7] أوّلاً إلى عالم الصورة المقداريّة بلا هيولى؛ فيصير من أشجار الجنّة إن كانت ذات طعم جيّد ـ كحلاوة أو نحوها ـ طيّبة الرّائحة؛ أو من أشجار الجحيم إن كانت رديئة الطعم، مُرّة المذاق[8]، كريهة الرايحة، كشجرة الزّقّوم طعام الأثيم. وأصول[9] هذه الأشجار تنتهي[10] إلى سدرة المنتهى، ﴿عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ۝١٥ إِذْ يَغْشَى ٱلسِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ۝١٦﴾[11]؛ كما أنّ جميع النّفوس ينتهي إلى النّفس[12] الكلّيّة الّتي فوقها العقل الكلّي، وهو مأوى النّفس الكلّيّة، كما أنّها منتهى النّفوس الجزئيّة؛ تأمّل، تدرك إن شاء الله تعالى.

قال الفيلسوف المعلّم[13]:

إنّ[14] كلّ صورة طبيعيّة في هذا العالَم هي في[15] ذلك العالَم، إلّا أنّها هناك بنوع أفضل وأعلى؛ وذلك أنّها هاهنا متعلّقة بالهيولى، وهي هناك بلا هيولى. وكلّ صورة طبيعيّة هاهنا فهي صنم للصّورة الّتي هناك، الشّبيهة بها[16]؛ فهناك سماء وأرض وهواء وماء ونار. وإن كان هناك هذه الصّور[17]، فلا محالة أنّ هناك نباتاً أيضاً[18].

---

(1) مج ٢: لا محالة.
(2) آس ٢: هنا.
(3) مج ٢، دا: ذكرنا.
(4) آس ٢: الآخر.
(5) همهٔ نسخه هاجزء «آس»: يرتقى.
(6) آس ٢: يصل.
(7) مج ١: سلك.
(8) آس ٢: المزق.
(9) آس ٢: - أصول.
(10) مج ١، مج ٢، آس ١، دا: ينتهى.
(11) سورهٔ نجم (٥٣)، آيهٔ: ١٥ و١٦.
(12) آس ٢: تنتهى إلى نفس.
(13) دا: المعلّم الفيلسوف.
(14) مج ١: - إنّ.
(15) آس ١: - في.
(16) آس ١: الشبهة بها/ آس ٢: - بها.
(17) آس ١: هواء ومادة... الصّورة.
(18) دا، آس ٢: - أيضاً.

فإن قال قائل: إن كان في العالَم الأعلى نبات، فكيف هي[١] هناك؟ وإن كان ثَمّة نار وأرض، فكيف هما[٢] هناك؟ فإنّه لا يخلو، إمّا أن يكونا[٣] هناك حيّين أو ميّتين؛ وإن كانا ميّتين - مثل ما هاهنا - فما الحاجة إليهما هناك؟ وإن كانا حيّين، فكيف يحييان هناك؟

قلنا: أمّا النّبات، فنقدر أن نقول[٤]: إنّه هناك حيّ، لأنّه هاهنا [حيّ أيضاً][٥]؛ وذلك أنّ في النّبات كلمة فاعلة محمولة على الحياة[٦]، وإن كانت كلمة النّبات الهيولانيّة حياة[٧]، فهي إذن لا محالة نفسٌ مّا أيضاً. وأحرى أن تكون[٨] هذه الكلمة في النّبات الّذي[٩] في العالَم الأعلى حيّة[١٠] وهو النّبات الأوّل، إلّا أنّها فيه بنوع[١١] أعلى وأشرف[١٢]. (انتهى).

فقد عُلم من كلامه في هذا الموضع وفي غيره أنّ لهذا النّبات الطّبيعي [صورتين آخرتين][١٣]: أحدهما نفسانيّة موجودة في عالَم النّفس؛ والأخرى عقليّة موجودة في العالَم العقلي. وسننقل من كلامه في فصل[١٤] آخر أنّ لهذه الأرض أيضاً كلمة نفسانيّة، هي حياتها؛ ولها أيضاً[١٥] أرض عقليّة في العالَم

(١) آس ١: - هي.
(٢) آس ٢: هي.
(٣) آس ١، آس ٢: يكون.
(٤) آس ١: يقول.
(٥) همه نسخه ها: أيضاً حيّ.
(٦) مج ١: كلمة محمولة عليّ/ آس ١: هيولانية حيّة.
(٧) آس ١، آس ٢: الهيولاني حيّة.
(٨) آس ١، آس ٢، مج ٢، دا: يكون.
(٩) همه نسخه ها: + هو.
(١٠) مج ١، مج ٢، دا، آس ٢: الّذي في... الأعلى.
(١١) آس ١: - فيه/ مج ١: نوع.
(١٢) أثولوجيا (أفلوطين عند العرب)، ص ١٥٣.
(١٣) آس ١، آس ٢، مج ٢، دا: صورتان أخريان/ مج ١: صورتان آخرتان.
(١٤) مج ٢، دا، آس ٢: أصل.
(١٥) مج ٢، دا، آس ٢: - أيضاً.

العقلي[1]؛ وهكذا للماء[2] والنّار وغيرهما[3].

فإذن، قد بان ووضح أنّ لهذه الأجسام الميتة هاهنا، المقبورة في مقبرة الهيولى بعثاً وحشراً وعوداً إلى النّشأة الآخرة.

* * *

---

(1) آس ١: العقل.

(2) مج ١: كذا الماء/ دا، آس ٢: كذا للماء والأرض/ مج ٢: + والأرض.

(3) آس ١، آس ٢، مج ٢: غيرها.

الفصل الخامس[١]

في حشر الجماد والعناصر

يجب عليك يا حبيبي ـ هداك الله إلى طريق الحقّ ـ أن تعرف أوّلاً أنّ الوجود حقيقة واحدة، مختلفة في الأشياء، بالتّقدّم والتّأخّر، والكمال والنّقص، والوجوب والإمكان. وهي مع صفاتها[٢] الكماليّة الّتي كلّها عين ذاتها ـ كالعلم والقدرة والإرادة والحياة والسّمع والبصر والكلام[٣] ـ موجودة في كلّ شيء بِحَسَبِه.

فهي في الذّات الأحديّة مقدّسة عن[٤] شائبة العدم والقصور من جميع الوجوه؛ وكذلك في المقامات العقليّة، لانجبار نقائصها المعلوليّة بوصوله إلى تمامها العلّي[٥] وكمالها الوجوبي؛ فَلَمْ يبق لها شائبة عدم نقصاني و[٦]ظلمة إمكانيّة في نفس الأمر، إلّا[٧] وقد انجبرت بنور القيّوم الحقّ، ولهذا يقال لها[٨] عالم الحبروت وهي[٩] الكلمات التامّات.

وبعد مراتبهم، مراتب الموجودات النّاقصة الّتي يشوبها أعدام خارجيّة، ولا يخلو شيء منها، ما دام في عالَمها من نقص وقصور. وآخر الدرجات ـ نقصاناً وضعفاً ـ هي الأجسام الطبيعيّة. وهي، مع أنّ حقيقتها الوجوديّة هي عين العلم والحياة والعقل، إلّا أنّها انتشرت[١٠] وتفرّقت في الأقطار المادّيّة، وتباعدت

---

(١) مج ٢، دا: ـ الفصل الخامس.

(٢) مج ٢، دا، آس ٢: صفاته.

(٣) آس ١: الكلّ.

(٤) دا، آس ٢: غير.

(٥) آس ١: العقليّ.

(٦) آس ٢: نقصانيّة و/مج ١، آس ١: أو.

(٧) آس ١، آس ٢: ـ إلّا.

(٨) مج ٢، دا، آس ٢: ـ لها.

(٩) مج ١: هو.

(١٠) آس ١: احشرت.

أجزاؤها في الأبعاد المكانيّة[1]، وتعانقت مع الأعدام، وغابت عن[2] نفسها من غير حضور، ونسيت[3] ذاتها في هذه القبور. ولن تقدر[4] على التذكّر، لفقدان[5] الجَمعيّة الحضوريّة، لغيبتها[6] عن نفسها ومفارقته عن حيّزها[7] الأصلي ومقامها الجَمعي وموطنها النّوري، كما في قوله تعالى: ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ۝١ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ ۝٢﴾[8].

لكنّها مع ذلك لكونها من[9] حقيقة النّور وسنخ الحضور قابلة لأن تقبل[10] من عناية الله ضرباً من الحياة وقسطاً من النّور، لتتخلّص من الموت، كيلا تلتحق[11] بالعدم الصِّرف والهلاك البحت، وتنطلق من قيد الظّلمات الفاشية والحُجُب الغاشية[12] والقبور الدّاثرة. فأوّل كسوة نور أَلْبَسَتْهَا الرّحمة الأزليّة، وحياة أفادَتْهَا العناية الإلهيّة، هي الصّورة المُمْسِكَة لها عن التّفرّق والسّيلان؛ ثمّ الحافظة لتركيبها عن المُفسد الضّار[13]؛ ثمّ المؤاتية لها ما يقوّيها ويغذّيها[14] من الخارج بدلاً عمّا يتحلّل، ويزيدها في الأعظام والأحجام[15] الّتي يتمّ[16] بها كمالها الشّخصي؛ ثمّ المُديمة لبقائها النّوعي بتوليد المثل؛ ثمّ العناية الإلهيّة عاطفة على المواد[17]، هادية لِصُورها إلى[18] سبيل القُرب والاتّحاد بالتّلاحق

---

(١) آس ١: الكانيّة/ آس ٢: والمكانيّة. (٢) آس ٢: غاية عن/ آس ١: غابت في.
(٣) آس ١: نسبت/ دا: نسبته/ آس ٢: نسبه.
(٤) آس ١، مج ٢: يقدر/ دا، آس ٢: وأن يقدر.
(٥) آس ٢: لقصد أنّ. (٦) آس ٢: تعيّنها.
(٧) آس ١: خبرها/ حاشيه مج ١: + عن الحيّز الأصلي في المقام الجمعي والموطن النّوري... الأجسام الطبيعيّة هو الحقيقة الوجوديُّة الّتي هي عين العلم والحياة والقدرة والسّمع والبصر الإرادة والكلام.
(٨) سورهٔ تكاثر (١٠٢)، آيهٔ: ١ و٢. (٩) آس ٢: هي.
(١٠) آس ٢، مج ٢، دا: يقبل.
(١١) آس ١: يستحقّ/ مج ٢، دا، آس ٢: يلتحق.
(١٢) آس ١: - والحُجُب الغاشية. (١٣) مج ١: المُضاد.
(١٤) مج ١: لها يقوّيها ويعذّبها/ آس ١: لها ما تقوّيها ويعذّبها.
(١٥) آس ١: الأحجاب. (١٦) مج ٢: تنم/ آس ٢: تم.
(١٧) آس ١: لبقاء النّوعي... لبنوله... المراد. (١٨) آس ٢: على.

والاستعداد شيئاً فشيئاً؛ وهَلُمَّ[1] إلى أن يرجع[2] إلى عالَم المعاد ورتبة العقل المستفاد؛ فهذا أصلٌ.

ثمّ نقول: قد أشرنا سابقاً إلى أنّ الأشياء كلّها قابلة[3] للحياة الأشرف والكمال الأرفع ممّا هي فيه؛ لكنّ المانع لها عن القبول هو التّسفّل والتّنزّل في منزل[4] التّفرقة والتّضاد والاستمساك[5] بهويّة جزئيّة مضادّة[6] لِما يقابلها، أكيدة في الضّديّة والمباينة[7]. فكلّما ضعفت فيها قُوّة التّضاد[8]، استعدّت المادّة لصورة أكمل[9] وأبسط، وأقلّ تفرقة ومضادّة، وأكثر جمعيّة وحيطة[10].

فهذه العناصر الأُسْطُقُسِّيَّة[11]، بعيدة ـ للتّضاد[12] الّذي فيها ـ عن قبول الحياة النّفسانيّة والعقليّة. فكلّما[13] انكسرت سورة كيفيّاتها وكمالاتها الخاصّة، وانهدمت قُوّة تضادّها، قبلت[14] ضرباً آخر[15] من الوجود أرفع، و[16]قُوّة اعتداليّة أشرف وأبسط؛ كأنّها متوسّطة بين الكلّ بوجه خالية عن الكلّ، بوجه[17] جامعة لها بوجه ألطف من غير تضادّ. ثمّ، كلّما امتنعت في الخروج عن[18] هويّات[19] الأطراف المتضادّة بالانكسار والانهدام، نالت حياةً أشرف، وصورةً أتمّ[20]، وكمالاً أجمع وأبسط، حتّى بلغت متدرّجة[21] في الكمال إلى درجة

---

(١) آس ١: - و/ مج ٢: - هَلُمَّ.
(٢) مج ٢: ترجع.
(٣) آس ١: إلى الأشياء... قابل.
(٤) آس ١: - في/ مج ٢، دا، آس ٢: عن منزلة.
(٥) آس ٢: الاستملاك.
(٦) مج ١: متضادة.
(٧) آس ١: لِما نقابلها... المبانته.
(٨) دا: + و.
(٩) آس ٢: الحمل.
(١٠) آس ١: فكلّما ضعف... تفرقته ومضادّته وأكثر جمعته وحبطته.
(١١) آس ١: الأسطقيّة.
(١٢) مج ٢: + و/ آس ٢: المضادّة.
(١٣) آس ١: وكما.
(١٤) دا: قيلت/ آس ٢: وقبلت.
(١٥) آس ١: - آخر.
(١٦) دا: ٨ و/ آس ٢: الوجود ورفع.
(١٧) آس ١: لوجه خيالية... لوجه.
(١٨) آس ٢: بل.
(١٩) آس ١: كلّما امفست... الهويّات.
(٢٠) آس ٢: - أتم.
(٢١) آس ١، آس ٢، مج ١، مج ٢: مندرجة.

تقبل[١] صورة النّفس المتّحدة مع[٢] العقل الفعّال الّذي هو نور الله ومثاله[٣] الأكرم، واسمه الأعظم؛ فهذا[٤] أيضاً أصل.

ثمّ نقول: كلّ صورة كماليّة توجد[٥] فيها الصّورة الّتي دونها في الرّتبة الوجوديّة، على وجه ألطف وأكمل وأبسط. وكلّ صورة ناقصة لا يمكن وجودها إلّا بصور[٦] متمّمة لها، محيطة بها، مُخرجة إيّاها من القُوّة إلى[٧] الفعل، ولولاها لم يكن[٨] لهذه النّاقصة وجودٌ، إذ[٩] النّاقص لا يقوم بذاته إلّا بالكامل[١٠]. والقُوّة والإمكان لا يوجدان إلّا بالفعليّة والوجوب؛ فالكمال ـ أبداً ـ قبل النّقص، والوجوب ـ دائماً ـ قبل الإمكان، وما بالفعل ـ البتّة ـ[١١] قبل ما بالقوّة، قبليّة بالذّات.

والّذي يوقع النّاس في الغلط والاشتباه، ما يرون في هذا العالَم، تقدّم القوّة والنّقص على الفعليّة[١٢] والكمال تقدّماً بالزّمان، كالبذر على الثمرة، والنّطفة على الحيوان؛ ولم يعلموا أنّ هذا التّقدّم[١٣] الزّماني ليس عن[١٤] الأسباب الذّاتيّة للشّيء المعلول، بل هو مهيّىء[١٥] للمادّة ومُعد لقبول الصّورة من مبدئها الذّاتي.

فإذن، ثبت وتحقّق أنّ لكلّ من الصّور[١٦] العنصريّة والجماديّة، صورة أخرى كماليّة في ذاتها، غائبة عن أبصارنا، قريبة منها، وليست هي بعينها العقل الفعّال بلا متوسّط[١٧]؛ لأنّا قد أشرنا إلى أنّ الأدنى، لا يصدر من الأعلى، إلّا

---

(١) آس ١، آس ٢، مج ٢ دا: يقبل.
(٢) آس ٢: إلى.
(٣) آس ١: مثال.
(٤) دا: فهذه.
(٥) مج ٢، دا، آس ٢: أقول... يوجد/ آس ١: يوجد.
(٦) مج ٢، آس ١: بصورة.
(٧) دا: على.
(٨) آس ١: تكن.
(٩) مج ١: إذا.
(١٠) مج ٢، دا، آس ٢: بالكمال.
(١١) آس ١: - البتّة.
(١٢) آس ١: العقليّة.
(١٣) مج ١: للتقدّم.
(١٤) مج ٢، دا، آس ٢، آس ٢: من.
(١٥) مج ٢، دا: متهيء.
(١٦) مج ١: الصورة.
(١٧) آس ١: - بلا متوسّط.

بمتوسّط[1] مناسب للجانبين. فلكلّ[2] من هذه الصّور[3] صور غيبيّة، هذه شهادتها، والآخرة[4]، هذه دُنياها؛ إلّا أنّ[5] منازل الآخرة كمنازل الدّنيا متفاوتة في اللّطافة والكثافة، ومترتّبة في القُرب[6] من الله تعالى والبُعد عنه، ومبعاد الخلائق في الآخرة على حَسَب مراتبها في الدّنيا؛ فالأشرف يعاد[7] إلى الأشرف، والأخس إلى الأخس. ومتى انتقلت صورة في هذا العالَم من خسّته إلى شرف، ومن نقص إلى كمال ـ كما انتقلت صورة الجماد إلى النّبات، أو صورة النّبات إلى صورة الحيوان ـ كان معادها إلى معادٍ مّا[8] انتقلت إليه. وكان ذلك، كما أنّ الرّجل الكافر إذا أسلم أو الرّجل الفاجر الفاسق إذا تاب عن فسقه وفجوره، وصار مرءاً فاضلاً صالحاً؛ انتقل[9] معاده الّذي كان إلى بعض طبقات الجحيم[10] وأبوابها، كائناً إلى[11] بعض طبقات الجنان[12] وأبوابها على حَسَب مقامه وحاله في الدّنيا.

فإذن، ما من موجود من الموجودات الطّبيعيّة، إلّا وله صورة مثاليّة في الآخرة، ولصورته[13] المثاليّة صورة عقليّة في عالَم آخر[14] فوقها هي دار المقرّبين ومقعد العلّيّين. والدّليل على أنّ كلّ صورة حسيّة، باطنها[15] صورة مثاليّة يتقوّم بها وتعود إليها[16]، وكلّ صورة مثاليّة باطنها صورة عقليّة يتقوّم[17]

---

(١) آس ١: + متوسّط.
(٢) مج ١: ولكلّ.
(٣) آس ٢: الصورة.
(٤) دا: شهادته والآخرة/ مج ٢، آس ٢: شهادته وآخره/ آس ١: شهادتها وآخرة.
(٥) آس ٢: من.
(٦) آس ١: الضرب.
(٧) مج ٢، دا، آس ٢: - يعاد.
(٨) آس ٢: إلى الأشرف... النّبات وصورة... معادنا.
(٩) مج ١: + من.
(١٠) آس ٢: الجسم.
(١١) آس ١: على.
(١٢) آس ٢: الخيال.
(١٣) آس ١: لصورتها/ آس ٢: الصور.
(١٤) آس ١: الآخرة.
(١٥) مج ٢: - صورة حسيّة باطنها.
(١٦) آس ١: + وكلّ صورة مثاليّة باطنها صورة مثاليّة تتقوّم بها وتعود إليها.
(١٧) دا، آس ١، آس ٢: مثاليّة تتقوّم... عقليّة تتقوّم.

بها ويحيى بحياتها وتعود إليها؛ أنّا[1] متى أحسسنا بشيء ووقعت صورته في قوّة حِسّنا واستكمل حِسّنا بها[2]؛ تصوّرت بها أيضاً قوّة خيالنا ـ الّتي أقمنا البراهين في كتبنا على تجرّدها وتجرّد ما تصوّر فيها وتمثّل لها ـ وكذلك[3] انتقلت في عقلنا في صورتها العقليّة؛ فلولا أنّ بين محسوسها ومتخيّلها و[4]متعقّلها علاقة ذاتيّة، لَما كان الأمر كذلك. وكذلك الأمر بالعكس متى تعقّلنا[5] صورة عقليّة، وقعت منها حكاية تطابقها[6] في خيالنا. وإذا اشتدّ وجود الصّورة في عالَم[7] الخيال، تمثّلت بين يدي حِسّنا منها[8] صورة في الخارج، كما قال تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾[9].

ومن هذا القبيل رؤية النّبي ﷺ[10] صورة جبرئيل عليه السلام[11] كأنّه طبق الخافقين؛ وكذا الّتي[12] يراها الإنسان في عالَم الجنان[13] من الأشجار والأنهار والغُرُفات والقُصور[14] الحِسان والحُور والغِلمان؛ وكذا ما يراها أصحاب الجحيم من السّلاسل والأغلال والحميم[15] والزّقّوم والعقارب والحيّات وغير ذلك إنّما يبرز[16] من الباطن إلى الظّاهر، لأنّ الصّور الحسّيّة قوالب للخياليّة وهي أرواحها، والخياليّة قوالب للعقليّة وهي حقائقها.

فإذن، حشر الأبدان الطبيعيّة إلى الأبدان الأخرويّة، وحشر تلك الأبدان إلى

---

(١) آس ١: تحيى... لأنّا.
(٢) آس ١: متى أحسسنا بشيء وقعت... بها و/آس ٢: متى أحسسنا... استكمال حسّنا/ دا: - بها/ مج ٢: حسيّاتها.
(٣) آس ١: لذلك.
(٤) آس ١: - و.
(٥) آس ١: تعقّلها.
(٦) مج ٢، دا، آس ٢: مطابقها/ آس ١: تطايفها.
(٧) آس ١: العالَم.
(٨) مج ١: ـ منها.
(٩) سورة مريم (١٩)، آية ١٧.
(١٠) مج ١: عليه وآله السّلام/ آس ١: رؤي النّبي عليه وآله السّلام.
(١١) مج ١، مج ٢، دا، آس ١: - عليه السلام.
(١٢) مج ٢، آس ٢: الّذي.
(١٣) آس ٢: الخيال.
(١٤) مج ١، دا، آس ١، آس ٢: الصّور.
(١٥) آس ١: الجحيم.
(١٦) آس ١: برزت.

الصّور العقليّة، وحشرها إلى الله تعالى[1].

وكلّ صورة حسيّة هيولى[2] للصّورة النّفسانيّة، وهي للعقليّة[3]. وقد علمت أنّ الصّورة تمام الهيولى الّتي بها تصير موجودة بالفعل، وبها بقاؤها وكمالها؛ فبقاء الحسّ بالنّفس، وبقاء النّفس بالعقل، وبقاء العقل بالبارىء. الحقّ فاعل الكلّ[4] وغاية الكلّ ومتمّم صورة الكلّ.

ونقول أيضاً: إنّ الصّور الحسّيّة قالب للخياليّة وهي أرواحها، والخياليّة قوالب للعقليّة[5] وهي حقائقها؛ فإذن، حشر الأبدان الطبيعيّة إلى الأبدان الأخرويّة وحشر تلك الأبدان إلى الصور العقليّة وحشرها[6] إلى الله تعالى[7].

قال الفيلسوف في الميمر الثّامن:

إنّ هيولى العقل شريفة جدّاً، لأنّها بسيطة عقليّة، غير أنّ العقل أشدّ منها[8] انبساطاً وهو محيط بها؛ و[9][نقول] إنّ هيولى النّفس شريفة جدّاً، لأنّها بسيطة عقليّة نفسانيّة، غير أنّ النّفس أشدّ انبساطاً منها[10]، وهي محيطة بها ومؤثّرة فيها[11] الآثار العجيبة بمعونة العقل؛ فلذلك صارت[12] أشرف وأكرم[13] من الهيولى، لأنّها تحيط[14] بها وتصوّر فيها[15] الصّور العجيبة. والدّليل على ذلك، العالَم الحسّي، فإنّ من رآه، [لم يلبث أن] يكثر منه عجبه؛ و[16]لا

---

(١) دا، آس ١: - لأنّ الصّور الحسيّة... تعالى/ مج ٢، آس ٢: - إنّما يبرز... تعالى.
(٢) مج ٢، دا، آس ٢: مبدأ. (٣) آس ١: العقليّة.
(٤) مج ٢، دا، آس ٢: وبقاؤها... فاعل الحقّ.
(٥) آس ١: للعقل. (٦) آس ١: الصّورة العقليّة وحشره.
(٧) مج ١: - إنّ الصّور الحسيّة... تعالى. (٨) آس ١: شريفة لأنّها... العقل منها.
(٩) مج ٢، دا: محيط بها وهو/ آس ٢، مج ١: وهو يحيط بها و.
(١٠) آس ١: منها انبساطاً/ آس ٢: - وهو يحيط... منها.
(١١) مج ١، دا: فيه. (١٢) آس ١: فكذلك صار.
(١٣) مج ١، مج ٢: أكمل. (١٤) آس ٢، مج ١، مج ٢، دا: يحيط.
(١٥) مج ٢، دا، آس ٢: يصوّر فيها/ آس ١: قصور فيها/ مج ١: تصوّر عنها.
(١٦) مج ٢: فإنّ من ولاه بكثير منه عجيبه و/ دا: عجبه و/ آس ٢: عجيبته و/ آس ٢: - و.

سيّما إذا رأى عِظَمه وحُسنه وشَرَفه وحركته المتّصلة الدّائمة السّائرة الّتي فيها(١)، الظّاهرة منها والخفيّة(٢)؛ والأرواح السّاكنة في هذا(٣) من الحيوان والهوام والنّبات وسائر الأشياء كلّها.

فإذا رأى هذه الأشياء الحسّيّة الّتي(٤) في هذا العالَم السّفلي الحسّي، فَلْيَرْقَ(٥) بعقله إلى العالَم الأعلى الحقّ الّذي إنّما(٦) هذا العالَم(٧) مثال له، ويُلْقِ بصره عليه(٨)؛ فإنّه سيرى الأشياء كلّها الّتي رآها في هذا العالَم(٩)، غير أنّه يراها عقليّة دائمة [متّصلة بفضائل](١٠) وحياة نقيّة، ليس يشوبها شيء من الأدناس(١١). ويرى هناك العقل الشّريف قيّماً عليها ومدبّراً لها، بحكمة لا توصف بالقوّة الّتي جعل فيه مبدع العالَمين جميعً؛ ويرى هناك(١٢) الأشياء الممتلئة(١٣) [نوراً و]عقلاً وحكمةً [وليس هناك هزءٌ ولا لعب، لأنّ الجِد المحض هناك] إنّما [هو] من أجل النّور الفائض(١٤) عليها. و[لأنّ] كلّ واحد منهم، يحرص(١٥) على التّرقّي إلى درجة صاحبه وأن يدنو من(١٦) النّور الأوّل الفائض على ذلك العالَم، [وذلك

---

(١) مج ٢، دا، آس ١، آس ٢: - السّائرة الّتي فيها.

(٢) آس ١: الحقيقة.

(٣) مج ١، مج ٢، دا، آس ١، آس ٢: + العالم.

(٤) مج ٢، دا، آس ٢: - في هذا العالَم... الّتي.

(٥) مج ٢، دا، آس ٢: فليرتقا/ مج ١، آس ١: فليرتق.

(٦) مج ٢، دا، آس ٢: - إنّما/ مج ١، آس ١: + هو.

(٧) آس ١: السُّفلى الحسّي... هذا العالَم.

(٨) مج ١: تلقى/ مج ٢، دا، آس ٢: يلقى/ آس ١: يلقى إليه.

(٩) همهٔ نسخه ها: + هناك.

(١٠) همهٔ نسخه ها: ذات فضائل.

(١١) مج ١: الأدانس.

(١٢) مج ٢، آس ١، آس ٢: - العقل الشّريف... هناك.

(١٣) مج ٢، دا، آس ١: ممتلية/ آس ٢: مميتة.

(١٤) مج ١: الفيّاض.

(١٥) مج ٢، دا: تحرص/ آس ٢: تحريص.

(١٦) مج ٢: أن منه.

العالَم][1] محيطٌ بالأشياء كلّها، الدّائمة الّتي لا تموت ومحيط بجميع العقول والأنفس [كلّها][2]. (انتهى كلامه).

فثبت وتحقّق من جميع[3] ما ذكرناه ونقلناه أنّ لكلّ صورة حسّيّة صورة نفسانيّة في عالَم الغيب، هي معاد هذه الصّورة ومرجعها الّتي يحشر إليها[4] بعد زوالها عن هذا العالَم، عالَم الحسّ والشّهادة؛ وهي الآن أيضا[5] متجصلة بها، راجعة إليها. لكنّها[6]، لمّا كانت مغمورة في الهيولى مشوبة بالنّقائص والأعدام محجوبة بالغواشي، لا يتبيّن حشرها إلى[7] تلك الصورة[8] النفسانيّة لِمَن أراد أن يراها ويشاهدها، إلّا أهل المعرفة الّذين يشاهدون أحوال[9] الآخرة بعين البصائر[10].

فإذا انفسخت صورتها[11] المادّيّة وتجرّدت عن هذه الغواشي الجسمانيّة الّتي هي بالحقيقة مقبرة ما في علم الله[12]، برزت إلى ذلك العالم وحشرت إلى الدّار[13] الآخرة، كما قال تعالى: ﴿وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ ﴿٣٦﴾﴾[14]. والجحيم الّتي ستبرز في الدّار الآخرة[15]، بحيث يشاهدها الخلائق عند ذلك بعلم

---

(١) مج ١، مج ٢، آس ٢، دا: العلم والعلم/ آس ١: بالعلم والعلم.
(٢) أثولوجيا (أفلوطين عند العرب)، ص ١١٠.
(٣) آس ١: فثبت تحقيق من جميع/ مج ٢: فثلت من تحقّق من جميع/ دا: فثبت من تحقّق جميع/ آس ٢: فثبت من تحقيق جميع.
(٤) مج ١: الّذي... إليه/ آس ١: الّذي... إليها/ مج ٢، آس ٢، دا: الّتي... إليه.
(٥) مج ٢: - أيضاً.
(٦) آس ١: ولكنّها.
(٧) مج ١، آس ١: على.
(٨) مج ٢، آس ٢، دا: الصور.
(٩) آس ١: إلّا المعرفة... أحوال أهل.
(١٠) مج ٢، دا، آس ١، آس ٢: بأعين البصائر.
(١١) آس ١: الصّورة.
(١٢) آس ١: باقي علم الله/ آس ٢: + تعالى.
(١٣) مج ٢: دار.
(١٤) سورة نازعات (٧٩)، آية: ٣٦.
(١٥) آس ١: - الدّار/ دا، آس ٢: - كما قال... الآخرة.

اليقين[1] أوّلاً، ثمّ بعين اليقين[2]؛ هي باطن هذه الصّور السّفليّة الطبيعيّة[3] الّتي تحرق نارها[4] الأبدان، وتبدّل[5] الجلود بالاستحالة والذّوبان[6]؛ لكنّها مستورة هاهنا على هذه الحواس الدّائرة الغائبة[7].

فإذا خرجت النّفوس عن هذه العالَم، وبُعثر ما في القبور وحصّل ما في الصّدور[8]، تراها ذلك[9] اليوم بصورتها الكامنة اليوم، كما في قوله[10] تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ۝٥ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ۝٦ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ۝٧﴾[11]. ومن العجب أنّه كما أنّ باطن هذه النّار الحسّيّة نار أخرويّة؛ كذلك باطن الماء وغيره من الصّور السّفليّة نار[12] أخرويّة أيضاً، كما قال تعالى: ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾[13] وقوله[14]: ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾[15].

ويروى عن ضحّاك في قوله تعالى: ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾[16]: «هي[17] في حالة واحدة في الدنيا يغرقون من جانب ويحرقون[18] من جانب آخر»[19]؛ وعن

---

(1) آس ٢: باليقين.
(2) مج ٢، دا، آس ١: - أوّلاً/ آس ٢: - أوّلاً... اليقين.
(3) آس ١، آس ٢: الصّورة... الطّبيعة.
(4) مج ٢، دا، آس ٢: يحرق نارها/ آس ١: تحرق نار في.
(5) دا، آس ١ آس ٢: يبدّل.
(6) آس ١: فالذّوبان.
(7) آس ١: الدّاسر الفانية/ آس ٢: الفانية.
(8) آس ٢: - حصّل/ آس ١: + إنّ ربّهم، الآية/ اشاره دارد در اين جملات به آيات ٩ و١٠ سورهٔ مباركهٔ عاديات (١٠٠).
(9) مج ٢، دا: - ذلك.
(10) آس ١: الكامنة كما قال.
(11) سورهٔ تكاثر (١٠٢)، آيات: ٥ تا ٧.
(12) آس ٢: ماء.
(13) سورهٔ نوح (٧١)، آيهٔ: ٢٥.
(14) دا: + تعالى.
(15) سورهٔ تكوير (٨١)، آيهٔ: ٦.
(16) مج ٢، آس ٢: - هي.
(17) آس ١: - وقوله... ناراً.
(18) مج ٢، آس ١: يحترقون/ آس ٢: يعرفون من جانب ويحرقون.
(19) «زاد السير»، ج ٨ ص ١٠١: «قا الضحّاك: فأدخلوا ناراً في الدّنيا وذلك أنّهم كانوا يغرقون من جانب ويحترقون في الماء من جانب».

بعضهم: «يا بحر، متى تصير[1] ناراً، وهي النار الّتي وقودها النّاس والحجارة»[2]، وهذه النّار غير نار النّفسانيّة الموقدة ﴿ٱلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ﴾[3]، وهما جميعاً غير نار الحقّة الّتي هي صورة عقليّة يفيض عنها الصّورة[4] النفسانيّة النارية؛ وهذه النّار المحسوسة هي كسائر الأمور الّتي لها صورة حسيّة في هذا العالَم، وصورة مثاليّة حيوانيّة في عالَم الآخرة؛ وهي الّتي تعود وتحشر إليها هذه المحسوسة عند تبدّل نشآتها الهيوليّة[5]؛ وصورة عقليّة في عالَم آخر فوق العالَمين، وهي الّتي تعود وتحشر إليها هاتان الصّورتان[6]، كما مرّت الإشارة إليه.

* * *

(١) آس ١: عن بعضهم ماء المخبر متى تصير/ آس ٢: يصير.
(٢) اقتباس از سورهٔ بقره، آيهٔ: ٢٤. (٣) سورهٔ هُمَزه (١٠٤)، آيهٔ: ٧.
(٤) آس ١: عليها الصّورة/ آس ٢: عنها الصّور.
(٥) آس ١: الهيولة. (٦) آس ٢: - الصّورتان.

الفصل السّادس[١]

في تأييد ما ذكرناه
وتأكيد ما قرّرناه من عود هذه الحسّيّات
الطّبيعيّة المتجدّدة الكائنة الفاسدة إلى دار أخرى باقية[٢]

قد ذكرنا أنّ القوّة الإلهيّة لم تقف ولا تقف عند ذاتها[٣] من غير[٤] أن يفيض على ما دونها من الأشياء فَيَضاناً دائماً؛ بل أفاض أوّلاً على العقل وصوّره[٥] على مثاله قبل أن أفاض على غيره، إذ لم يجز في العناية الواجبيّة[٦] صدور الممكن الأخس قبل الأشرف؛ بل لا بدّ من فيضان الأشرف أوّلاً، ثمّ الأشرف فالأشرف إلى[٧] الأخس فالأخس؛ فلا جرم، صدر من الواجب أوّلاً إنّيّة العقل تامّاً كاملاً. ولَمّا كان العقل تامّاً كاملاً بعد الأوّل تعالى، لم يجز أيضاً[٨] وقوفه عند ذاته، إلّا أن يصدر عنه[٩] ما يشابهه غاية ما يمكن للمعلول أن يشابه[١٠] العلّة، فأفاض من نوره وقوّته[١١] على النّفس.

---

(١) دا: الفصل السّادس.

(٢) آس ١: الحسّيّات بالطّبيعة... الآخرة باقية.

(٣) آس ٢: لم تقف عند ذواتها/ دا: ذواتها. (٤) مج ٢: - غير.

(٥) آس ٢: فيضاً دائماً... صورة/ مج ٢، آس ١: صورة.

(٦) آس ١: لم يجبر... الواجبة/ مج ٢، آس ٢: الواجبة.

(٧) مج ١: ثمّ إلى مشرف فالأشرف إلى/ دا: على.

(٨) مج ١، مج ٢: - لم/ دا، آس ٢: - أيضاً.

(٩) مج ١: عند/ دا: - عنه. (١٠) مج ١: شابه.

(١١) آس ٢: - وقوّته.

وكذلك النّفس[1]، لَمّا امتلأت نوراً وقوّةً[2] وغيرها من الفضائل والخَيرات، لم يقدر على الوقوف[3] على ذاتها، لعلّة أنّ تلك الفضائل الّتي أفادها العقل تشوّقها[4] إلى العقل، فسلكت سِفلاً ولم تسلك عُلواً، إذ لم يقوَ[5] على ذلك، فأفاضت[6] من نورها وفضائلها على كلّ ما تحتها، وملأت هذه العالَم من نورها وبهائها وحُسنه[7] من صور الأنواع وطبائع الحيوان والنّبات والمعادن والأسطقسّات.

وأمّا الطّبيعة والصّورة الحسّيّة، فهي أيضاً في غريزتها العقل[8] على ما دونها والجود[9] على ما تحتها بالنّاموس الإلّهي والسّنّة[10] الربّانيّة؛ لكنّ[11] الطّبيعة لَمّا كانت آخر الجواهر الصّوريّة وأدناها، فلم تقوَ[12] على شيء غير الهيولى الّتي هي القابلة المحضة[13]، وشأنها إمكان الأشياء واستعدادها، وغير الحركة الّتي هي خروج الشّيء من القوّة إلى الفعل. فالهيولى والحركة شأنهما[14] الحدوث والدّثور، والأخذ والتّرك، والشّروع والانتهاء، والتّجدّد والانقضاء؛ فلا جَرَمَ، سيخرب[15] هذا العالَم ويزول جميع ما في الأرض والسّماء إلى العدم والفناء، فتكرّ الطّبيعة راجعة[16] إلى عالم النّفس، والنّفس راجعة[17] إلى عالَم العقل، والعقل راجع[18] إلى الواحد القهّار كما قال الله تعالى[19]: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾[20].

---

(1) آس ١: - وكذلك النّفس.
(2) آس ١: فوق.
(3) آس ١: الوفوق.
(4) آس ٢: شوّقها.
(5) مج ٢: ولم يقوَ/ آس ٢: يقدر.
(6) مج ١: فأفاض.
(7) آس ٢: تحتها ملأت هذا/ آس ١: هذا العالم... حُسناً.
(8) مج ٢، آس ٢: الفعل.
(9) آس ١: الوجود.
(10) دا: النّسبة.
(11) آس ٢: لأنّ.
(12) مج ١: فلا يقوَ.
(13) آس ٢: المختصّة.
(14) دا: حركة/ مج ١، مج ٢، دا: شأنها.
(15) آس ٢: سحرت.
(16) مج ١: - راجعة.
(17) مج ٢، دا، آس ٢: - والسّماء... راجعة.
(18) آس ١: وراجعا.
(19) مج ١، مج ٢، دا، آس ١: - الله تعالى.
(20) سورة زمر (٣٩)، آية: ٦٨.

فإذا رجعت الأشياء إلى معادها الأصليّة، بعد خروجها عن عالَم الحركات والاستحالات والشّرور والآلام والأحزان، بالموت والفساد أو الفزع والصّعق؛ يعطف عليها الرّحمة الإلهيّة تارة أخرى بالحياة[1] الّتي لا موت فيها، والبقاء الّذي[2] لا انقطاع لها؛ ولهذا قال: ﴿ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾، قال تعالى[3]: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾[4]. وتلك الأرض الأخرويّة المقبوضة ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتُۢ﴾[5]، هـي صـورة ذات حياة نسبتها إلى هذه الأرض[6] الّتي نحن الآن عليها، نسبة السّماء إلى الأرض؛ جميع ما في ذلك العالَم صورة حيوانيّة إدراكيّة ليس لها موضوع أو مادّة، لا حياة لها، كهيولى هذا العالَم وأجسادها الّتي تكون[7] الحياة عرضية لها، عارية عليها من النّفس. وكذلك[8] الماء والنّار والهواء والشّجر والجبال والأبنية والبيوت، كلّها موجودة هناك بوجود[9] صوري نفساني، بلا مادّة وحركة وقوّة وإمكان، لأنّ صورتها معلّقة قائمة لا في مادّة، على أنّها ليست إلّا جزئيّة مشاهدة[10] محسوسة بحواس غير داثرة ولا فانية، لأنّ كلّها في موضوع[11] النّفس كأنّها قوّة واحدة، مع أنّها كثيرة الصّور المرئيّة والأشكال العِظام والمقادير الجسام؛ وهذا من العجائب الّتي يسهل إدراكها[12] والإذعان بوجودها لأولى البصائر، وإن صعب على غيرهم الإذعان إلّا من[13] طريق السّماع والتّقليد.

وبالجملة، فقد انكشف أنّ لهذه[14] الصّور الحسّيّة الهيوليّة من الماء والنّار

---

(١) آس ٢: معادها الأمهلية... الآلام والآخران... والفزع... تارة بالحياة.

(٢) دا، آس ٢: الّتي.

(٣) مج ١، مج ٢، آس ١. دا: - تعالى.

(٤) سورة زمر (٣٩)، آية: ٦٩.

(٥) سورة زمر (٣٩)، آية: ٦٧؛ مج ٢، دا، آس ١، آس ٢: - والأرض... مطويّات.

(٦) دا: آس ٢: - الأرض.

(٧) دا، آس ١: يكون.

(٨) آس ٢: ذلك.

(٩) آس ١: موجود.

(١٠) آس ٢: شاهدة.

(١١) آس ١: موضع.

(١٢) مج ٢، دا، آس ٢: دركها.

(١٣) آس ١: - من.

(١٤) آس ١: انكشفت انّ هذه.

وغيرهما[١] صورة أخرويّة سترجع هذه وتحشر[٢] إليها، باقية عندها، حيّة بحياتها النّفسانيّة، لِما مَرَّ من أنّه لا صورة إلّا ولها نفس وعقل.

قال الفيلسوف المعلّم[٣] في الميمر الثّامن:

و[٤]صفة النّار هي[٥] مثل صفة الأرض أيضاً[٦]، وذلك أنّ النّار إنّما هي كلمةٌ مّا في الهيولى، وكذلك سائر الأشياء الشّبيهة بها. والنّار لم تكن من تلقاء نفسها[٧] بلا فاعل، ولا [هي] من احتكاك[٨] الأجسام ـ كما ظنّ، وليست الهيولى أيضاً ناراً بالقوّة ولا هي تحدث[٩] صورة النّار؛ لكن في الهيولى كلمة فعّالة تفعل صورة النّار وصورة سائر الأشياء؛ والهيولى قابلة لذلك[١٠] الفعل. والكلمة الّتي فيها، هي النّفس [الكلّيّة الّتي] تقوى أن تصوّر[١١] [في الهيولى ناراً][١٢] وسائر الصّور [السّمائيّة]، وهذه النّفس إنّما هي حياة النّار وكلمة فيها، وكلتاهما شيء واحد، أعني الحياة والكلمة، ولذلك قال أفلاطون[١٣]: «إنّ في كلّ جرم من الأجرام المبسوطة نفساً وهي الفاعلة لهذه النّار الواقعة تحت الحسّ» فإن[١٤] كان هذا هكذا، قلنا: إنّ الشّيء الّذي يفعل هذه النّار، إنّما هي حياةٌ مّا[١٥] ناريّة، وهي النّار الحقّيّة[١٦].

---

(١) آس ١، مج ١، مج ٢، دا: غيرها.
(٢) آس ١: يحشر.
(٣) دا، آس ٢: - المعلّم.
(٤) مج ٢: إنّ.
(٥) دا، آس ٢: - هي.
(٦) آس ١: صفة النّار/ مج ٢، دا، آس ٢: - أيضاً.
(٧) دا، آس ٢: تكن... أنفسها/ مج ١ مج ٢: يكن.
(٨) مج ١: احكاك/ مج ٢: اصطكاك/ آس ٢: فاعل لا من احتكاك.
(٩) مج ٢، دا، آس ٢: يحدث.
(١٠) آس ١: كذلك.
(١١) آس ١: الّتي هي فيها النّفس يقوى أن يصدر/ دا، آس ٢: يقوى أن يصدر/ مج ٢: يقوى أن يصوّر/ مج ١: يصوّر.
(١٢) همهٔ نسخه ها: فيها النّار.
(١٣) همهٔ نسخه ها: أفلاطن.
(١٤) آس ١: كذلك قال... وإن.
(١٥) آس ١: - ما.
(١٦) مج ٢: الخفّة/ مج ١، آس ١، دا: الخفيّة.

فالنّار - إذن - الّتي فوق هذه النّار في العالَم الأعلى، هي أحرى أن تكون[1] ناراً؛ فإن كانت ناراً حقّاً[2]، فلا محالة أيضاً حية[3]؛ فحياتها أرفع وأشرف من حياة هذه النّار، لأنّ هذه النّار، إنّما هي صنم لتلك النّار. فقد بان وصحّ أنّ النّار الّتي في العالَم الأعلى هي حيّة، وأنّ تلك الحياة هي القيّمة بالحياة على هذه[4] النّار؛ وعلى هذه الصّفة يكون الماء والهواء هناك أقوى، فإنّهما هناك حيّان - كما [هما][5] في هذا العالَم - إلّا أنّهما في ذلك العالَم أكثر حياة؛ لأنّ تلك الحياة هي الّتي تفيض[6] على هذين اللّذين هاهنا الحياة[7]. (انتهى).

وقال في الميمر العاشر:

إنّ لهذه الأرض حياة مّا[8] وكلمة فاعلة، والدّليل على ذلك صورها المختلفة، [وذلك] أنّها تنمو وتنبت الكلأ[9] والجبال والمعادن، فإنّها نبات أرضي؛ [وفي داخل الجبال حيوان كثيرة ومعادن وأودية وغير ذلك] وإنّما تكون هذه فيها، لأجل الكلمة ذات النّفس الّتي فيها، فإنّها هي الّتي[10] تصوّر في داخل الأرض هذه الصّور. وهذه الكلمة، [الّتي] هي صورة الأرض الّتي تفعل في باطنها، كما تفعل[11] الطّبيعة في باطن الشّجرة[12]؛ فالكلمة الفاعلة في باطن الأرض الشبيهة[13] بطبيعة الشّجر هي ذات نفس[14]، لأنّه لا يمكن

---

(١) مج ٢، دا، آس ٢: يكون.
(٢) آس ١: خفيّاً/ مج ١، مج ٢، دا، آس ٢: الخفيّة.
(٣) آس: أنّها فيه الحياة/ مج ١: حياة حسية. (٤) آس ١: هذا.
(٥) آس ٢: + هي. (٦) مج ١، مج ٢، دا، آس ١: يفيض.
(٧) أثولوجيا (أفلوطين عند العرب)، ص ٩٢. (٨) آس ٢: - ما.
(٩) آس ١: تنمو وتثبت/ دا: تنمو ثبت الكلاء.
(١٠) مج ١: يعقل فيها و/ مج ٢، آس ١، آس ٢، دا: + يفعل فيها و.
(١١) مج ١، مج ٢: يفعل. (١٢) مج ٢: + الكلمة الفاعلة.
(١٣) مج ٢: المشبهة. (١٤) آس ١: النّفس.

أن تكون ميتة و[أن] تفعل هذه الأفاعيل العجيبة العظيمة في الأرض؛ فإن كانت حيّة، فإنّها ذات نفس لا محالة[١]. فإن كانت هذه الأرض الحيّة الّتي هي صنم[٢]، [حيّة] فبالحري أن تكون تلك الأرض العقليّة[٣] حيّة أيضاً، وأن تكون هي الأرض الأولى، و[أن] تكون[٤] هذه [الأرض] أرضاً ثانية[٥] لتلك الأرض، شبيهة بها[٦]. (انتهى كلامه[٧]).

وقال الشّيخ محيي الدّين الأعرابي في الباب الرّابع عشر وثلاث مائة كتابه:

فاعلم[٨] أنّ الحياة في جميع الأجسام حياتان: حياة عن سبب[٩] وهي الحياة الّتي [ذكرناها و]نسبناها[١٠] إلى الأرواح، وحياة أخرى ذاتية للأجسام كلّها، كحياة الأرواح للأرواح، غير أنّ حياة الأرواح يظهر لها [أثر] في الأجسام [المدبّرة] بانتشار ضوئها فيها[١١]، وظهور قواها [الّتي ذكرناها]؛ وحياة الأجسام الذّاتية[١٢] ليست كذلك، إذ ما خُلقت مدبّرة، فبحياتها الذّاتية [الّتي لا يجوز زوالها عنها، فإنّها صفه نفسيّة لها بها] تسبّح ربّها دائماً[١٣]، سواء كانت

---

(١) آس ١: - فإن... لا محالة.
(٢) مج ٢، دا، آس ٢: الأرض الّتي هي صنم حيّة/ آس ١: صنمهم.
(٣) مج ٢، دا، آس ٢: - العقليّة.
(٤) مج ١، مج ٢، دا: يكون تلك... يكون هي... ويكون/ آس ٢: يكون تلك/ آس ١: ويكون.
(٥) آس ٢: ثابتة.
(٦) أثولوجيا (أفلوطين عند العرب)، ص ١٥٣ و١٥٤.
(٧) مج ٢، دا، آس ٢: - انتهى كلامه.
(٨) مج ١: اعلموا.
(٩) آس ٢: - عن سبب.
(١٠) آس ١: نسبهاها.
(١١) مج ٢، دا، آس ٢: - فيها.
(١٢) مج ١: الدّائمة.
(١٣) آس ٢: مدبرة فحيانها/ مج ٢، دا: فحياتها/ مج ١: فحياتها... يسبّح/ آس ١: دائماً/ مج ١، مج ٢، دا، آس ١، آس ٢: + لأنّها صفة ذاتية.

الأرواح فيها [أو لم تكن] وما[1] يعطيها أرواحها فيها، إلّا هيئة أخرى عرضيّة[2] في التّسبيح بوجودها [خاصّة].

وإذا فارقتها الرّوح، فارقها ذلك الذّكر الخاص[3]، [وهو الكلام المتعارف بيننا المحسوس، تسبيحاً كان أو غيره]، فيدرك المكاشف الحياةَ الذّاتيّة الّتي في الأجسام كلّها. وإذا اتّفق على أيّ جسم كان، أمرٌ يخرجه عن نظامه[4]، مثل كسر آنية[5] أو كسر حجر أو[6] قطع شجر، فهو مثل قطع يد إنسان أو رِجله، يزول عنه[7] حياة الرّوح المدبّر له، ويبقى عليه حياته[8] الذّاتيّة له؛ فإنّه لكلّ صورة في العالَم، روح مدبّرة وحياة ذاتيّة تزول لرّوح بزوال تلك الصّورة كالقتيل، وتزول[9] الصّورة بزوال [ذلك] الرّوح كالميّت الّذي مات على فراشه [ولم تضرب عنقه]؛ والحياة الذّاتيّة لكلّ جوهر [فيه]، غير زائلة[10]. (انتهى كلامه).

أقول: إنّ الكشف والبرهان شاهدان على أنّ الجسم الّذي حياته ذاتيّة له، ليس هذا الجسم الّذي هو مادّة مستحيلة كائنة[11] فاسدة، لأنّا[12] قد أوضحنا بالبراهي القطعيّة العقليّة وبالحُجَج[13] السّمعيّة الشّرعيّة وباتّفاق عظماء[14]

---

(1) مج ٢، دا، آس ٢: الأرواح أوّلاً وما/ آس ١: لا.

(2) مج ١: الأخرى عرضية/ آس ١: عريضة.

(3) آس ١، آس ٢: إذا فارقها ذلك الذّكر الخالص/ آس ٢: الخاص.

(4) مج ١، مج ٢: يخربه عن نظامه/ آس ٢: يخرجه بل العامة.

(5) آس ١: ابنية.

(6) آس ٢: و.

(7) مج ١: عنها.

(8) مج ١: حياتها.

(9) مج ٢: يزول.

(10) «الفتوحات المكية»، ج ٣، ص ٦٦ و٦٧.

(11) آس ٢: كانت.

(12) دا، آس ١، آس ٢: لأنّها.

(13) آس ١: بالبرهان العقليّة وبالحُجج/ مج ١: بالبراهين العقليّة والحُجج.

(14) آس ١: عظام.

الفلاسفة وأئمة الحكمة أنّ هذه الأجسام الّتي في[1] أمكنة هذه العالَم - سمائه وأرضه[2] وما بينهما - كلّها حادثة داثرة متجدّدة الأكوان، كائنة و[3]فاسدة في كلّ حين، لا تبقى لحظتين[4]؛ فكيف يكون حياتها ذاتيّة؟

إنّما الجسم الّذي حياته ذاتيّ - بل هو عين الحياة - هو الجسم الآخر الّذي لا يفتقر إلى مادّة وموضوع، ولا يحتاج أيضاً إلى مدبّر روحاني يدبّره[5]؛ ولا إلى نفس يتعلّق به ويخرجه من القوّة إلى الفعل، لأنّه عين النّفس، فلا يحتاج إلى[6] نفس أخرى.

وقد قلنا مِراراً: إنّ ذلك الجسم جسم إدراكيّ حيّ بذاته، وصورته صورة إدراكية بالفعل، لا يحتاج إلى مجرّد يجرّدها ونازع ينزعها[7] من المادّة، ليصير[8] مدركة بالفعل بعد ما كانت مدركة بالقوّة، لأنّ ذلك محال، إذ لا مادّة له بالقوّة.

وكلّ صورة إدراكيّة - سواء كانت عقليّة أو نفسانيّة - وجودها في نفسها بعينه وجودها لمُدركها، لا تعدّد في الحيثيّتين له، لا بالذّات ولا بالاعتبار.

وقد أشرنا إلى ما رأيناه في[9] اتّحاد المُدرِك والمُدرَك، والعاقل والمعقول؛ فإذن، لزم أن يكون لذلك الجسم حياة ذاتيّة، لأنّه عين الحياة والنّفس، لا كهذه الأجسام الدّنيويّة الكائنة الفاسدة؛ فالّذي أفاده الشّيخ - نوّر نوّر الله سرّه[10] - ليس بظاهره[11] حقّاً؛ لكن هاهنا دقيقة يمكن أن يحمل كلامه عليها، وهي[12] أنّ المكشوف عند البصيرة والمعلوم بالبرهان أنّه في[13] باطن كلّ جسم من هذه

---

(١) مج ٢: - الّتي في/ دا: - في. (٢) آس ١: سمائها وأرضها.
(٣) مج ٢، دا: فانية و/آس ١: كائنة/ آس ٢: فانية.
(٤) مج ٢، آس ١: لا يبقى لحظتين/ آس ٢: لا يبقى لحظين.
(٥) آس ٢: إلى مدبّرة روحاني مدبّرة. (٦) آس ٢: ولا يحتاج إلى/ آس ١: - إلى.
(٧) مج ٢، آس ١، تجرّدها آس ٢: تجرّدها... ينتزعها.
(٨) مج ٢، دا، آس ١، آس ٢: لتصير. (٩) آس ١، آس ٢: من.
(١٠) آس ١: نوّره سرّه. (١١) آس ٢: بظاهر.
(١٢) آس ٢: هو. (١٣) مج ٢: + كلّ/ دا، آس ٢: من.

الأجسام الدّنيويّة جسم نفسانيّ إدراكيّ، بتوسّطه إنّما يقبل هذا الجسم الدّنيوي[1] تصرّف الأرواح والطّبائع؛ وليس ذلك الجسم النّوراني هو الّذي تسمّيه الأطبّاء الرّوح[2] الحيواني، وهو المنبعث في الحيوان اللّحمي من[3] دم القلب والكبد، ويسري في البدن بواسطة العروق والشّرائين؛ وذلك لأنّ ذلك مركّب وهذا بسيط، ولأنّ ذلك ظلمانيّ في ذاته وهذا نورانيّ، ولأنّ ذلك[4] يقبل الحياة بسبب من خارج[5] وعند زوال السّبب، يموت ويبرد، وهذا حياته[6] ذاتيّة له، لأنّه صورة إدراكيّة وجوده عين الإدراك والشّعور.

* * *

(١) آس ١: الجسم الدّنيويّة/ آس ٢: الجسم الّي هو.

(٢) مج ٢: تسمّى/ آس ١: يسمّيه الرّوح/ آس ٢: تسميّه... روح.

(٣) مج ٢: - من.

(٤) آس ٢: ذاك مركّب/ آس ١: ذاك مركّب... ذاك ظلماني... لأنّ ذاك.

(٥) مج ١: - وذلك لأنّ ذاك مركّب... من خارج.

(٦) دا: تموت... هذه حياته/ آس ١: هذا حياة/ آس ٢: هذه الحياة.

الفصل السّابع[1]

في معاد الهيولى الأولى والأجسام المادّيّة
والإشارة إلى غاية الأشرار والشّياطين

لَمّا علمت أنّ الموجودات العالميّة[2] كلّها متوجّهة بِحَسَب فطرتها الأصليّة نحو غايات حقّة وأغراض صحيحة، تصل إليها وتسكن[3] لديها؛ بل الغاية للكلّ شيء واحد هو الخير[4] الأقصى والعلّة الأولى؛ فاعلم أنّ بعض الأشياء حظّها من الوجود[5] أنّها استعدادات وإمكانات لأشياء أُخر هي[6] الصّور والكمالات الوجوديّة، مثل الهيولى والحركة، وكذلك[7] الجسم المادّي الّذي شأنه الاضمحلال والتّفرّق والانقسام لولا النّفوس والطّبائع المُمسكة إيّاه عن التّفرّق والانفصال، إذ[8] مع قطع النّظر عن تلك المحصّلات الصّوريّة المفيدة إيّاه ضرباً من الوحدة، كان يقتضي[9] كلّ جزء منه الغيبة والمفارقة[10] عن صاحبه والبُعد عنه. وما لا وحدة له في ذاته، لا وجود له.

فإذن معاد هذه الأشياء إلى العدم والبوار[11]، ولا يمكن انتقالها من هذا العالَم الّذي هو معدن الشّرور والظّلمات إلى تلك الدّار؛ فمآل الحركة والهيولى

---

(١) دا، مج ٢: - الفصل السّابع/ مج ١: فصل السّابع.
(٢) مج ٢، دا: العالية.
(٣) مج ٢٢ يصل/ مج ١، آس ١، آس ٢: يصل إليها ويسكن.
(٤) آس ١: لكلّ... الخير.
(٥) آس ٢: - من الوجود.
(٦) مج ٢، آس ٢، مج ١: - هي.
(٧) آس ٢: ذلك.
(٨) آس ١: أو.
(٩) آس ٢: الصّورة المقيّدة... تقتضي.
(١٠) مج ١، مج ٢، دا: المفارقة والمغيبة.
(١١) آس ١: الوبار.

إلى البوار والبطلان والانقطاع؛ وكذا الجسم المستحيل الكائن الفاسد[١]. فكما أنّ مبدأ وجود مثل هذه الأمور أمور[٢] عدميّة من باب النّقص والقصور، فإنّ منبع الهيولى هو الإمكان، ومنبع الحركة هو القُوّة[٣] الاستعداديّة؛ فكذا معادها ومرجعها إلى الزّوال والبطلان، فإنّ الغايات على نحو المبادىء؛ فكما[٤] علمت هذا في الجسمانيّات، فَقِسْ عليه نظيره في النّفسانيّات.

واعلم، أنّ هاهنا غايات أخر وهميّة، زيّنت لطوائف من النّاس من الاعتقادات الفاسدة والأماني الباطلة والآراء الوهميّة؛ فَهُم سالكون إليها في لبس وعمارة[٥] من غير بصيرة ودراية. فهؤلاء الطّوائف مع وليّ[٦] الوجود في شقاق بعيد[٧]، فَهُم ليسوا عباد الله[٨] في الحقيقة، ولا الله مولاهم وسيّدهم؛ بل ليس لهم مولى في الحقيقة يتولّونه إلّا بمحض[٩] الحُسبان، كما قال تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾[١٠]. وحيث ما يتولّونه بمجرد الزّعم والحُسبان[١١]، فله لا محالة وليّ، وهو شيطان[١٢] من الطّواغيت، كما قال الله[١٣] تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾[١٤]؛ والظّلمات هي الأعدام، إذ لا ظلمة أشدّ من الفقد والبطلان.

فإن شئت، سمّهم «عبدة الهوى[١٥]»، وإن شئت سمّهم «عبدة الطّاغوت»،

---

(١) آس ٢: هذا العالم إلى ولي هو معدن... الفاسدة.
(٢) مج ١: - أمور.
(٣) آس ٢: أمور وعدمية... الحركة والقوّة.
(٤) آس ١: فهكذا معادها... الغايات نحو المبادي لكما.
(٥) آس ١: ليس وغماوة/ آس ٢: عمادة.
(٦) مج ٢: - مع وليّ.
(٧) اشاره است به سورهٔ حج (٢٢)، آيهٔ: ٥٣: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَفِى شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾.
(٨) آس ٢: عبادي.
(٩) مج ٢: لمحض.
(١٠) سورهٔ محمّد (٤٧)، آيهٔ: ١١.
(١١) آس ١: - كما قال تعالى... الحسبان.
(١٢) مج ٢، آس ٢: وليّ الشّيطان/ آس ١: الشّيطان.
(١٣) مج ١، آس ١: - الله.
(١٤) سورهٔ بقره (٢)، آيهٔ: ٢٥٧.
(١٥) آس ٢: الهيولى.

فقد ورد لكلٍ[1] ذلك القرآن؛ قال تعالى[2]: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾[3]، وقال تعالى[4]: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ أُو۟لَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾[5].

فمن تولّى الله[6] وسلك سبيله وأحبّ لقاءه وجرى على ما أجرى عليه النظر الحقيقي واتّبع الهُدى، تولّاه الله برحمته، وهو يتولّى الصّالحين؛ ومن تعدّى ذلك وطَغىٰ وتولّى الطّواغيت واتّبع الهوى؛ فلكلّ نوعٍ ممّا تولّاه من الهوى طاغوت؛ فشخص لكلٍّ معبوده[7]، ووُجّهَ إليه. وليعلم أنّ هذه النّظامات الوهميّة والغايات الجزئيّة تضمحل ولا بقى[8]؛ فكلّ من كان[9] وليّه الطّاغوت. والطّاغوت من جوهر هذه النّشأة الفانيّة ـ فكلّما أمعنت[10] هذه النّشأة في[11] العدم، ازداد الطّاغوت اضمحلالاً، فيذهب[12] ممعناً في وروده العدم، متقلّباً به[13] في الدّركات حتّى يحلّه[14] دار البوار. عصمنا الله وإخواننا في اليقين من متابعة الهوى والرّكون إلى زخارف الدّنيا، وجعلنا من عباده الصّالحين الّذين تتولّهم[15] رحمته يوم الدّين.

* * *

---

(1) مج ١، آس ١، آس ٢: بكلّ.

(2) مج ١، مج ٢، دا، آس ١: - تعالى.

(3) سورهٔ جاثيه (٤٥)، آيهٔ: ٢٣.

(4) مج ١، مج ٢، آس ٢، آس ١: - تعالى.

(5) سورهٔ مائده (٥)، آيهٔ: ٦٠.

(6) آس ٢: - الله.

(7) مج ٢: معبود.

(8) آس ١: لا ينقى/ آس ٢: لا يبقى.

(9) مج ١، مج ٢، دا، آس ٢: + له.

(10) آس ١: اضغت.

(11) مج ٢: من.

(12) آس ١: - فيذهب.

(13) آس ١: - به.

(14) آس ٢: في الدّرجات حتّى يحلّه/ مج ٢: تحلّه/ آس ١: كلّه.

(15) مج ٢، آس ٢: يتولّاهم.

الفصل الثّامن[1]

في التّنبيه على شرف هذا[2] المنهج الّذي نهجناه في إثبات المعاد لجميع الموجودات حتّى العناصر والجماد

اعلم[3] أنّ هذا المنهج الّذي بيّنّاه في إثبات المعاد[4] للأشياء والوصول إلى الله تعالى والدّار الآخرة علم شريف، ومقصد عالٍ ومطلب غالٍ[5]، وكنز من كنوز الإيمان، وخزينة من خزائن الرّحمان الّتي لا يوجد جوهرة[6] منها في مخزونات أحد من مشاهير الحكماء من أتباع المشّائين وغيرهم ما خلا المعلّم الأوّل، لأنّه[7] نبأ عظيم. والقوم جميعهم عنه لَفِي[8] ذهول عظيم، وغطاء شديد، وأنّك أيضاً ﴿لَقَدْ كُنتَ فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[9].

وذلك من وجهين:

أحدهما: إنّه لم يتيسّر لم[10] بالبرهان أنّ الواجب ـ جلّ ذكره ـ هو غاية كلّ شيء، بمعنى أنّه يتوجّه إليه الأشياء، وتنحو نحوه في حركتها الذّاتيّة

---

(1) مج ٢: - الفصل الثّامن.
(2) مج ١، آس ١، دا: هذه.
(3) مج ٢، دا، آس ٢: واعلم.
(4) آس ١: - لجميع الموجودات... المعاد.
(5) مج ١: عالي... غالي.
(6) آس ١: للوجود جوهرة/ مج ٢، دا، آس ٢: جوهر.
(7) آس ٢: ولأنّه.
(8) دا: القومج آس ٢: القوام... نفي.
(9) سورة ق (٥٠)، آية: ٢٢.
(10) آس ١: يتسر لهم/ دا: - لهم.

الجوهريّة الّتي يتطوّر بها الجوهر[1] الواحد في أطواره الوجوديّة من أدنى المراتب إلى أقصاها، وتتبدّل[2] بها الأرض غير الأرض، وتنطوى بها[3] السماوات ويخرب هذا العالَم وما فيه، وينتقل[4] في نشأتها الذّاتيّة إلى عالَم الآخرة لدى[5] الواحد القهّار، ويصير ﴿ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ لِلرَّحْمَٰنِ﴾[6]. وغاية ما أدركوه واستفادوه من بحث الغاية وأفادوه[7]، هي أنّ الموجودات بحقائقها وأجناسها مترتّبة في الشّرف والخسّة[8]، والعلّيّة والمعلوليّة، بعضها أقرب إلى البارىء في درجة المعلوليّة، وبعضها أبعد، سيّما وقد جعل أكثرُهم الوجودَ المشتركَ أمراً انتزاعيّاً من المعقولات الثّانية، والمفهومات المصدريّة الصّادقة على الماهيّات.

ولا شكّ أنّ الماهيّات لا ارتباط بينها، إذ كلّ واحدة منها من حيث هي هي ليست إلّا[9] هي؛ فالأشياء عندهم أمور متخالفة متفاصلة الذّوات[10]، لا اتّحاد ولا ارتباط بينها. وهذا الاعتقاد حجاب[11] غليظ لا يمكن معه[12] معرفة الأشياء كما هي، ولا العبور من نقص إلى كمال، ولا الارتقاء من درجة سُفلى إلى مقام عالٍ[13]، لعدم تفطّنهم بالرّابطة الوجوديّة والعلاقة الذّاتيّة[14] بين العلل والمعلولات، ولا بأنّ الوجود كلّه كدائرة واحدة متّصلة تدور على[15] نفسها؛

(1) آس ٢: الجواهر.
(2) مج ١: تتبدّل/ آس ١: تبدّل.
(3) مج ٢: تنطوي لها/ آس ٢: ينطوي بها.
(4) مج ١: تنتقل.
(5) آس ١: لذي.
(6) سورة فرقان (٢٥)، آية: ٢٦.
(7) مج ٢، دا، آس ٢: - وأفادوه.
(8) آس ١: الخسر.
(9) آس ١: واحدة من حيث ما ليست إلّا ما.
(10) آس ٢: عندهم أموراً... متفاضلة الذّوات/ آس ١: الذّات.
(11) دا، آس ٢: + عظيم.
(12) مج ٢، آس ٢: - معه.
(13) آس ١: السّفلى - العالي/ مج ٢، دا، آس ٢: - ولا الارتقاء... عال/ مج ٢، دا: ولا الارتقاء... عال.
(14) مج ٢. دا، آس ٢: الذّاتيّة.
(15) مج ٢: يدور عليها/ مج ١، آس ١: مدوّر عليه.

إحدى قوسيها نزوليّة والأخرى صعوديّة، ولهما نقطتان متقابلتان، كلّ منهما بداءة[1] قوس ونهاية الأخرى؛ إحداهما ـ أعني المبدأ الأعلى ـ في غاية الشّرف والعلوّ، والأخرى ـ أعني الهيولى الأولى ـ في نهاية[2] الخسّة والدّثور.

وثانيهما: إنّهم لم يتفطّنوا ولم يذعنوا بثبوت المعاد[3] الجسماني الّذي ورد[4] به الشّرائع الإلهيّة، وأخبر به سائر الأنبياء والأولياء عليهم السلام[5]؛ وهذه مفسدة[6] عظيمة توجب الاختلال في كثير من القواعد الحِكميّة، فضلاً عن الشّرعيّة:

منها: لزوم بطلان النّفوس النّاقصة في العقل وكونها معطّلة بعد البدن، كما ذهب إليه إسكندر[7] الأفروديسي.

ومنها: لزوم التّناسخ من ارتكابهم ـ لعدم تفطّنهم بتجرّد النّفس الخياليّة ـ أن يكون بعض من الأجرام الفلكيّة موضوعاً لتخيّلات النّفوس[8] المتوسّطة بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل.

ومنها: لزوم عدم الوفاء، وبطلان المكافأة والجَزاء، وعدم ترتّب الغايات في الطّبيعة، وكون ارتكاب[9] الشّهوات الحيوانيّة والأشواق الحسّيّة[10] في الجِبلّات، وانغراس[11] الميول والحركات، وطلب الأغذية للنّمو والاستعلاء في غرائز النباتات وغيرها[12] عبثاً وهباءً، لأنّ رسوخ[13] هذه الأشواق والشّهوات والميول من قِبَل الله في هذه الطّبائع، إن كانت لأجل البقاء على ما هو الأفضل

---

(١) مج ٢، دا، آس ١، آس ٢: بذاته.
(٢) آس ٢: على المبدأ... على الهيولى ونهاية/ دا: - الأولى ونهاية.
(٣) مج ٢، دا، آس ٢: الخسّة والدّنو... لم يذعنوا بالمعاد.
(٤) آس ١: - ورد. (٥) آس ٢: - عليهم السلام.
(٦) آس ٢: مقدّمة.
(٧) مج ١: - ذهب/ نسخه ها جز «مج ٢»: الإسكندر.
(٨) دا، آس ٢: موضوعات لتخيّلات المتوسّطة/ مج ٢: - النّفوس.
(٩) مج ١، آس ١: إرتكاز. (١٠) آس ٢: - الحسّيّة.
(١١) مج ٢، دا، آس ٢: انقراض.
(١٢) مج ٢: النّبات/ دا، آس ٢: النّبات وغيرها.
(١٣) مج ٢: - رسوخ.

في هذه الدّار، فقد بيّن بالبرهان أنّ مآل هذه الدّار إلى البوار؛ و[1]إن كانت لأجل غايات توجد[2] في عالَم آخر، فتلك الغايات أمور شخصيّة وأغراض[3] نفسيّة وسعادات خياليّة، لا يمكن تحقّقها[4] في العالَم العقلي الصِّرف، بل في دار أخرى محسوسة بحواس النّفس.

ومنها: لزوم تكذيب الأنبياء عليهم السلام فيما أخبروا به من أشكال الآخرة وهيئاتها، وإنكار ما نطق به كلام الله[5] صريحاً، بحيث لا مجال للتّأويل.

ومنها: انتقاض قاعدة الإمكان[6] الأشرف، كما علمت.

* * *

(١) مج ١: - إلى/ مج ٢: - إن كانت لأجل... البوار و.
(٢) مج ٢، دا، آس ١، آس ٢: يوجد.
(٣) آس ٢: الغايات والشّخصيّة وأغراض/ مج ٢: أعراض.
(٤) آس ١: - في عالم آخر... تحقّقها.
(٥) مج ٢: - كلام الله.
(٦) مج ١، مج ٢، آس ٢: إمكان.

ختمٌ ووصيّةٌ[1]

اعلم يا حبيبي، بأنّي قد[2] أودعتُ لك في هذه الرّسالة أصولاً وقوانين خلت عنها زُبُر المتقدّمين والمتأخّرين، وذهلت عن دركها أذهان[3] أكثر الحكماء من المشّائين[4] والرّواقيين والإسلاميين.

فَعَظِّم قدر هذه النّفائس الزّاهرة والدّرر الفاخرة الّتي جاءت بها[5] يد الرحمان؛ ومهر هذه الأبكار الّتي لم يطمثهنّ إنس ولا جانّ، واشكر ربّك كثيراً وسبّحه بالعشيّ والأبكار[6]، حيث أنزل الله بعلمه من عالَم الغيب إلى عالَم الشّهادة هذه[7] الأسرار، وأفاض بنوره ورحمته ما نهتدي[8] به في ظلمات ذه الأكوان من الأنوار.

ولا تصغ إلى ما قاله المنكرون والمتفلسفون، ولا تقعد بكلّ صراط توعدون وتصدّون عن سبيل الله؛ وإلّا فيفوتك الخير الكثير، وينتقم منك قيّم الملكوت، وتهبط إلى شواغل الطّبيعة في خدمة قوى هذا النّاسوت. وعليك بصون[9] هذه الرّسالة، وسترها عن أعين الأغيار[10]؛ وإيّاك وأن تبذلها لأهل الاغترار، وهم أكثر أبناء الزمان، بل كلّهم إلّا النّدر القليل من الّذين لا يعرفهم غير الله، لأنّهم

---

(1) مج ۲، دا: - ختم ووصيّة. (۲) مج ۲، دا، آس ۲: - قد.

(۳) آس ۲: إدراكها أذهان/ مج ۲: - أذهان. (٤) آس ۱: + المتقدّمين.

(٥) آس ۱: جادت بها/ مج ۲: - بها.

(٦) اشاره اسه به سورهٔ الرحمن، آيهٔ: ٧٤، وسورهٔ آل عمران، آيهٔ: ٤١.

(۷) آس ۱: إلى الشّهادة هذا. (۸) آس ۱: تهتدى.

(۹) آس ۱: يصون.

(۱۰) مج ۲، دا، آس ۲: - حيث أنزل... الأغيار.

المستورون تحت قباب الرّحمة عن أعين الخلق من الإنس و[1] الجانّ.

واعلم أنّ الظّلمات فاشية في هذه الأوان، والغلبة في هذا العالَم لأبناء الشّيطان؛ والمُبرز لهذه المعاني المشير إليها[2] كقادح زناد في[3] ليلة ظلماء سوداء ذات رياح عاصفة داهويّة باردة، كحال موسى كليم الله عليه السلام[4]، يريد الاستضاءة بنوره في طريق اندرست معالِمها، وذهبت دلائلها، فلم يبق إلّا مسالك صعبة، ومناهج وعرة، وعلامات دائرة، ونجوم منكسفة، يصعب السّلوك فيها والعبور عليها، إلّا على أصحاب الاقتفاء[5] الآثار المستورة بمعرفة قد اهتدى بها من سبقت لهم العناية بالحُسنى، وخفيت عن[6] الّذين يريدون ليطفئوا نور[7] الله بأفواههم[8]، لئلّا ترتفع حجّة الله من أرضه وتمنحي آثار حكمته[9].

واعلم أنّك[10] إذا تأمّلت ما وصفناه[11] لك في هذه الرّسالة من الأسرار اللّطيفة والأنوار الشّريفة وتحقّقت بها[12]. تهيّأ لك أن تصير بروحك[13] مَلَكاً كريماً، وبنفسك صراطاً مستقيماً، وبعقلك نوراً هادياً إلى ربّك القدم، بأن تصير صورتك الكائنة الفاسدة نفسانيّة، وقوّتك الرّوحانيّة قُدسيّة، وصورتك العقليّة مادّة إلهيّة؛ وتزول عنك الصّورة الحيوانيّة، والصّفة البهيميّة، والشّهوات المذمومة الحسّيّة، وتتجلّى مرآة ذاتك عن هذه الأصدية والرّيون، فتجلّى[14] فيها صورة الرّحمان، ويتراءى بها كلّ ما وجد في طبقات الجنان.

فإنّا قد نبّهناك مِراراً على أنّ للإنسان أن يتطوّر[15] بالأطوار، ويتجوهر

---

(1) مج ١، مج ٢، آس ٢: أو.
(2) آس ١: عليهما.
(3) آس ١: زنادقي.
(4) آس ١: على نبيّنا وآله عليهم السلام.
(5) مج ١: افتقار.
(6) آس ١: على.
(7) مج ١: أنوار.
(8) اشاره است به سورهٔ توبه، آيهٔ: ٣٢.
(9) مج ٢، آس ٢: - بل كلّهم إلّا... حكمته.
(10) دا، آس ٢: - أنك.
(11) مج ١، آس ١: وصفنا.
(12) مج ٢، دا، آس ٢: - وتحقّقت بها.
(13) مج ٢: بأن تصير/ دا: نصير روحك/ آس ٢: يصير روحك.
(14) آس ١: مادّة الالهيّة... البهيمة... الشّهوات الدّنيويّة... فيتجلّى.
(15) آس ١: للإنسان مسلك.

بالحقائق والأنوار، ويترقّى، في تقلّبه في السّاجدين، إلى أن يبلغ إلى مقام العلّيين[1]، ويقوم عند ربّ العالمين، فإنّ الله قد أودع في صورته من سرّه ما لم يودعه في غيرها، لأنّه عالَم صغير أوّلاً، مطابق للعالَم الكبير؛ فإذا سَلَكَ مسلك الاهتداء بنور الله، يصير عالَماً كبيراً مثله.

وقد وقع التّنبيه على أنّ العالَم كلّه حيوان ناطق حسّاس، لكن تختلف[2] أجسامه بالكثافة واللّطافة، ويختلف حواسّه بالصّفاء والكدورة، وقُواه بالعِلويّة والسّلفيّة؛ وهو النّاطق بالتّسبيح والتّقديس، المتجلّى عليه دائماً بالتّجلّي الذّاتي[3] الدّائم؛ فما في الوجود شيء إلّا الله وأسماؤه الحُسنى وأفعاله، فهو الأوّل والآخر والظّاهر والباطن. فالوجود[4] كلّه حقّ، ما فيه شيء من الباطل؛ وكلّه نور، ليس فيه شيء من الظّلمة إلّا ما هو من باب الأعدام، وما يوسوس به الشّياطين للأوهام، بها يضلّ النّاس عن الطّريق، ويميلهم عن سنن التّحقيق ومنهج الهداية والتّوفيق.

واعلم يا حبيبي، بأنّه متى كثر[5] أهل الإنكار، وشاع الجهل والإصرار في البلاد والدّيار، وجب صون الحكمة والأسرار عن الأشرار وأهل الاعتذار، وهم المعتذرون[6] بلامع سراب الحكايات عمّا يرد على القلوب من الأنوار.

وهذه الطّائفة المنكرون للحقّ الجاحدون لأهله كانوا في زمن كلّ نبيّ ووليّ، وهُم الّذين إذا ﴿فَلَمَّا جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَرِحُواْ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ﴾[7]، وقد أفصح القرآن عن جحودهم وعتوّهم إنكارهم للحقّ، واعتذارهم[8] في كثير من الآيات كما قال: ﴿وَلَقَدۡ جِئۡنَٰهُم بِكِتَٰبٖ فَصَّلۡنَٰهُ عَلَىٰ عِلۡمٍ هُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾[9]، وقوله: ﴿وَإِنَّ كَثِيرٗا لَّيُضِلُّونَ بِأَهۡوَآئِهِم بِغَيۡرِ عِلۡمٍۗ

---

(١) مج ١، مج ٢، دا، آس ٢: علّيين.
(٢) آس ١: يختلف.
(٣) آس ١: الثّاني.
(٤) آس ١: والوجود.
(٥) آس ١: بأنّه مشركة.
(٦) مج ١: المفترون.
(٧) سورة غافر (٤٠)، آية: ٨٣.
(٨) آس ١: اغترارهم.
(٩) سورة اعراف (٧)، آية: ٥٢؛ مج ١، مج ٢، دا، آس ١، آس ٢: + الّذين يفترون على الله الكذب وهم لا يعلمون.

إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾[١]، وقـولـه: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَن يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١١٧﴾﴾[٢].

فأنشدك[٣] الله، يا حبيبي، أن لا تكون مثل كثير من أصحابي الّذين يستمعون القول ولكن لا يتّبعون أحسنه، وكثير منهم، كما حكى الله تعالى عن نوح[٤] النّجي عليه السلام في حقّ قومه، قال: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا ﴿٥﴾ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَاءِي إِلَّا فِرَارًا ﴿٦﴾ وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا ﴿٧﴾ ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا ﴿٨﴾ ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا ﴿٩﴾﴾[٥].

ثمّ العجب أنّه ذكر في السّورة تجدّد طبيعة الإنسان في شؤونها الذّاتيّة، فقال: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾[٦]، كما قال في موضع آخر: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾[٧]، وأشار في مواضع كثيرة من[٨] القرآن إلى مسألة المعاد ورجوع[٩] الأشياء كلّها إليه، كما هو عادة كتابه العزيز من التّكرار في كلّ مسألة شريفة غامضة، يصعب فهمها على أذهان أكثر[١٠] أهل الأنظار من الحكماء وغيرهم من أصحاب الفكر والاعتبار، إلّا بهداية الله وتعليمه لمن يشاء من خُلَّص عباده[١١]. فَكَمْ من آية قرآنيّة وقعت فيها الإشارة إلى زوال الدّنيا وفناء أهلها وكلّ من في الأرض والسّماء بانتقالها إلى نشأة الآخرة[١٢]، ورجوع الكلّ

---

(١) سورة انعام (٦)، آية: ١١٩.

(٢) سورة انعام (٦)، آية: ١١٦ و١١٧.

(٣) آس ١: وأنشد.

(٤) مج ١: تعالى النوح.

(٥) سورة نوح (٧١)، آيات: ٥ تا ٩؛ مج ٢ دا، آس ٢: - بنفسك صراطاً مستقيماً... أسراراً/ دا، آس ٢: + وعلى هذا القياس.

(٦) سورة نوح (٧١)، آية: ١٤.

(٧) سورة انشقاق (٨٤)، آية: ٦.

(٨) مج ١، آس ١: في.

(٩) آس ٢: برجوع.

(١٠) مج ٢، دا، آس ١: كثير.

(١١) مج ٢، دا، آس ٢: - من الحكماء... عباده.

(١٢) آس ١: وانتقالها... الآخرة/ مج١، مج ٢، دا، آس ٢: الأخرى.

بالصّعق الذّاتي والمحو الكلّي إلى[1] الواحد الحيّ القيّوم، وهو المبدأ والمنتهى.

فمنها قوله: ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ وَعْدًا عَلَيْنَآ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿١٠٤﴾﴾[2]، وقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾[3]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥٓ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿١٩﴾ قُلْ سِيرُوا فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾[4]، وقوله: ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾[5]، وقوله: ﴿مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[6]، أي بما عند الله من حقائقها وأصولها وأجلٍ مسمّى، لأنّ وجودها الطّبيعي متجدّد زماني، مُؤجّل بأجل مسمّى، مقدّر[7] بقَدَر معلوم[8].

وقوله: ﴿يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ أي[9] إلى عالَم القيامة وما عند الله من الصّور الإلهية والمُثُل العقليّة، ثمّ إليه ترجعون بفناء الكلّ. وقوله: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾[10]، لأنّ قوامها بمادتها[11] وصورها العقليّة؛ ﴿ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾[12] بانقطاع الآجال ونفاد الأفعال ﴿إِذَآ أَنتُمْ تَخْرُجُونَ﴾[13]. وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾[14] في

---

(١) دا آس ٢: زوال الدّنيا ورجوعها إلى/ مج ٢: زوال الدّنيا وفناء أهلها ورجوعها إلى.

(٢) سورة أنبياء (٢١)، آية: ١٠٤.

(٣) سورة مؤمنون (٢٣)، آية: ١١٥.

(٤) سورة عنكبوت (٢٩)، آيات: ١٩ و٢٠.

(٥) سورة عنكبوت (٢٩)، آية: ٦٤؛ آس ١: - إنّ الله... يعلمون.

(٦) سورة روم (٣٠)، آية: ٨.

(٧) آس ٢: متجدّدة... مقدّر/ آس ١: متجدّدة... مقدور.

(٨) مج ٢، دا: - مأجّل... معلوم/ آس ٢: - زماني... معلوم.

(٩) مج ١، مج ٢: - أي.

(١٠) سورة روم (٣٠)، آية: ٢٥.

(١١) آس ١: بمباديها.

(١٢) سورة روم (٣٠)، آية: ٢٥.

(١٣) سورة روم (٣٠)، آية: ٢٥.

(١٤) سورة روم (٣٠)، آية: ٢٧؛ آس ١: - من الأرض... يعيده.

سلسلتي[١] البدء والرّجوع. وقوله: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٢] لأنّ مَثَل الأكوان الطبيعيّة[٣] وهي الصّور المفارقة للمادّة الّتي أثبتها الأفلاطون[٤]، موجودة عنده تعالى، باقية ببقائه، لأنّها[٥] ليست هي من العالَم وما سوى الله، كما مرّ ذكره سابقاً، ولهذا قال: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ﴾[٦]. وقوله: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[٧]، وقال: ﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ﴾[٨]؛ إلى غير ذلك من الآيات المشيرة إلى دثور الطّبيعة وزوال تعيّناتها[٩]، ورجوع كلّ ما في الأرض والسّماء إلى الحقّ تعالى[١٠].

وبالجملة، لا شكّ في[١١] أنّ محرّك الأفلاك ومُجري الكواكب، لا بدّ وأن[١٢] يكون له غاية حِكميّة، لأنّ محرّكها ومدبّرها ومُجري سفينتها ومُرسيها فاعلٌ حكيمٌ و[١٣]قادرٌ عليمٌ.

والفاعل المختار إذا بلغ غرضه في فعله[١٤]، ونال حكمته في تحريك ما يحرّكه، فسبيله[١٥] أن يمسك عن فعله، وينتهي عن صنعه؛ فمحرّك الفلك الدوّار، ومُجري الكواكب السيّار سبيله أن يمسك عن تحريك الفلك، وإدارة الكواكب، ويقطع الفعل والعمل[١٦]؛ وإذا أمسك محرّك[١٧] الأفلاك عن

---

(١) مج ١: سلسلة.
(٢) سورهٔ روم (٣٠)، آيهٔ: ٢٧.
(٣) آس ١: الطّبيعة.
(٤) مج ١: المفارقة الّتي... الأفلاطونيون.
(٥) مج ١: وأنّه.
(٦) سورهٔ يونس (١٠)، آيهٔ: ٦٤.
(٧) سورهٔ فصلت (٤١)، آيهٔ: ١١.
(٨) سورهٔ نمل (٢٧)، آيهٔ: ٨٧.
(٩) مج ١، مج ٢، دا، آس ٢: تعيّنها.
(١٠) مج ٢، دا، آس ٢: ثمّ إليه ترجعون وهكذا الآيات الكثيرة.
(١١) مج ٢، دا، آس ٢: - لا شكّ في/ آس ١: - في.
(١٢) مج ١، دا: محرّك الأفلاك لا بدّ أن/ آس ٢: لا بدّ أن.
(١٣) مج ٢، دا، آس ٢: - ومُجري سفينتها ومُرسيها/ مج ١، مج ٢، آس ١: - و.
(١٤) آس ١: - في فعله.
(١٥) مج ٢، دا، آس ٢: في تحريكه فسبيله.
(١٦) آس ١: أن يمسك... إرادة الكواكب ويقطع الفعل.
(١٧) مج ١، مج ٢، دا، آس ٢: تحرّك.

التّحريك، ومسخّر الكواكب عن الإجراء، ووقفت[1] الأفلاك عن الدّوران والكواكب عن الجريان، وبطل ترتيب الزّمان، وانهدم هذا البناء الرّفيع المكان، وفسدت العناصر والأركان، ووقف[2] الكون والفساد والحَرْث والنّسل، و[3]انتقل الأمر إلى نشأة الآخرة[4]، كما قال: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾[5]، هذا مقدار يوم الفصل في القيامة الكُبرى.

وأمّا[6] مقدار يوم الجمع، وهو يوم رجوع الكلّ إليه في القيامة العُظمى، فكما[7] قال: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾[8]، والأوّل من أيّام الرّبوبيّة، كما قال: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾[9].

وهذا هو[10] اليوم الإلهى من أيّام السّنة السّرمديّة الأزليّة الّذي تضبطه[11] المدارك العالية، مشتمل على سبعة أسبوع، كلّ أسبوع سبعة[12] أيّام من أيّام الرّبوبيّة بحسب سير الكواكب السّبعة، لكلّ منها يوم بالانفراد، وستّة أيّام بالاشتراك مع الكواكب الباقية.

فهذه الأدوار الكوكبيّة جميعاً هي الحاصلة من ضرب سبعة في مثلها،

---

(١) مج ٢، دا، آس ٢: - عن فعله... عن الإجراء/ مج ٢، دا، آس ٢: فوقفت/ آس ١: وقفت.

(٢) آس ١: وقفت. (٣) مج ١: - و.

(٤) مج ٢، دا، آس ٢: - عن الجريان... الآخرة.

(٥) سورة سجده (٣٢)، آية: ٥؛ مج ٢، دا: - ممّا تعدّون.

(٦) آس ٢: وهذا مقدار... ولا. (٧) مج ١: وكما.

(٨) سورة معارج (٧٠)، آية: ٤.

(٩) سورة حج (٢٢)، آية: ٤٧؛ دا: - في يوم... تعدّون.

(١٠) مج ٢: - هو.

(١١) مج ٢: الّذي يضبطه/ دا: الّتي يضيفه/ آس ١: هي يضبطه/ آس ٢: يضيقه.

(١٢) مج ٢، آس ١: العاليّة بأنه يشتمل/ دا، آس ٢: العاليّة بأنّه يشتمل... سبعة أسبوع سبعة.

فيتحصّل[1] تسعة وأربعون، فالكلّ مع كسورها وكبائسها[2]، خمسون ألف سنة؛ والله أعلم.

وليكن[3] هذا آخر ما قصدنا[4] في هذه الرّسالة إظهاره، وكشفنا عن أسراره، حامدين لله، مستغفرين مسبّحين له، مصلّين لنبيّه وآله أجمعين[5]. كتبه الفقير المحتاج إلى الله محمّد المدعوّ بصدر الدّين الشّيرازي عفى عنه.

وقد أوفضت في نقله من صورة المنقول من خطّ يد مصنّفه صدر الحكماء المتألّهين وأسوة العرفاء المتجبّرين، أسكنه الله في حظائر قدسه وسصرادق أنسه. وقد وقع الفراغ منه في السّابع شهر ربيع الأوّل سنة خمسن ومائة بعد الألف من الهجرة النّبويّة الباهرة صلوات الله على الصّادع بها وعترته الطّيّبة الطّاهرة وأنا العبد الضّعيف محمّد رفيع المشهدي عفى الله عنه ولأبويه[6].

---

(١) مج ٢، دا، آس ٢: الباقيّة فمدّة هذه... فيحصل.

(٢) مج ٢، دا، آس ٢: - وكبائسها.

(٣) آس ١: فليكن.

(٤) آس ١: قصدناه.

(٥) مج ٢، دا: - والله... أجمعين/ مج ٢، دا: تمّت الرّسالة بعون خاتم الرّسالة نسأل الله الغفران الفوز بالرّضوان والتّرقّي إلى درجات الجنان والتّنفّس من نَفَس الرّحمان، بحق سيّد الإنس والجانّ في سنة ١٢٣٢/ آس ٢: - الرّسالة؛ آس ٢: الغفور بالرّضوان/ دا: - في سنة ١٢٣٢.

(٦) مج ١، مج ٢، دا، آس ٢: - كتبه الفقير... لأبويه/ آس ٢: كتب (ناخوانا) الدّائرة محمّد يوسف بن محمّد القلبري في رابع شهر رجب المرجّب سنة تسعة وثلاثون ومئان بعد ألف من الهجرة النّبويّة المصطفويّة عليه وعلى آله التّحيّة والثّناء ١٢٣٩.

رسالة الحشرية

تقديم وتحقيق

علي أصغر جعفري ولني

المقدمة

هناك رسالة حكمية باللغة العربية، في شرح القيامة وأحوال ما بعد الموت حتى القيامة الكبرى وكذلك مواقفها وأهوالها، موجودة بشكلٍ موجز في فصول بدون خطبة ومقدّمة وذكرت فيها رسائل متعلّقه بعذاب القبر، والحياة المجدّدة، والميزان، وصحيفة العمل، وأقسام الخلائق في يوم القيامة، والجنّة والجحيم والعرصات في تسعة فصول. ومضامين هذه الرسالة كما جاءت في آثار الملّا الأخرى، أُحيلت إليها حتى المقدور.

يعد البعض هذه الرسالة من مؤلفات صدر المتألهين المُسلّم بها، ويرون أنه ما من شك في صحة انتسابها إلى الملا صدرا، ولتبرير وجهة نظرهم يذكرون انسجام محتوى هذه الرسالة بآراء الملّا صدرا في آثاره الأخرى وكذلك إلى أسلوبها. وفضلاً عن ذلك، تحتوي إحدى مخطوطات هذه الرسالة، التي سنذكرها لاحقاً، على هوامش أحد أساتذة فن الحكمة والتصوّف ومدرس الأسفار ـ أي الملا محراب الگيلاني[1] ـ الذي كان يعيش في أصفهان بعد قرن من الملّا صدرا، وهذا يمكن أن يكون دليلاً على أنّ هذه الرسالة من تأليف صدر المتألهين.

يعتقد البعض الآخر أنه بما أنّ مضامين هذه الرسالة ـ عيناً أو بشكل النقل عن المضمون ـ موجودة في كتب الملّا صدرا الأخرى، فلا يمكن عدّ هذا العمل كرسالة مستقلة عن الملّا صدرا. كما أنّ هناك اختلاف في وجهات النظر حول اسم هذا العمل، حيث يقول البعض إنّ اسمه يُكتب بالفارسية بما يعادل

---

(١) الشيخ الملا محراب الگيلاني المتوفي سنة ١٢١٧ ه‍.ق. هو أحد طلاب المولى سيد قطب الدين التبريزي.

«كلام في باب الحشر»، وأطلق عليه البعض «رسالة في المعاد»، والبعض الآخر يسميه «الرسالة الحشرية». كما أنّ كاتب إحدى المخطوطات ذكر هذه الرسالة باسم «الاعتقادات».

وأسلوب تصحيح الرسالة كما هو مرسوم في «مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية»، حيث لم تُتخذ أي من المخطوطات كأصل، بل عند اختلاف المخطوطات اخترنا الانتخاب الأصح للنص، وجاءت الخيارات الأخرى بذكر رمز المخطوطة في الهوامش. وفي حال كانت المخطوطات الثلاث غير صحيحة، انتخبنا العبارة أو الكلمة الصحيحة للنص في داخل هذه العلامة [...]، بأسلوب قياسي، وذُكرت رموز هذه المخطوطات في الهوامش.

وفي تصحيح هذا العمل استخدمنا ثلاث مخطوطات:

١) دا: المخطوطة المرقمة ٢/ ٤٢١ التابعة للمكتبة المركزية لجامعة طهران. تُعد هذه المخطوطة من ضمن مجموعة المخطوطات المهداة من قبل مكتبة المرحوم سيد محمد مشكوة. وتاريخ كتابتها: ١١٩٥ هـ. ق، وكاتبها غير معروف.

في هذه المخطوطة هوامش قيمة ومفيدة للعالم المحقق الملّا محراب الگيلاني. وقد جاءت هذه الرسالة في نهاية كتاب المبدأ والمعاد، كما أنّه في نهاية هذه الرسالة أُشير إليها بعبارة «الرسالة المتعلقة بالكتاب».

٢) م ١: المخطوطة المرقمة ٤٨٧٠ التابعة للمكتبة الوطنية بدون رقم وتاريخ.

٣) م ٢: المخطوطة المرقمة ٣٠٧ التابعة للمكتبة الوطنية. الكاتب: محمد صادق بن الملّا عظيم قره داغي، وتاريخ كتابتها: ١٢٥١ هـ. ق.

بداية المخطوطة: فصل في أن عذاب القبر حق بقول مجمل، فكل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا نراه مشحوناً بأنواع المؤذيات وأوصاف السباع مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب والرياء وغيرها.

نهاية المخطوطة: حتى يطلع الخلائق من هول مشاهدتها على عدلهم وفعالهم فنشرة شررة لولا أن حبسها الله لأحرقت السماوات والأرض.

* * *

والرضاع والمصاهرات واما اسباب الدفع للمفاسد فهي العقوبات الكافة

منها كالامر بقتال الكفار واهل البغي والظلم والحث عليه والحدود

والغرامات والتعزيرات والديات والقصاص اما القصاص فمنع

في اهلاك الانفس والاطراف واما حد السرقة وقطع الطريق

فدفعا لما يستهلك من الاموال التي هي اسباب المعاش واما

حد الزنا واللواطة والقذف فدفعا لما يشوش امر الدنيا

والنسل والانساب ويفسد طريق التجارات والتناسل

واما جهاد الكفار وقتالهم فدفعا لما تعرض للجاحدين

للحق من تشويش اسباب المعيشة والديانة اللتان هما

الوصول الى الله تعالى واما قتال البغي فلما ينطوي من الاضطراب

بسبب انسلال المارقين عن ضبط السياسة الدينية

التي تولاها الانبياء السالكين الى جود الله تعالى وكافل

نايبا عن رسول رب العالمين لحفظ حدود الله والا

حكام الدينية والدنيوية من الحلال والحرام تمت

بعون الله تعالى وتوفيقه

تم تم

في ان عذاب القبر حق يقول المحل كل من شاهد بنور البصيرة با

في الدنيا الى الآن شحونا بانواع المؤذيات واصناف السباع مثل

الدفينة والاستدلال بثواقب الكواكب يرجع من البين بالبحار
سجرت ليتصل البر والبحر ويتحد الفوق بالتحت والنار بالارض
ويحضر الخلايق كلهم في عرصات القيمة فاذا هم بالساهرة وتكشف
الاغطية وتشرح الحجب لاهل البرازخ وترفع الحواجز واذا القبور
بعثرت ويقام الخلايق من مواقف الحجاب الى مواقف كشف الا
وقفوهم انهم مسئولون فالمتخلصون عند ذلك من مجالس
البرازخ يتوجهون الى حضرة الربوبية فاذا هم من الاجداث
الى ربهم ينسلون وينسلب وينقطع ويكشف النجوم والايام
من النوام والعوام والانعام لينهدم اطوار التضاد وينقطع
اسباب التنازع والعناد من ذوي الشرور والآفات المعاصي
بالنيات وفي الحديث ليوجد الثم من القتل والتابعين
للشبه القرن من الكبش لا يرون فيها شمسا ولا زمهريرا
والموت لكونه سبب هلاك الخلق كل واحد من طرفي التضاد
يقام بين الجنة والنار في صورة كبش املح ويذبح ليظهر حكم الحقيقة
بالوجود المطلق لموت الموت وحيوة الحيوة والجحيم يظهر في القوة
على صورة بعير وجيء يومئذ بجهنم ليشاهدها اهل العيان وبرزت
الجحيم لمن يرى حتى يطلع الخلايق من هول مشاهدتها على عدمهم بل
تشرع شررة ولولا ان صانها الله لاحرقت السموات والارض

تمت الرسالة المتعلقة بالكتاب ...
يوم الاثنين ... سنة ١١٩٥

الحشرية

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين[1]

فصل [1]

في أنّ عذاب القبر حق بقول مجمل

كلّ من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا[2] لرآه[3] مشحوناً بأنواع المؤذيات وأصناف السباع مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب والرئاء وغيرها؛ وهي التي لا تزال[4] تفرسه وتنهشه، إن سها عنها بلحظة. إلّا أنّ أكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها. فإذا انكشف الغطاء ووضع في قبره. عاينها، وقد تمثّلت بصورها وأشكالها الموافقة لمعانيها. فيرى بعينه العقارب والحيّات قد أحدقت. وإنّما هي ملكاته وصفاته الحاضرة الآن[5] في نفسه، وقد انكشف[6] له[7] صورها الطبيعية، فإنّ لكلّ معنى صورة تناسبه؛ فهذا عذاب القبر إن كان شقياً ومقابله إن كان سعيداً[8].

وتحقيق ذلك على ما حقّقه بعض الأكابر: أنّ بالموت يتجرّد النفس عن البدن ليس يصحبها شيء من الهيئات البدنية. وهي عند الموت عارفة بمفارقة البدن عن دار الدنيا مركة ذاتها بقوّتها الوهمية عين الإنسان المقبور[9] الذي مات على

---

(١) م ١: وبه ثقتي/ دا: - بسم الله... نستعين.
(٢) م ٢: + له.
(٣) م ١، م ٢: ليراه.
(٤) م ١، م ٢: لا يزال.
(٥) م ١: إلّا أنّ.
(٦) م ١: انكشفت.
(٧) م ١: أنّ.
(٨) ر. ك: «الأسفار الأربعة»، ج ٩، ص ٣٠٦.
(٩) م ٢: المقبول.

صورته، كما كان في الرؤيا يشاهد نفسها على صورتها التي كانت في الدنيا بعينها، ويشاهد الأمور مشاهدة عينياً[1] لا بحسّها الباطني[2]، فيرى بدنها مقبورة[3] ويشاهد الآلام الواصلة[4] إليها على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرائع الحقة وهو عذاب القبر. وإن كانت سعيدة، فيتخيّل[5] ذاتها وصور أعمالها ونتائج ملكاتها وسائر المواعيد النبوية على فوق ما [كان][6] يعتقدها من الجنّات والأنهار والحدائق والغلمان والحور العين والكأس من المعين، فهذا هو[7] ثواب القبر. و[8]لذلك قال النبي ﷺ: «القبر روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النيران»[9]. فالقبر الحقيقي هذه[10] الهيئات وعذاب القبر وثوابه ما ذكرناه.

وأمّا البعث، فهو خروج النفس[11] عن غبار هذه الهيئات[12] المحيطة بها، كما يخرج الجنين من القرار المكين. وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ دنياك ليست إلّا خلقك[13] قبل الموت، وآخرتك ليست إلّا حالتك بعد الموت. قال الله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[14].

* * *

---

(١) م ١: عنا.
(٢) دا: لا بحسبها الباطن.
(٣) م ٢: - ويشاهد الأمور... مقبورة.
(٤) دا: المواصلة.
(٥) دا: فتخيل.
(٦) همهٔ نسخه ها: كانت.
(٧) م ١: - هو.
(٨) م ٢: - و.
(٩) «جامع ترمذي» ج ٤ ص ٦٤٠.
(١٠) م ١: هذا.
(١١) م ٢: - النفس.
(١٢) دا: - الهيئات.
(١٣) م ١: حالتك/ م ٢: حالك.
(١٤) سورهٔ يس، آيهٔ: ٧٠/ ر. ك: الشواهد الربوبية، ص ٣٤٠ و٣٤١.

فصل [٢]

في الإشارة إلى حقيقة الحشر

اعلم أنّ الزمان علة التغيّر والتعاقب مطلقاً، والمكان علة الاختفاء والغيبة مطلقاً، فهما منشآن لاحتجاب الموجودات بعضها عن بعض[١]؛ فإذا ارتفعا في القيامة ارتفعت الحجب بين الخلائق، فجتمع الخلائق كلّهم[٢] الأوّلون والآخرون، فهي يوم الجمع[٣]: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ﴾[٤]. وبوجه آخر يوم الفصل، لأنّ الدنيا دار اشتباه ومغالطة، يتشابك فيها الحق والباطل، ويتعانق فيها الخير والشر، ويتقابل[٥] المتخاصمان، والآخرة دار الفصل والتميز والافتراق و[٦]يتفرق المختلفان[٧]: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ﴾[٨]، ويتميز المتشابهات: ﴿لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾[٩]، وينفصل الخصمان[١٠] ويحق الحق ويبطل الباطل: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾[١١]، ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ﴾[١٢]. ولا منافاة بين هذا الفصل وذلك الجمع، بل هذا يوجب ذلك[١٣]: ﴿هَٰذَا يَوْمُ الْفَصْلِ جَمَعْنَاكُمْ وَالْأَوَّلِينَ﴾[١٤]. والحشر أيضاً بمعنى الجمع: ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾[١٥].

---

(١) دا: - عن بعض.
(٢) دا: - فيجتمع الخلائق كلّهم.
(٣) دا: يجمع.
(٤) سورهٔ تغابن، آيهٔ: ٩.
(٥) دا: يقابل.
(٦) م ٢، م ٢: - و.
(٧) م ١، م ٢: المختلفات.
(٨) سورهٔ روم، آيهٔ: ١٤.
(٩) سورهٔ انفال، آيهٔ: ٣٧.
(١٠) م ١: الحصمان.
(١١) سورهٔ انفال، آيهٔ: ٤٢.
(١٢) سورهٔ انفال، آيهٔ: ٨.
(١٣) م ١: ذاك/ م ٢: ذالك.
(١٤) سورهٔ مرسلات، آيهٔ: ٣٨.
(١٥) سورهٔ كهف، آيهٔ: ٤٧.

كشف حال لتتميم [مقال][(١)]: حشر الخلائق على أنحاء مختلفة حسب أعمالهم وملكاتهم، فلقوم على سبيل الوفد[(٢)]: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَٰنِ وَفْدًا﴾[(٣)]؛ ولقوم[(٤)] على وجه التعذيب ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ﴾[(٥)]. وبالجملة لكل أحد إلى ما يعمل لأجله ويحبّه: ﴿احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ﴾[(٦)]؛ وكذا قوله[(٧)] سبحانه[(٨)] تعالى[(٩)]: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ﴾[(١٠)]، حتى إنّه لو أحبّ أحدكم حجراً لحشر[(١١)] معه. وقد سبق أنّ تكرّر الأفاعيل يوجب حدوث الأخلاق والملكات، [فكلّ][(١٢)] صفة وملكة تغلب على الإنسان في الدنيا يتصوّر له في الآخرة بصورة تناسبها[(١٣)].

ولا شك أنّ أفاعيل الأشقياء المدبرين إنّما هي بحسب هممهم القاصرة عن الارتقاء إلى عالم الملكوت النازلة في مراتب البرازخ الحيوانية المقتضية للأعمال الشهوية والغضبية والبهيمية والسبعية، فلا جرم يكون تصوراتهم مقصورة على أغراض حيوانية تغلب[(١٤)] على نفوسهم ويحشر على صور تلك الحيوانات[(١٥)] في الدار الآخرة: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾[(١٦)]، «يحشر بعض الناس على صورة[(١٧)] يحسن عندها القردة[(١٨)] والخنازير». وهكذا يتصوّرون بصورهم الحقيقية[(١٩)] الأخروية لأهل الكشف وأصحاب الشهود، ويعاينون لهم في صقع باطنهم على أشكال وهيئات تقتضيها[(٢٠)] صفات النفوس وهيئات[(٢١)] الأرواح

---

(١) همه نسخه ها: حال.
(٢) م ١، م ٢: + و.
(٣) سورة مريم، آية: ٨٥.
(٤) م ١: لقولهم/ دا: لقومهم.
(٥) سورة فصلت، آية: ١٩.
(٦) سورة صافات، آية: ٢٢.
(٧) م ١: + قوله (مكرر).
(٨) م ٢: - سبحانه.
(٩) دا: - تعالى.
(١٠) سورة ميم، آية: ٦٨.
(١١) م ١: حشر.
(١٢) همه نسخه ها: فلكلّ.
(١٣) م ٢: تناسبهما.
(١٤) دا، م ١: يغلب.
(١٥) دا: الحيوان.
(١٦) سورة تكوير، آية: ٥.
(١٧) م ١، م ٢: صوره.
(١٨) م ١، م ٢: الصورة/ م ٢ (نسخه بدل): القردة.
(١٩) دا، م ٢: الحقيقة.
(٢٠) م ٢: تقتضها.
(٢١) م ١: هيات.

وذلك لظهور سلطان الآخرة على قلوب أهل الحق: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[1].

والتحقيق في ذلك أنّ كمال الإنسان ـ بحسب الأعمال المتضادة الآثار ـ التخلّص عن موجباتها والتشبّه بالملائكة في التنزّه عنها، وهم منفكّون عن هذه الأوصاف المتضادة، وليس في وسع الإنسان إمكان الانفكاك عنها بالكلية، فكلّفه[2] الله تعالى بما يشبه الانفكاك وما هو بمنزلته وهو التوسط؛ فإنّ المتوسط بين الضدين كأنّه خال عنهما، كالماء الفاتر لا حارّ[3] ولا بارد مع عدم خروجه بالكلية عن جنس الحرارة والبرودة كالجرم الفلكي. فنسبة المعتدل العنصري في الأوصاف الجسمانية إلى الفلك كنسبة[4] العدل في الأوصاف النفسانية إلى الملك؛ لأنّ[5] الملك متقدّس[6] عن الأخلاق المتضادة بالكلية، والمتوسط فيها متشبّه به[7] نازل منزلته. فالصراط المستقيم هو الوسط الحق بين هذه الأطراف ولا عرض له، فهو أدقّ من الشعر، ولذلك خرج من القدرة البشرية الوقوف عليه. فلا جرم يرد أمثالنا وروداً ما يقدر[8] الميل عنه، لقوله[9] تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾[10].

* * *

(1) سورة رعد، آية: ٤.
(2) دا: فكلّف.
(3) دا: حرّ.
(4) دا: كنسبه.
(5) م ٢: فإنّ.
(6) دا (نسخه بدل): متشبه.
(7) دا: - به.
(8) دا، م ٢: بقدر.
(9) م ١: بقوله.
(10) سورة مريم، آية: ٧١/ ر. ك: «المظاهر الإلهية»، ص ١١٦ تا ١٢٠.

فصل [٣]

في الإشارة إلى الصراط[١]

الصراط طريق الحق: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ ۝٥٢ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِي لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۗ﴾[٢]، وهو أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف. أمّا الدقة، فلأنّ الانحراف منه إلى أحد الطرفين يوجب الهلاك: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾[٣]، وأمّا الحدّة، فلأنّ الوقوف عليه أيضاً ممّا يقتضي الهلاك، ومن وقف عليه شقّه؛ فمن استقام في هذا العالم على الصراط المستقيم، حثّ[٤] عليه و[٥]مرّ مستوياً على ذلك الصراط ولم يمل إلى أحد الجانبين، وذلك لأجل تعوّده على[٦] التحفّظ[٧] عن الميل مدّة الكون في الدنيا حتى صار طبعاً له، فإنّ العادة طبيعة خامسة، كما قال الله تعالى حكاية عن النبي ﷺ: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ﴾[٨]، أي مرّوا على صراط[٩] الآخرة مستوياً من غير ميل وانحراف. وجاء في الخبر: «يمرّ المؤمن على الصراط كالبرق الخاطف»[١٠].

وأمّا أهل الجحيم فلأجل انحرافهم عن الصراط المستقيم وصدّهم عن جادة اليقين وضلالهم عن الطريق القويم، يقفون في الحميم[١١]، ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ لَا

---

(١) م ٢: فصل في القيامة (نسخه بدل: في الصراط).

(٢) سورهٔ شورى، آيتان: ٥٢، ٥٣.

(٣) سورهٔ هود، آيهٔ: ١١٣.

(٤) دا: حيث.

(٥) همهٔ نسخه ها: + من.

(٦) م ١، م ٢: عن.

(٧) دا: الحفظ (نسخه بدل: التحفظ).

(٨) سورهٔ انعام، آيهٔ: ١٥٣.

(٩) دا: - صراط.

(١٠) «الدرّ المنثور»، ج ٤، ص ٣٣٩.

(١١) دا: يقعون في الجحيم.

﴿يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ عَنِ ٱلصِّرَٰطِ لَنَٰكِبُونَ﴾[1]، وكلا جانبي الصراط جحيم بالقياس إلى طائفة هم أهل الأعراف وهم الموحّدون، «اليمين والشمال مضلة»[2] الجنة على يمينهم والنار على شمالهم وإن كان اليمين والشمال اللّذين على وجه أعلى وأرفع ممّا لغيرهم كلاهما يمين[3]: «كلتا يدي الرحمان يمين»[4].

* * *

---

(1) سورة مؤمنون، آية: ٧٤. (2) «نهج البلاغة»، خطبة ١٦.

(3) دا: - يمين.

(4) ر. ك: «الشواهد الربوبية»، ص ٣٤٤ تا ٣٤٧.

فصل [٤]

في الإشارة إلى كيفية وزن الأعمال وذكر الميزان[١]

﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ ﴿٩﴾﴾[٢]. إنّ كل أثر وفعل ينشأ من فاعله الطبيعي[٣] المناسب له يجب الاطمئنان في نفس فاعله، ويقتضي له القوة والاستقرار؛ فإنّ كل فاعل يقوى بفعله الذاتي. أو لا ترى أنّ كثرة الأفكار العلمية توجب قوة في العاقلة؟ وأنّ الطبائع[٤] العنصرية يتقوّى ذاتها - بل من غيره قسراً ومنه - عند حصولها في أحيازها الطبيعية، يستقر عند ذلك ويسلب عنه الاضطراب والتزلزل.

وكلّ أثر وفعل لا ينشأ من فاعله الطبيعي بسبب مصادفة[٥] أمور غريبة[٦] يوجب الاضطراب والتزلزل في نفس فاعله، كحركة المرتعش الحاصلة لعضو الإنسان، يقتضي طبيعة العضو [الامتناع] عن قبول ما يوجبه[٧] النفس الحيوانية، وهما مختلفان[٨] في الفاعلية، وهذا هو السبب في حصول الإعياء[٩] لطبائع المركبات؛ فالنفس الإنسانية لكونها من عالم القدس يتقوى ذاتها عند أفاعيلها[١٠] الخاصة من اكتساب العلوم والخيرات، فيحصل لها الاطمئنان

---

(١) م ٢: في الإشارة إلى الميزان.

(٢) سورة اعراف، آيتان: ٨ و٩.

(٣) م ٢: + و.

(٤) دا: وإنّ الطبائع (مكرر).

(٥) م ١: مصادفة.

(٦) م ١: غربية.

(٧) م ١، دا: يوجد.

(٨) م ١، م ٢: متخالفتان.

(٩) م ٢: للإعياء.

(١٠) م ١، م ٢: أفاعلها.

والاستقرار، ويضعف ذاتها عند الأفاعيل الشهوية والغضبية لأجل مقارنة[1] القوى[2] الحيوانية، فيحصل لها الاضطراب والتزلزل، فنسبة ما يوجب للنفس الاطمئنان والاستقرار إلى الثقل أولى.

أو لا ترى أنّ الأثقال والمثقلات تسكن النفس عن الحركات المختلفة والاضطرابات؟ ونسبة كلّ ما يقتضي تحرّك النفس[3] وضعفها واضطرابها ومتابعتها الأهواء المختلفة والأغراض المتفرقة إلى الخفة أولى؛ فإنّ الخفيف يتغير بأدنى حركة وتغيّر يحدث في الهواء[4] ويكون [حركاته][5] خالية عن النظام[6]. ثمّ إنّ اطمئنان[7] القلب يوجب[8] الرضاء، فلا جرم ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٦ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٧﴾[9] واختلاف حركات النفس بمتابعة الهواء ينجرّ[10] ويذهب بها إلى الهاوية، فلا جرم ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٨ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ۝٩﴾[11]؛ وأيضاً خلق الله سبحانه[12] الشيطان من النار والإنسان من الطين ﴿خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾[13]، ومقتضى طبيعة النار الخفّة والحركة ومقتضى طبيعة الأرض الثقل والسكون. فالأفاعيل الإبليسية[14] توجب الخفة والاضطراب، والأعمال الإنسانية تقتضي[15] الاستقرار والاطمئنان: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾[16].

قال بعضهم: الميزان، كلمة «لا إله إلّا الله»؛ وعلامة هذا المعنى ومصداقه أنّ الوجود في كفة وجانب منه، والعدم[17] في كفة أخرى وجانب آخر منه.

---

(1) م ١: مفارقة.
(2) دا: الصور.
(3) م ٢: - بحر النفس.
(4) م ١، م ٢: - المختلفة والأغراض... الهواء.
(5) م ١، م ٢: حركاتها.
(6) م ٢: - عن النظام.
(7) م ١: الطمنيان/ م ٢: طغيان.
(8) م ١، دا: توجب.
(9) سورة قارعه، آيتان: ٦ و٧.
(10) م ٢: يتجرد.
(11) سورة قارعه، آيتان: ٨ و٩.
(12) م ٢: تعالى.
(13) سورة اعراف، آية: ١٢.
(14) م ٢: الإبليسة.
(15) م ٢: تقتضي.
(16) سورة إسراء، آية: ٨٤.
(17) م ٢: - في كفة... العدم.

وحرف الاستثناء التي لها وجه إلى العدم ووجه إلى الوجود[1] بمثابة الشاهين[2]، وهو العمود الذي يقوم به الكفتان، وهذه[3] الكلمة [فاصلة][4] بين الكفر والإيمان فارقة بين الجحيم والجنان: «من قال لا إله إلّا الله دخل الجنة»[5]. وأمّا ما ورد من أنّ[6] هذه الكلمة[7] خفيفة على اللسان ثقيلة في الميزان، فلأنّها هي بالنسبة[8] إلى طائفة موزون وميزان وهما واحد في حقّهم[9].

* * *

---

(1) دا: + و.

(2) م ٢: - الشاهين.

(3) م ١: هذا.

(4) همه نسخه ها: حاصلة.

(5) توحيد صدوق، ص ٢٢.

(6) دا: - من أنّ.

(7) دا: كلمة.

(8) دا: با النسبة.

(9) ر. ك: «المظاهر الإلهية»، ص ١٢٨ تا ١٣١.

فصل [٥]

في الإشارة إلى صحائف الأعمال وكرام[١] الكاتبين و[٢]نزول الملائكة على الأخيار ونزول الشياطين على الأشرار

إنّ القول والفعل ما دامت حقيقتها في أكوان[٣] الأصوات والحركات فلا حظّ لها من البقاء والثبات؛ فإذا تكوّنت بالوجود الكتبي[٤]، حصل لها مرتبة من البقاء والثبات[٥]؛ وكذا كلّ مَن فعل فعلاً وتكلّم بكلام، حصل منه أثر في نفسه[٦] وحالٌ يبقى زماناً. إذا تكرّرت الأفاعيل والأقاويل، استحكمت الآثار في النفس وصارت الأحوال ملكات يصدر بسببها الأفعال بسهولة من غير روية وقصد وحاجة إلى تجشّم اكتساب[٧] ومزيد أعمال[٨] بعد ما لم يكن كذلك. ومن هذا النمط يستنبط الصنائع ويتعلّم المكاسب العلمية والعملية؛ ولو لم يكن للآثار الحاصلة في النفس من الأعمال والأقوال[٩] دوام وثبات وقوة واشتداد في الحصول يوماً فيوماً إلى حدّ يصير ملكة راسخة فيها، لم يكن لأحد تعلّم شيء من الحرف[١٠] والصنائع، ولم ينجع فيه التأديب والتهذيب، ولم يكن في تأديب

---

(١) م ٢: الكرام.

(٢) م ٢: في.

(٣) م ٢: أكون.

(٤) م ١: الكسبي.

(٥) م ٢: - فإذا تكوّنت... الثبات.

(٦) دا: - في نفسه.

(٧) م ٢: الاكتساب.

(٨) دا: احتمال.

(٩) م ١، م ٢: + و.

(١٠) م ١، م ٢: الحروف.

[الأطفال][1] وتمرّنهم[2] الأعمال فائدة، ولا لهم تفاوت في الأحوال من أوّل الحداثة إلى آخر حدّ الكمال.

فعلم أنّ الآثار[3] الحاصلة من الأفعال والأقوال[4] في القلوب والأرواح[5] بمنزلة النقوش الكتابية في الألواح: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾[6]، وتلك الألواح النفسية يقال لها صحائف الأعمال وتلك الصور والنقوش الكتابية يُحتاج في حصولها وانتقاشها في تلك الأرواح إلى المصوّر والكاتب[7]، لأنّها معلولة والمعلول لا ينفصل[8] عن علّة قريبة من جنسه. فالمصوّرون والكتّاب هم الكرام الاتبون[9]، وهم ضرب من الملائكة المتعلّقة بأعمال العباد[10] وأقوالهم، وهم طائفتان: ملائكة اليمين وهم الذين يكتبون أعمال أصحاب اليمين، وملائكة الشمال وهم الذين يكتبون أعمال أصحاب الشمال: ﴿إِذْ يَتَلَقَّى ٱلْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾[11]. وفي الخبر: «إنّ كل من[12] عمل حسنة يخلق الله منها[13] ملكاً يثاب به ومن اقترف[14] سيئة يخلق الله منها شيطاناً[15] يعذب به»[16]. ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَبْشِرُواْ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴿٣٠﴾ نَحْنُ أَوْلِيَآؤُكُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِي ٱلْأٓخِرَةِ﴾[17]. وفي مقابله: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾﴾[18]. وكذلك: ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ ٱلرَّحْمَٰنِ نُقَيِّضْ لَهُۥ شَيْطَٰنًا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٌ﴾[19].

---

(1) همهٔ نسخه ها: الأفعال.
(2) دا: شيمتهم (نسخه بدل): شتمهم.
(3) م ٢: للآثار.
(4) م ١: لافعال ولاقوال.
(5) م ١: لقلوب ولارواح.
(6) سورهٔ مجادله، آيهٔ: ٢٢.
(7) دا، م ٢: المكاتب.
(8) م ٢: لا يفضل.
(9) م ١، م ٢: الكاتبين.
(10) م ٢: العبد.
(11) سورهٔ قٓ، آيهٔ: ١٧.
(12) م ٢: - من.
(13) م ٢: منهما.
(14) دا: اقترن (نسخه بدل: اقترف)/ م ٢: اقترب.
(15) م ٢: شيطان.
(16) دا: يعذب.
(17) سورهٔ فصلت، آيتان: ٣٠ و٣١.
(18) سورهٔ شعراء، آيتان: ٢٢١ و٢٢٢.
(19) سورهٔ زخرف، آيهٔ: ٣٦.

وقد مرّ منّا القول[١] آنفاً في بيان السبب الملهم للخير[٢] المسمّى بالملك، والسبب الموسوس للشر[٣] المسمّى بالشيطان؛ فتذكره[٤] لينفعك[٥] في هذا المقام. وبالجملة هذا هو المبدأ المؤثّر في النفوس الداعي لفعل الخير، ومقابله الداعي لفعل[٦] الشر هو المسمّى بالملكة[٧] عند الحكماء وباسم الملك أو الشيطان في لسان الشريعة، والمعنى واحد. ولو لم يكن لتلك[٨] الملكات[٩] من البقاء والثبات ما يبقى أبد الآباد، لم يكن لخلود[١٠] أهل الطاعات والمعاصي في الثواب و[١١]العقاب وجه؛ فإنّ منشأ الثواب والعقاب لو كان نفس العمل والقول على سبيل الإيجاب، وهما زائلان[١٢]، فكيف يتصوّر بقاء المعلول مع زوال السبب الموجب؟ وإن كان منشؤهما تلك على سبيل الإعداد[١٣] والمعدّ لا يغني عن السبب المقتضي، فلا بدّ من موجب قريب يكون باقياً أبداً. والفعل الجسماني الواقع في زمان معيّن قليل المقدار كيف يكون [موجباً] للجزاء[١٤] الواقع في الزمان الغير المتناهي؟

ثمّ إنّ مثل هذه المجازاة والمكافأة لا يليق بالحكيم الذي لا يكون شيء من أفعاله على وجه الاتفاق والجزاف[١٥]، بل جميعها على سبيل الإحكام والإلزام[١٦]. وقد قال[١٧]: ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[١٨]، وقال: ﴿بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾[١٩]. ولكن إنّما يخلّد أهل الجنّة في الجنة وأهل النار في النار بالثبات والدوام الحاصلين للأخلاق والملكات الموجبة للثواب والانتقام. فكلّ من فعل

(١) م ١، م ٢: - القول.
(٢) م ١: لتحير.
(٣) دا: بالشر.
(٤) م ١: فنذكره.
(٥) م ١، م ٢: ينفعك.
(٦) م ٢: - لفعل.
(٧) همهٔ نسخه ها جز «م»: بالملائكة.
(٨) م ١، م ٢: بتلك.
(٩) دا: الملكان.
(١٠) م ٢: - لخلود.
(١١) دا: + المعاصي و.
(١٢) دا، م ٢: زائدان.
(١٣) م ٢: الأعداد.
(١٤) م ٢: للجزء.
(١٥) م ٢: - الجزاف.
(١٦) دا: - والإلزام.
(١٧) م ٢: + تعالى شأنه.
(١٨) سورهٔ قّ، آيهٔ: ٢٩.
(١٩) سورهٔ بقره، آيهٔ: ٢٢٥.

بمثقال[١] ذرة في الخير و[٢]الشر، يرى[٣] أثره[٤] مكتوبة في صحيفة ذاته أو صحيفة أرفع من ذاته مخلّداً أبداً، وإذا حان وقت أن يقع بصره إلى وجه ذاته عند فراغه عن اشتغاله الحياة الدنيا وما يورده[٥] الحواس والتفاته[٦] إلى صحيفة[٧] باطنه[٨] ووجه قلبه[٩] وهو المعبّر عنه بقوله: ﴿وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتۡ ١٠﴾[١٠]، فمن كان في غفلة عن أحوال نفسه وروحه يقول عند حضور ذاته لذاته[١١] ومطالعة صفحة قلبه: ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلۡكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةٗ وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحۡصَىٰهَاۚ وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرٗاۗ﴾[١٢]، ﴿يَوۡمَ تَجِدُ كُلُّ نَفۡسٖ مَّا عَمِلَتۡ مِنۡ خَيۡرٖ مُّحۡضَرٗا وَمَا عَمِلَتۡ مِن سُوٓءٖ تَوَدُّ لَوۡ أَنَّ بَيۡنَهَا وَبَيۡنَهُۥٓ أَمَدَۢا بَعِيدٗاۗ﴾[١٣]. وفي الخبر: «من قال سبحان الله أو فعل حسنة يخلق الله في الجنة من الحور العين من يتمتع[١٤] به أبداً». وكذا الحكم في جانب السيئة، فيخلق الله من سيئات[١٥] المجرمين[١٦] والمنافقين ما يكون سبب عقوبتهم وآلامهم دائماً أبداً إلّا ما شاء الله، كما قال سبحانه[١٧] في قصة ابن نوح: ﴿إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖۖ﴾[١٨]. وفي الخبر «خلق الكافر من ذنب المؤمن».

ويؤيّد هذا كلام فيثاغورس الحكيم: «إنّه سيعرض لك في أقوالك وأفعالك وسيظهر لك من كلّ حركة قولية أو فعلية إلى آخره». ونظائره كثيرة في الأحاديث والأخبار والآثار. ومنشأ ذلك كما نبّهنا لك[١٩] مراراً أنّ[٢٠] كيفية[٢١] تجسّم الأعمال والأخلاق في الآخرة ليست من جنس هذه[٢٢] الدار، بل هده دار

(١) م ١، م ٢: مثقال.
(٢) م ١، م ٢: أو.
(٣) م ٢: ير.
(٤) م ١، م ٢: + و.
(٥) م ١، م ٢: ما يؤدّه.
(٦) م ١: التقاته.
(٧) م ١، م ٢: صفحة.
(٨) م ٢: باطنة.
(٩) م ٢: قلبية.
(١٠) سورهٔ تكوير، آيهٔ: ١٠.
(١١) دا: - لذاته.
(١٢) سورهٔ كهف، آيهٔ: ٤٩.
(١٣) سورهٔ آل عمران، آيهٔ: ٣٠.
(١٤) م ١: يمنع/ م ٢: يمتع.
(١٥) دا: - من سيئات.
(١٦) م ٢: - المجرمين.
(١٧) م ٢: الله.
(١٨) سورهٔ هود، آيهٔ: ٤٦.
(١٩) م ٢: نبّهناك.
(٢٠) همهٔ نسخه ها: + من.
(٢١) دا: - كيفية.
(٢٢) م ١: هذا.

الشهادة وهي دار الغيب، وهذه هي الماهية الجاهلية وهي الجنة العالية: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾[١]. وذلك لأنّ موادّ الأشخاص[٢] الأخروية هي التصورات الباطنية والتأمّلات القلبية كما يظهر من كلام فيثاغورس وغيره من الأخبار والأحاديث كحديث «إنّ[٣] الجنة قاع صفصف وإنّ غراسها[٤] سبحان الله»[٥]. فالإنسان إذا انقطع عن الدنيا وانكشف عنه الغطاء وتجرّد عن مشاعر[٦] هذا العالم، كانت رؤيته الباطنية[٧] ناهضة، وكان الغيب بالقياس إليه شهادة: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[٨]. وللتنبيه على أنّ الحياة[٩] الدنيا واستعمال هذه الحواس مانعة عن الوصول إلى الحياة الأخروية واستعمال المشاعر الباطنية وأنّ الإنسان ما لم يمت عن هذه الحياة[١٠] لم يحيي بالحياة الآخرة، قال سبحانه[١١]: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾[١٢]. فقد غلّبه[١٣] سلطان الآخرة على باطن الإنسان ينقلب العلم في حقّه عيناً والغيب شهادة والسرّ علانية، ويرى الأشياء كما هي. فكلّ أحد[١٤] من الناس يكون بعد كشف غطائه ورفع حجابه و[مدّ][١٥] بصره مبصراً لنتائج أعماله مشاهداً لآثار أفعاله قارئاً[١٦] لصفحة كتابه مطلعاً على حساب حسناته أو سيئاته: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ[١٧] كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿١٤﴾﴾[١٨].

---

(١) سورة عنكبوت، آية: ٦٤.
(٢) دا: أشخاص.
(٣) دا: + في.
(٤) م ١، م ٢: عزّ اسمها.
(٥) «سنن ترمذي»، ج ٥، ص ٥١٠.
(٦) م ١: شاعر.
(٧) دا: روية الباطنة.
(٨) سورة ق، آية: ٢٢.
(٩) م ١، م ٢: حيواة.
(١٠) م ٢: + الدنيا.
(١١) م ٢: - قال سبحانه.
(١٢) سورة انعام، آية: ١٢٢.
(١٣) م ١، م ٢: غلبته.
(١٤) م ٢: حد.
(١٥) همهٔ نسخه ها: مدّة.
(١٦) م ٢: قارياً.
(١٧) م ١، م ٢: - كتابه مطلعاً على... القيامة.
(١٨) سورة إسراء، آيتان: ١٣ و١٤.

ثمّ إنّ الإنسان إمّا أن يكون أفكاره الباطنية[١] وتصوراته من باب التعقلات الكلية والخيرات والأمور القدسية، فيكون إمّا السابق بالخيرات وهم المقربون، أو من أصحاب اليمين وهم السعداء؛ وإما أن يكون أفكاره وتخيلاته من باب الأعراض الجزئية والشرور الدنياوية، فيكون من أصحاب الشمال؛ فبحكم المناسبة والجنسية وبحسب[٢] «كما تعيشون تموتون[٣] وكما تموتون تبعثون» أوتي كتابه من الجهة التي تناسبه[٤]. فمن كان من أصحاب اليمين والأبرار أوتي كتابه بيمينه: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ﴾[٥]؛ أو[٦] كان من السابقين المقربين يكون كتابه في علّييّ؛ ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ ۝١٨ وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ ۝١٩﴾[٧]. ومن[٨] كان من أصحاب الشمال والمنكوسين والفجّار المنافقين فقد أوتي كتابه بشماله: ﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ ۝١٨ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ ۝١٩﴾[٩]؛ أو من[١٠] وراء ظهره ويكون كتابه في[١١] سجين؛ ﴿إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ﴾[١٢]، لأنّه من المجرمين المنكوسين[١٣]: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾[١٤].

* * *

---

(١) دا: الباطنة.

(٢) دا: يحسب.

(٣) دا: - تموتون.

(٤) دا، م ١: يناسبه.

(٥) سورة الحاقة، آية: ١٩.

(٦) م ١، م ٢: + من.

(٧) سورة مطفّفين، آيتان: ١٨ ـ ٢١.

(٨) م ٢: إن.

(٩) سورة الحاقة، آيتان: ٢٥ و٢٦.

(١٠) م ١، م ٢: + كان.

(١١) م ١، م ٢: من.

(١٢) سورة مطفّفين، آية: ٧.

(١٣) دا: المنكرين.

(١٤) سورة سجده، آية: ١٢.

فصل [٦]

في الإشارة إلى طبقات أهل الحساب

الناس يوم الحساب على طائفتين: إحداهما[١] طائفة يرزقون فيها بغير حساب، وهم على ثلاثة أصناف: منهم المقربون وأهل الأعراف الكاملون في المعرفة الحقة والتجرّد للشهود[٢]. فهم لتنزّهم عن الحساب والشواغل يدخلون الجنة بغير الحساب، كما ورد في الخبر في باب حساب الفقراء يوم القيامة: ﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ﴾[٣]. ومنهم جماعة من أهل اليمين وهم الذين لم يقدمو[٤] في الدنيا على معصية، ولم تعرفوا[٥] سيئة، لصفاء[٦] قلوبهم واقتدار نفوسهم بحسب القوة العملية على فعل[٧] الطاعات والاجتناب من المناهي[٨] والسيئات. ومنهم جماعة تكون[٩] صحيفة أعمالهم[١٠] ساذجة عن الأعمال، ونفوسهم خالية عن النقوش الحاصلة من الأفعال.

والطائفة الثانية هم أهل الحساب، وهم أيضاً على ثلاثة أصناف: منهم من يكون صحيفة أعمالهم[١١] خالية عن الحسنات. ومنهم من وقع فيهم ﴿وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[١٢] ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ

---

(١) م ٢: أحدهما.

(٢) م ٢: الشهود.

(٣) سورة انعام، آية: ٥٢.

(٤) م ١: يتدموا.

(٥) دا: لم تقرفوا.

(٦) م ١: لصناء.

(٧) م ١، م ٢: قوى.

(٨) دا: عن المعاصي.

(٩) م ١: يكون.

(١٠) دا (نسخه بدل): كالأطفال.

(١١) م ٢: - أعمالهم.

(١٢) سورة هود، آية: ١٦.

﴿هَبَآءً مَّنثُورًا﴾[1]. ومنهم قوم هم المحاسبون في الحقيقة حيث ﴿خَلَطُواْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾[2]، وهم على قسمين: أحدهما من يحاسب مع نفسه في الدنيا لقبوله وامتثاله أمر[3] «حاسبوا أنفسكم قبل أن يحاسبوا»[4]، فعمل بمقتضاها[5]، وهو من الذين يعرفون أنّ لكلّ فعل حسن أو قبيح خاصية وعاقبة تترتب عليه، فيخافون سوء[6] العاقبة إذا اقترفوا[7] فعل معصية على سبيل الهواء وعجز النفس عن معاصية[8] الدواعي الشيطانية. فلا جرم لا يعذّبون[9] كثيراً بالمناقشة في الحساب. والقسم الثاني يقابلهم، فمن نوقش معهم في الحساب. والحساب عبارة عن جمع[10] آثار الحسنات و[11]السيئات الواقعة في الحياة الدنيا لتجزى كلّ نفس ما عملت. ومن كان له أعمال متفرقة نافعة وضارة مقربة ومبعدة لا يعرف فذلكتها[12] وقد لا يحضره[13] آحاد متفرقاتها؛ فإذا أحضرت[14] المتفرقات وجمع[15] مبلغها، كان حساباً. فلا شك أنّ في قدرة الله تعالى أن يكشف[16] في لحظة واحدة[17] للخلق متفرقات أعمالهم ومبلغ آثارها المترتبة عليها من غير غلط وتشويش، فهو إذن أسرع الحسابين. وأمّا أهل الكشف والإيقان فهم لا يزالون يشاهدون موقف الحساب، فلا جرم لا يؤخّر[18] حساب[19] الموقف[20] إلى يوم القيامة[21].

* * *

(1) سورهٔ فرقان، آيهٔ: ٢٣.

(2) سورهٔ توبه، آيهٔ: ١٠٢.

(3) دا: أو.

(4) «اصول كافى»، ج ٨، ص ١٤٣.

(5) م ١: بمقتضا/ م ٢: بمقتضاه.

(6) م ١: سواء.

(7) م ٢: افترقوا.

(8) دا: معاصيه.

(9) دا: لا يعزبون (حاشيه: أي لا ينسون).

(10) م ١، م ٢: جميع.

(11) دا: أو.

(12) م ١، م ٢: قد لكنها.

(13) م ٢: لا يحضّره.

(14) دا: حضرة.

(15) م ١، م ٢: جميع.

(16) م ٢: ينكشف.

(17) م ٢: - واحدة.

(18) دا: فلا يؤخر.

(19) دا: - حساب.

(20) م ٢: الموقوف.

(21) ر. ك: «المظاهر الإلهية»، ص ١٣٢ و١٣٣.

فصل [٧]

في ذكر[1] أصناف الخلائق يوم الآخرة وذكر الجنة والنار بوجه سرّي

قال بعض الحكماء: الناس بالقياس إلى سلوك الآخرة على ثلاثة أصناف: ﴿وَكُنتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً ۝٧ فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ۝٨ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ ۝٩ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ۝١٠ أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ۝١١﴾[2]. وكذلك قوله[3]: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾[4]. فالسابقون هم أهل التوحيد والعلماء بالله والأحرار المرتفعون عن عالم السلوك والسير، لوصولهم إلى فهم المقصود الحقيقي، بل هم مقصد السالكين: ﴿وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ﴾[5]. وهم الذين قيل في وصفهم: «إن حضروا لم يعرفوا وإن غابوا لم يفقدوا»[6]. وأمّا أهل اليمين فهم[7] أهل السلوك[8] والعمل وهم الأبرار، ولهم مراتب على حسب أعمالهم، ودرجات في مثوباتهم حسب درجات الجنان: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوا﴾[9]. وأمّا أهل الشمال فهم[10] الأشرار المقيّدون بالسلاسل والأغلال، ولهم أيضاً دركات بحسب دركات الجحيم وكلّهم في العذاب مشتركون.

واعلم أنّ كلًّا[11] من الثلاثة لا بدّ لهم من مرور[12] الجحيم كما أشرنا إليه

---

(١) دا: - ذكر.

(٢) سورة واقعه، آيات: ٧ ـ ١١.

(٣) م ٢: + تعالى.

(٤) سورة فاطر، آية: ٣٢.

(٥) سورة كهف، آية: ٢٨.

(٦) «اصول كافى»، ج ٢، ص ٢٣٩.

(٧) دا: هم.

(٨) م ٢: - السلوك.

(٩) سورة احقاف، آية: ١٩.

(١٠) دا: وهم.

(١١) دا: كل.

(١٢) م ١، م ٢: دون.

سابقاً: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾[١]، لكنّ السابقين[٢] يمرّون على الصراط كالبرق الخاطف من غير أن يصل إليه أثر من[٣] حرّها، كما قال واحد من أهل بيت[٤] النبي ﷺ «مرناها[٥] وهي خامدة»[٦] وأمّا أهل الشمال[٧] فتعيدون فيها: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾[٨]؛ والسابقون أهل الأعراف: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾[٩]؛ ومن علاماتهم تشابه أحوالهم، لارتفاعهم بحسب علومهم الحقة عن تغيرات[١٠] المواد والأجسام واطّلاعهم على سرّ القدر: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾[١١]، ولاطمئنان أرواحهم ورسوخ علومهم وارتفاع منزلتهم عن التغير في الأحوال، واستقامة ذاتهم عن التبدل والتحول[١٢] من حال إلى حال، والتجدد في الأوضاع والأفعال[١٣] وتساوي نسبتهم إلى جميع الأمكنة والجهات والأزمنة والآجال؛ كانت الأمكنة كلّها[١٤] بالقياس إليهم معبداً[١٥] واحداً ومسجداً ومحراباً واحداً، والأوقات[١٦] كلّها عيداً واحداً وجمعة واحدة، وهم في صلاتهم راكعون[١٧].

وهذه الحالة لهم على ضدّ أحوال حأهل][١٨] الشمال، فهؤلاء أهل[١٩] التضاد ـ كما أنّ أولئك أهل التوحيد ـ لتعبدهم[٢٠] بعالم الأجساد المتضادة المتخالفة الصور والمواد المنقلبة في أحوالها المتنقضة[٢١]، كالوجود والعدم

---

(١) سورة مريم، آية: ٧١.
(٢) م ٢: السابقون.
(٣) م ٢: - من.
(٤) م ٢: البيت.
(٥) م ١: حزّناها/ م ٢: حر نارها.
(٦) «جامع صغير»، ج١ ص ١٣٢.
(٧) دا: السماء.
(٨) سورة مريم، آية: ٧٢.
(٩) سورة اعراف، آية: ٤٦.
(١٠) م ٢: تغير.
(١١) سورة حديد، آية: ٢٣.
(١٢) دا: - والتحول.
(١٣) م ٢: الأغوال.
(١٤) م ٢: - كلّها.
(١٥) م ١، م ٢: سعيداً.
(١٦) م ١: الاقات.
(١٧) م ١، م ٢: دائمون.
(١٨) همهٔ نسخه ها: - أهل.
(١٩) م ٢: ضدّ.
(٢٠) م ٢: لتعددهم.
(٢١) دا: - في أحوالها المتناقضة.

والكون[١] والفساد والحياة والموت[٢] والنوم واليقظة والصحة والمرض والقدرة والعجز واللذة والألم والراحة والتعب، وذلك لتعبّدهم بذواتهم وهوياتهم الكائنة المستحيلة بحيث لم يرتفعوا[٣] عن خصوصيات هوياتهم. وإذ لا نجاة للشخص من نفسه وذاته، فكيف من لوازمه وحالات؟ ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ﴾[٤]، وأيّ عذاب أشدّ من أن يكون الشخص متعذّباً[٥] من نفسه، فكيف[٦] معاقباً بمعصية هي ذاته ووجوده؟ و[٧]وجودك ذنب لا يقاس[٨] به ذنب[٩].

فلا جرم يكونون أبداً في الجحيم بين أمور متضادة، كالسموم[١٠] والزمهرير، يتردّدون في الهاوية بين طرفي التضاد. فإنّ الهاوية من سنخ هذه الدار كما أشير[١١] إليه. يبرز[١٢] يوم القيامة عند كشف الغطاء: ﴿وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ﴾[١٣]؛ فمن كان فيها، فهو متعذّب[١٤] تارة[١٥] بأحد الضدين وتارة بالآخر: ﴿لَهُم مِّن فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِّنَ ٱلنَّارِ وَمِن تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ﴾[١٦]. و[١٧]إنّهم لـمّا كانوا أوّل الأمر[١٨] في الدنيا خارجين عن قيد الشرع وعقال العقول، مسترحين في أرض الشهوات خالعين عذار العقل وزمام الشرع[١٩]، فلا جرم يقيدون في الآخرة بالسلاسل والأغلال، يعذّبون بفنون العذاب والنكال محتجبون بأنواع الحجب: ﴿كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَآ أُعِيدُوا۟ فِيهَا﴾[٢٠].

---

(١) دا: الكفر (نسخه بدل: الكون).
(٢) م ١، م ٢: والموت والحيوة.
(٣) م ١: نفعوا/ م ٢: لم ينفعوا.
(٤) سورهٔ نساء، آيهٔ: ٥٦.
(٥) دا: معذباً.
(٦) م ٢: + يكون.
(٧) دا: - و.
(٨) م ٢: للقياس.
(٩) دا: ذنبه.
(١٠) م ١، م ٢: كالحموم.
(١١) م ٢: أشرنا.
(١٢) م ٢: - يبرز.
(١٣) سورهٔ نازعات، آيهٔ: ٣٦.
(١٤) دا: يتعذّب.
(١٥) م ٢: - تارة.
(١٦) سورهٔ زمر، آيهٔ: ١٦.
(١٧) م ١، م ٢: - و.
(١٨) م ٢: - الأمر.
(١٩) م ١، م ٢: - وعقال العقول... وزمام الشرع.
(٢٠) سورهٔ سجده، آيهٔ: ٢٠.

وأمّا الأبرار فلهم الارتقاء من كمال إلى كمال لهم من[1] فوقهم غرف ومن تحتهم؛ وهم[2] المتخلصون[3] المتنزّهون من[4] عذاب أهل التضاد: ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[5]. وهاهنا دقيقة لأهل الاعتبار وهي أنّ السعداء حيث كانوا في الدنيا مجبورين على طاعة الحق وامتثال أوامر الله ورسوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[6]، فلا جرم يكون لهم الخيرة[7] في الآخرة مطلقاً: ﴿لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ﴾[8]، ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾[9]. وحال الأشقياء بالعكس من ذلك كما مرّ، حيث كانوا في الدنيا متمرّدين عن[10] طاعة الله [مستبدين][11] برأيهم غير مقيّدين بقيود شرعية ولا عقلية؛ وفي الآخرة على ضدّ[12] ذلك يكونون مجبورين[13] بالعذاب الشديد مضطرّين بالمحن العظيمة معلّقين بيد مالك السلاسل[14] والأغلال، ليكون لكل من السعداء والأشقياء نصيب من الاختيار.

مكاشفة: لمّا بيّن في مقامه أنّ جميع ما هو ثابت في العالم الأدنى[15] والمرتبة السفلى من الأحوال والصفات فهو ثابت في [العالم][16] الأعلى والمنزلة القصوى على وجه أرفع وأصفى، حتى إنّ التضاد الواقع في العالم الأدنى[17] الذي يتصف به أصحاب الشمال ويكون منشأ تعذيبهم يوجد في أهل الجنان وأصحاب اليمين، كن ملابستهم إيّاه ليس على وجه التضاد الحقيقي، بل على وجه شبح ومثال للتضاد[18]. فإنّ التضاد في عالم التفرقة يوجب الفساد والزوال، وفي عالم

---

(1) م ۲: - من.
(2) م ۲: - وهم.
(3) دا: الخاصون/ م ۲: متخلصون.
(4) م ۱، م ۲: + أنواع.
(5) سورهٔ بقره، آيهٔ: ٦٢.
(6) سورهٔ احزاب، آيهٔ: ٣٦.
(7) م ۱، م ۲: الحسرة.
(8) سورهٔ نحل، آيهٔ: ٣١.
(9) سورهٔ زخرف، آيهٔ: ٧١.
(10) دا: من.
(11) دا: مستنيدين/ م ۱: ستبدين/ م ۲: سيندين.
(12) م ۱، م ۲: حدّ.
(13) م ۱: مجبوبون/ م ۲: محجوبين.
(14) م ۱، م ۲: المالك بالسلاسل.
(15) م ۲: العوامل الأولى.
(16) همهٔ نسخه ها: العوالم.
(17) م ۲: الأولى.
(18) دا: التضاد.

الجمعية يوجب التمام و[1] الكمال ولا يوجب العذاب والنكال فتضاد أهل الجحيم كحرارة السموم وبرودة الزمهرير، وتضاد أهل الجنة: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾[2] ﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلًا﴾[3]؛ فالكافور والزنجبيل ليسا متضادين في حقهم، لأنّ عالمهم أرفع من عالم التضاد وكذلك التنازع الاقع بينهم ليس إلّا تنازعاً مجازياً مثالياً لا حقيقياً: ﴿يَتَنَٰزَعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَّا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ﴾[4]، لصفاء قلوبهم وارتفاع جوهرهم عن عالم التضاد ومضيق التصادم: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَٰنًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَٰبِلِينَ﴾[5].

وأمّا مخاصمة[6] أهل النار فهي حقيقية[7]: ﴿إِنَّ ذَٰلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ ٱلنَّارِ﴾[8]؛ ولذلك ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا﴾[9]. فقد علم ممّا ذكر أنّ المتضادين قد يكونان منشأ[10] لارتياح[11] بعض النفوس الذين[12] في مقام الجمعية الوجودية، كما ذكرنا في مثال[13] الكافور والزنجبيل، وذلك لأنّ كلّا من المتضادين نحو من الوجود والوجود مطلقاً خير محض. وبأنحاء يوجب الارتياح[14] ما لم يكن الشخص تضيق وجوده مختصاً بأحد الأطراف؛ ولذلك يكون كلا الطرفين موجباً للسلامة بالقياس إلى قوم: ﴿يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾[15]، لكونهم من أهل برد اليقين. وقد يكون كل من الطرفين موجباً للعذاب بالقياس إلى من يقابلهم: ﴿ٱلظَّآنِّينَ بِٱللَّهِ ظَنَّ ٱلسَّوْءِ﴾[16].

---

(١) م ١، م ٢: ورد.
(٢) سورهٔ انسان، آیهٔ: ٥.
(٣) سورهٔ انسان، آیهٔ: ١٧.
(٤) سورهٔ طور، آیهٔ: ٢٣.
(٥) سورهٔ حجر، آیهٔ: ٤٧.
(٦) م ٢: وما في أحقه.
(٧) م ٢: حقيقته.
(٨) سورهٔ صٓ، آیهٔ: ٦٤/ م ٢: - فهي حقيقية... النار.
(٩) سورهٔ اعراف، آیهٔ: ٣٨.
(١٠) دا: منشأه.
(١١) م ٢: لارتباح.
(١٢) دا: الذينهم.
(١٣) م ١، م ٢: المثال.
(١٤) م ٢: الارتباح.
(١٥) سورهٔ انبياء، آیهٔ: ٦٩.
(١٦) سورهٔ فتح، آیهٔ: ٦/ م ٢: - للعذاب بالقياس... السوء/ ر. ك: «الأسفار الأربعة»، ج ٩، ص ٤٢٤ تا ٤٢٦.

فصل [٨]

في الإشارة إلى خازن الجنّة وخازن الجحيم وكيفية وصول الخلق إلى الفطرة الأصلية التي لهم في النشأة الأولى لحصول التطابق التعاكسي بين النشأتين

اعلم أنّ الخلق كالإنسان اتصف [أوّلاً](١) بالوجود(٢) ثمّ بالقدرة ثمّ بالإرادة، لأنّه قد ﴿أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾(٣)، وهو أي عدم كونه شيئاً مذكوراً أشدّ مرتبة(٤) له في المعدومية والفقدان. ثمّ صار أمراً مّا(٥) بالقوة كالهيولى الأولى(٦) والجسمية المبهمة الوجود، ثمّ [تصوّر](٧) بصورة التراب وهي أحسن الصور، ثمّ بصورة سلالة من(٨) ماء مهين، وهكذا حتى صار جنيناً يلجه(٩) الحياة والروح وقوة الحركة، ثمّ يصير طفلاً سميعاً بصيراً، ثمّ يقوى ويبلغ أشدّه ويظهر منه ويخرج فيه(١٠) من القوة إلى الفعل: القوة العقلية المتميزة(١١) بين الضارّ والنافع فيه(١٢)، فيصير بعد حصول هذه القوى مريداً للنافع وكارهاً(١٣) للضارّ. وحيث كان المعاد عوداً ورجوعاً إلى الفطرة الأولى،

---

(١) م ٢: - اتصف أوّلاً/ دا، م ١: لقولا.
(٢) م ٢: بالموجود.
(٣) سورهٔ انسان، آيهٔ: ١.
(٤) دا: - أشد مرتبة.
(٥) دا: - ما.
(٦) م ٢: الأوّل.
(٧) م ١، م ٢: تصديره/ دا: تصدر.
(٨) م ١، م ٢: - من.
(٩) م ١: جنياً بلجة/ م ٢: جنبياً بلجة.
(١٠) م ٢: - فيه.
(١١) م ٢: المميزة.
(١٢) م ١، م ٢: - فيه.
(١٣) دا: كادهاً.

فينبغي أن ينتفي منه أوّلاً الإرادة حتى يستهلك إرادته في إرادة الحق موجده[1] الواحد المطلق، ويستغرق فيها، بحيث لم يبق منه إرادة أصلاً؛ لأنّ وجود جميع الممكنات إنّما يقع تبعاً لإرادة[2] الحق سبحانه الذي هو الفياض الحق.

وإذا ثبت وتحقّق له هذا الاعتقاد وتيقّن به، حصل له مقام الرضا[3] بما قضى الله واستراح نفسه من الآلام والأحزان[4]، فيكون أبداً[5] في الجنة[6]، لكونه مطيعاً لأمر الله راضياً بقضائه: ﴿لَهُم مَّا يَشَآءُونَ فِيهَا وَلَدَيۡنَا مَزِيدٌ﴾[7]. والدليل على أنّ من رضى الله[8] بما قضى الله تعالى[9] يكون أبداً في الجنة هو أنّ رحمته واسعة والفيض عام، وكلّ ما قضى الله تعالى[10] يكون خيراً وكمالاً بحسب الواقع، والشرور الجزئية الواقعة في الدنيا والآخرة حاصلة بالعرض. أمّا الواقع منها في الدنيا، فلأجل مقارنات[11] أسباب اتفاقية وعلل قسرية وجودها يكون على سبيل الندرة لبعض الأشخاص لازمة لأمور في وجودها [خير][12] كثير يتبعه شرّ قليل.

وأمّا في الآخرة، فحيث لا يكون[13] الأسباب والعلل هناك إلّا ذاتية[14]، فسبب الشرّ هناك ليس إلّا الكفر والمعاصي المؤدّية إلى رداءة الخلق، وكلّ ذلك ينافي صفة[15] الرضا[16] بالقضى[17]. فمن رضي[18] بقضائه[19] تعالى لا يصادف شراً و[20]لا يصادفه شرّ في الآخرة، لانتفاء ذينك[21] السببين للشر

---

(1) دا: موجد.
(2) م ٢: لإعادة.
(3) م ٢: الرضى.
(٤) دا، م ١: الآخران.
(٥) م ١، م ٢: - أبداً.
(٦) دا: + و.
(٧) سورة قٓ، آية: ٣٥.
(٨) م ١، م ٢: - الله.
(٩) دا: - تعالى.
(١٠) م ١: - تعالى.
(١١) دا: مصادمات.
(١٢) همهٔ نسخه ها: حتى.
(١٣) م ٢: يكون.
(١٤) م ٢: - ذاتية.
(١٥) دا: صنعة.
(١٦) م ١، م ٢: - الرضا.
(١٧) م ٢: بالقضاء.
(١٨) دا: رضا.
(١٩) دا: بقضاء الله.
(٢٠) م ٢: - لا يصادف شراً و.
(٢١) دا: ذنيك.

بالقياس إليه. كيف وقد ثبت أنّ وضع العوالم والنشآت على أبلغ نظام في الخير والتمام، فلا قصور ولا شرّ إلّا في نظر[١] المحجوبين. فإذا خلص من أغاليط الوهم ووساوس الشيطان وصحّ إدراكه العقلي، رأى الأشياء في غاية الحسن والجودة والنظام والخير وكلّ خير لذيذ لا محالة لمن أدركه ملائماً وحسناً، فيكون رابطاً به[٢].

فمن كان رأى[٣] جملة العالم[٤] على أحسن الوجود[٥] في الكمال والخيرية، يلتذّ بها[٦] راضياً، فيكون في جنة عرضها السماوات والأرض. ولهذا الوجه يسمّى خازن الجنة رضواناً، لأنّ الإنسان ما لم يصل إلى هذا المقام في المعرفة بالله تعالى وبكيفية إيجاده الموجودات، وبأنّها على أحسن الوجوه في الخير والتمام[٧]؛ ومن[٨] لم يكن راضياً بقضائه مطمئناً بقدره، لم يكن له لذة من نعيم الجنان: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾[٩]. وفي الحديث القدسي: «من لم يرض بقضائي[١٠] ولم يصبر[١١] على بلائي، فليعبد ربّاً سوائي وليخرج من أرضي وسمائي»[١٢].

ثمّ بعد ذلك المقام لا بدّ أن ينتفي عن السالك القدرةُ حتى لا يرى لنفسه قدرة مغايرة لقدرة الحق سبحانه[١٣] التي لا[١٤] شيء[١٥] من المقدورات، فيكون في مقام التوكّل: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمْرِهِۦ﴾[١٦]. ثمّ بعد ذلك لا بدّ أن ينتفي[١٧] منه[١٨] العلم ويستهلك علمه في علمه تعالى الذي لا

---

(١) دا: النظر.
(٢) دا: راطباً به (نسخه بدل: رابطاً به) م ١، م ٢: راطبا.
(٣) دا: أي.
(٤) م ٢: العوالم.
(٥) دا: الموجود.
(٦) دا: ملتذاً بها.
(٧) دا: المقام.
(٨) دا: - من.
(٩) سورهٔ توبه، آيهٔ: ٧٢.
(١٠) م ١، م ٢: بقضا.
(١١) م ١: لم يجر.
(١٢) «بحار الأنوار»، ج ٥، ص ٩٥.
(١٣) م ٢: تعالى.
(١٤) م ٢: + يتالي عنه.
(١٥) دا: - أن ينتفي عن السالك... لا شيء.
(١٦) سورهٔ طلاق، آيهٔ: ٣.
(١٧) م ٢: ينتفى.
(١٨) م ١، م ٢: - منه.

يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء حتى لا يرى لنفسه بنفسه[1] علم بالأشياء، وهذا مقام التسليم: ﴿وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾[2].

ثمّ بعد ذلك لا بدّ أن ينتفي وجوده في[3] وجود الحق الأوّل الذي به وجود كل شيء، لئلّا يكون له بنفسه عند نفسه وجود، وهذا مقام أهل الوحدة وأولياء الله، أولئك الذين أنعم الله عليهم.

وكلّ من لم يسلك طريقة أهل الوحدة وكان أفعاله على حسب[4] إرادته، فلا محالة يقتضي إرادته الأهواء المختلفة المتخالفة[5] لإرادة الحق ومشيئته[6]: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ﴾[7]. فبالضرورة يصير ممنوعاً ممّا استدعاه وهواه، محروماً عمّا اقتضاه ومبناه[8] ومشتهاه ﴿وَحِيلَ بَيۡنَهُمۡ وَبَيۡنَ مَا يَشۡتَهُونَ﴾[9]؛ فوقع لا محالة في سخط الله: ﴿أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَ ٱللَّهِ كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٖ مِّنَ ٱللَّهِ﴾[10] ويضلّ[11] ويهوى به الهدى إلى الهاوية: ﴿وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخۡطَفُهُ ٱلطَّيۡرُ أَوۡ تَهۡوِي بِهِ ٱلرِّيحُ فِي مَكَانٖ سَحِيقٖ﴾[12]. ففي هذه الحالة يكون محبوساً عن جميع الحظوظ التي كان تصوّرها[13] مغلولاً بالسلاسل والأغلال، كما هو صفة المماليك[14] المجرمين: ﴿إِذِ ٱلۡأَغۡلَٰلُ فِيٓ أَعۡنَٰقِهِمۡ وَٱلسَّلَٰسِلُ يُسۡحَبُونَ ٧١ فِي ٱلۡحَمِيمِ ثُمَّ فِي ٱلنَّارِ يُسۡجَرُونَ ٧٢﴾[15]. ولهذا الوجه يسمّى خازن الهاوية بالمالك، فيكون لها بإزاء درجة التوكل دركة الخذلان: ﴿وَإِن يَخۡذُلۡكُمۡ فَمَن ذَا ٱلَّذِي يَنصُرُكُم مِّنۢ بَعۡدِهِۦ﴾[16]،

---

(١) م ٢: نفس.

(٢) سورة احزاب، آية: ٥٦.

(٣) دا: - في.

(٤) م ٢: بحسب.

(٥) م ٢: المخالفة.

(٦) دا: مشيته.

(٧) سورة مؤمنون، آية: ٧١.

(٨) م ١، م ٢: سباه.

(٩) سورة سبا، آية: ٥٤.

(١٠) سورة آل عمران، آية: ١٦٢.

(١١) دا: يصل.

(١٢) سورة حج، آية: ٣١.

(١٣) دا: قصوراً.

(١٤) م ٢: المهاليك.

(١٥) سورة مؤمن (غافر)، آيتان: ٧١، ٧٢.

(١٦) سورة آل عمران، آية: ١٦٠.

وبإزاء درجة التسليم دركة الهوان: ﴿وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ﴾[1]، وبإزاء درجة الوحدة دركة[2] اللعنة: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾[3]. فكما أنّ انتفاء القدرة والعلم والوجود في الطائفة يقتضي لهم القدرة الغير المتناهية والعلم الذاتي والوجود الأبدي، فكذلك في هذه الطائفة بإزاء ذلك[4] ينتج استيذاؤهم[5] بهذه الصفات عجزاً غير متناهٍ وجهلاً كلياً وهلاكاً سرمدياً: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْخِزْىُ ٱلْعَظِيمُ﴾[6].

* * *

(1) سورهٔ حج، آيه: ١٨.
(2) م ١، دا: درجة.
(3) سورهٔ بقره، آيه: ١٥٩.
(4) م ٢: - ذلك.
(5) م ١، م ٢: استبدادهم.
(6) سورهٔ توبه، آيه: ٦٣.

فصل [٩]

في الإشارة إلى حالات يحدث يوم القيامة و[١] إلى وقوف[٢] الخلق في العرصات[٣]

الشمس تفيض منها الأنوار الحسية الكلية على الأشخاص في هذا العالم والقمر خليفة لها في إفاضة الأنوار عند غيبتها والكواكب هي مبادىء[٤] أنوار جزئية؛ فمن قامت عليه القيامة ـ سواء كانت الصغرى عند موته، والكبرى عند فناء الكل في الواقع، أو العظمى عند فناء الكل في شهوده ـ ظهر له نور الأنوار، وانكشف عليه ضوء الوجود الحقيقي، وتجلّى له وجه القيوم الأحدي[٥]، فلم يبق لأنوار[٦] الكواكب[٧] عنده ظهور: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝١ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ ۝٢﴾[٨]، بل لم تكن لها وجود: ﴿وَإِذَا ٱلْكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتْ ۝٢﴾[٩]، ومحا نور القمر؛ وإذا اتّحد ذو النور مع النور، لم يبق من الإضافة[١٠] أثر ولا من الاستفاضة خير: ﴿لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا﴾[١١]. والجبال لكونها من ذوات الأوضاع الشخصية المجتمعة من موادّ وصور وأعراض مختلفة الحقائق، التي يكون لها نحو وجود محسوس مظهره[١٢] الحس وانفعاله لا غير، فليس لها

---

(١) م ١: -و.

(٢) م ٢: فوق.

(٣) م ٢: العرضات.

(٤) م ١، م ٢: سماوى.

(٥) م ٢: الأحد.

(٦) دا: أنوار.

(٧) م ٢: الكوكب.

(٨) سورة تكوير، آيتان: ١ و٢.

(٩) سورة انفطار، آية: ٢.

(١٠) دا: الافاضة.

(١١) سورة ناسان، آية: ١٣.

(١٢) م ٢: مظهرة.

في مشهد آخر هذا النحو من الوجود الذي ينفعل ويتأثّر منه الحس، بل يدرك ويشاهد من سبيل آخر بمشعر أخروي يتنوّر بنور الملكوت، شأنه التحليل إلى البسائط[1]؛ فينتفش[2] فيه مرة كالعهن المنفوش، وينسف في الآخر: ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا (١٠٥) فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا (١٠٦) لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا (١٠٧)﴾[3]. و[4]البحار التي لا يمكن العبور عليها[5] إلّا بركوب السفينة، والاستدلال بثواقب الكواكب يرفع من البين ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾[6] ليتصل البرّ والبحر ويتحد الفوق والتحت والسماء والأرض، ويحضر الخلائق كلّهم في عرصات القيامة: ﴿فَإِذَا هُم بِالسَّاهِرَةِ﴾[7]، وينكشف الأغطية وستر[8] الحجب لأهل البرازخ وترفع الحواجز ﴿وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ﴾[9]، ويقام الخلائق من[10] مواقف الحجب إلى مواقف كشف الأسرار: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ﴾[11].

فالمتخلصون عند ذلك من مجالس البرازخ يتوجّهون إلى الحضرة الربوبية: ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾[12]، ويسلب ويقطع ويكسر السموم والآلام[13] والقرون من السوام[14] والهوام والأنعام، لينهدم أطراف التضاد وينقطع أسباب التنازع والعناد من ذوي الشرور والآفات[15] والمعاصي والسيئات. وفي الحديث: «لوجد السم من البصل[16] والناب[17] من الذئب والقرن من الكبش»، ﴿لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا﴾[18]. والموت لكونه سبب هلاك الخلق[19] بكل واحد[20] من طرفي التضاد يقام بين الجنة والنار في صورة

---

(١) دا: البسيط.
(٢) م ٢: فينتقش.
(٣) سورة طه، آيات: ١٠٥ ـ ١٠٧.
(٤) م ١: - و/ م ٢: + أمّا.
(٥) م ٢: عليها العبور.
(٦) سورة تكوير، آية: ٦.
(٧) سورة نازعات، آية: ١٤.
(٨) م ١، م ٢: يترف.
(٩) سورة انفطار، آية: ٤.
(١٠) م ١، م ٢: عن.
(١١) سورة صافات، آية: ٢٤.
(١٢) سورة يس، آية: ٥١.
(١٣) م ١: الأسمام/ م ٢: الأسنام.
(١٤) دا: التوام.
(١٥) م ٢: اللغات.
(١٦) دا: الضل (نسخه بدل: العسل).
(١٧) م ١، م ٢: النات.
(١٨) سورة انسان، آية: ١٣.
(١٩) م ٢: الخلائق.
(٢٠) دا: كلواحد.

كبش أملح ويذبح، ليظهر الحياة الحقيقية[1] والوجود[2] المطلق لموت الموت وحياة الحياة. والجحيم يظهر ويحضر[3] في العرصة[4] على صورة بعير ﴿وَجِاْىٓءَ يَوْمَئِذٍۭ بِجَهَنَّمَ﴾[5]، ليشاهدها[6] أهل العيان ﴿وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ ۝٣٦﴾[7]، حتى يطّلع الخلائق[8] من هول مشاهدتها على عدلهم[9] وفعالهم، فنشرة شررة[10] ولو لا أن حبسها[11] الله لأحرقت السماوات والأرض[12].

تمّت الأوراق بمنّه وفضله عصر الأحد أوّل جمادي الأوّل من شهور سنة أربع وتسعين ومائة بعد ألف من هجرة النبوية المصطفوية في المدرسة الجديد السلطانية من مدارس محروسة إصفهان. والحمد لله أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

* * *

---

(1) م ٢: الحقيقة.

(2) م ٢: للوجود.

(3) دا: - ويحضر.

(4) م ٢: يحظر في العصبة.

(5) سورة فجر، آية: ٢٣.

(6) دا: ليشاهد.

(7) سورة نازعات، آية: ٣٦.

(8) م ٢: الخلاق.

(9) دا: عدمهم.

(10) م ١، م ٢: شرره.

(11) دا: صينها.

(12) ر. ك: «المظاهر الإلهية»، ص ١٢٤ و١٢٥/ دا: + تمّت الرسالة المتعلقة بالكتاب يوم الاثنين من ربيع الأوّل سنة ١١٩٥/ م ٢: + تمّت الاعتقادات المنسوبة إلى صدر المحققين الشيرازي طاب الله ثراه وجعل الجنة.

رسالة في خلق الأعمال

تحقيق وتقديم

الدكتور مهدي دهباشي

المقدمة

الحكيم صدر المتألهين رحمه الله ـ المتوفي عام ١٠٥٠ هـ.ق ـ مؤسس مدرسة أصفهان الفلسفية، الذي حلّ الكثير من المشكلات والغوامض الموجودة في المسائل العقلية للنحل والمدارس الفلسفية والكلامية القدسية بأسلوبه الجديد في الفلسفة الإسلامية وبدرايته الفريدة، وبنبوغه وضع الفلسفة والحكمة الإلهية في مسارٍ جديد وأوصلهما إلى قمة الكمال. وقد ألّف الملّا صدرا أعمالاً نفيسة جدّاً وكتب رسائل قيّمة في الأمور العقلية والكشفية حيث تستطيع كل واحدة منها أن تحل المُعضلات الحكمية والكلامية للعالم الإسلامي؛ ومن بين هذه الأعمال والرسائل يمكن الإشارة إلى رسالة خلق الأعمال التي يُطلق عليها أحياناً «رسالة الجبر والاختيار».

وفي هذه الرسالة وبإيجاز غير مُخلّ يهتم صدر المتألهين بالبحث عن كيفية أعمال الإنسان الاختيارية حيث يقوم بمقارنة هذه الأعمال مع الأفعال الإلهية والمسائل المتعلّقة بها. وفي تعريف محتوى المخطوطة مع البحث الدقيق والتحقيق الذي قمنا به توصلنا إلى أنّ رسالة خلق الأعمال، في بعض مواضيعها، هي تلخيص واقتباس لبعض عبارات كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية[1] تحت عنوان: «في شمول إرادته لجميع لأفعال»؛ مع هذا الاختلاف أنّ الاستشهادات بالآيات والروايات وتفصيل مواضيعها المنسجمة مع الفصول السابقة واللاحقة في نص الأسفار أكثر، ومع أنّ هناك في بداية المبحث تشابة في العبارات، إلّا أنّ القسم النهائي لنص الأسفار يختلف في نص الرسالة.

---

(١) ج ٦، ص ٣٧٦ متى ٣٨٦.

على كل حال، بما أنّ أكثر كتب الملّا صدرا تفصيلاً هو كتابه الأسفار، لذلك يجب البحث عن تفاصيل ما جاء في رسائله في هذا الكتاب. في البداية حاول المؤلف أن يتعرض إلى هذه المباحث، كما في الأسفار وكتبه الأخرى، وأن يقوم بدراسة الموضوع في حين أنّ للمُلّا صدرا رأيه الخاص في كيفية تبيين صدور فعل العبد والشرور، وسوف نُشير إليه في نهاية هذه المقدّمة.

من بين المباحث الكلامية المثيرة للجدل منذ صدر الإسلام بين الفرق الكلامية ومن بعدها بين الفلاسفة، هي مسألة خلق أعمال الإنسان. ومحور هذه الدراسة هو هل أن الأفعال الاختيارية للإنسان نتيجة قدرته وناتجة عنه، أم أنّ هذه الأفعال خُلقت من قِبل الله حيث تتحقق بواسطة قدرته الإلهية؟ ولكن يتفق الجميع على أنّ الفعل الذي يصدرُ عن الإنسان ـ كالجلوس أو القيام ومثلهما ـ بما أنّه قائمٌ به فإنه يعود إلى الإنسان، مع أنّ الربَ هو الموجد الرئيسي له. وقد دخل الحكماء الإسلاميون وفي مبحث الإلهيات في هذه المقولة حيث قاموا ببحثها ودراستها بدقة أكثر.

وفي دراسة تاريخ هذا المبحث نرى أقوالاً متعدّدة، ونشير هنا إلى بعضها بإجمال.

الأشاعرة: تعتبر هذه المجموعة أن الله الفاعل الحقيقي والفعَّال لما يريد، ولا يتصور أتباعها خالقاً ومبدعاً ومحدّثاً غيره. وتنتهي هذه العقيدة إلى هذه النتيجة: إنّ الأفعال الاختيارية للإنسان ـ من بينها الكفر والإيمان والطاعة والمعصية ـ تنتمي إلى سلطة الحق ومخلوقة من قبل الله، وإنّ الكسب أو الاكتساب فقط يعودان إلى الإنسان. ويُطلق على تعلّق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور، الكسب أو الاكتساب: «إنّه المقدور بالقدرة الحادثة»[1]؛ «الكسب بأنّ ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى»[2]؛ «إنّ الله يخلق الفعل من غير أن يكون

(١) غاية المرام في علم الكلام، ص ٢٢٣.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلّامة الحلّي، ص ٢٣٩، قم، مكتبة المصطفوي.

للعبد فيه أثر البتة، لكنّ العبد يؤثر في وصف كون الفعل طاعة أو معصية»[١]. ويمكن إطلاق تسمية الجبرية المتوسطة لهذه الفرقة أمام الجُهمّية[٢].

الجُهمّية: في مقابل الأشاعرة، تتبع هذه المجموعة النظرية المتطرفة المعروفة بمصطلح الجبر المطلق، وتعتبر هذه المجموعة أفعال الإنسان مخلوقة من قبل الله، وإن الإنسان فاقد للقدرة الخلاقة الفاعلة والكاسبة، وأنّه ما من فرق بين الإنسان والجماد[٣].

المعتزلة: خلافاً للأشاعرة تعتقد هذه المجموعة بأن الإنسان خالق جميع أفعاله، وإنّ صدور أفعال الإنسان بسبب قدرته فقط، وإنّ الله فوّض الأمر إلى الإنسان، وليس له أي تأثير في أعمال الإنسان ولا يتدخل فيها؛ ولذلك يطلق على هذه المجموعة القدرية والتفويضية[٤].

متكلمو الإمامية والحكماء: تعتبر هاتان المجموعتان الإنسانَ من دون واسطة فاعلاً وخالق أفعاله، وأنّ الله خالق الافعال الإنسانية بالواسطة. وقد اتخذ الخواجة نصيرالدين الطوسي الحديث الشريف «لا جبر ولا تفويض بل أمرٌ بين الأمرين» بهذا المعنى، وفي استناد الأفعال على الإنسان يدّعي الضرورة[٥].

ومع أنّ ابن عربي يُعيب أحياناً على عقيدة الأشاعرة إلّا أنّه غالباً ما يميل إلى عقائدهم. وقد انجر مبحث خلق الأعمال إلى الجبر والاختيار بشكل تلقائي، وهما من المسائل المهمة الكلامية الفلسفية والعرفانية، حيث خلال قرون نرى أقوالاً متعددة في هذا الباب. وقد توسع هذا المبحث بحيث نرى الكثير من العبارات والتوجيهات المتعدّدة حول أي من النظريات المطروحة

---

(١) المصدر ذاته، ج ٢، ص ١٢٣.

(٢) تفسير الكشّاف، الزمخشري، ج ٢، ص ١٢٤٣؛ كشف المراد، العلّامة الحلّي، ص ٢٤٠ و٢٣٩؛ مذاهب الإسلاميين، المنسوب إلى أبي الحسن الأشعري، ص ٥٥١.

(٣) الملل والنّحل، الشهرستاني، ج ١، ص ٨٧ و٨٦؛ شرح گلشن راز، محمد لاهيجي، ص ٤٣٠.

(٤) رسالة الجبر والاختيار، خواجه نصير الدين طوسي، ص ٨؛ شرح گلشن راز، ص ٤٢٩.

(٥) گوهر المراد، عبد الرزاق لاهيجي، ص ٢٣٥؛ كشف المراد، ص ٢٣٩.

آنفاً، ومن بينها معنى «أمر بين الأمرين» التي يقوم فيها أتباع هذه العقيدة بتبريرها على نحوٍ ما.

وبشكلٍ موجز في نظرية الجمع، يُنسب فعل الإنسان إلى الله، وفي نظرية التفويض يُنسب فعل الإنسان إليه نفسه. والبعض كالجهمّية وبعض المتصوّفة يُعدّون من الجبريين المحض، والبعض كالأشاعرة من الجبريين المتوسطين، ومجموعة أخرى كالمعتزلة يعرفون بالقدريين. في حين أنّ الإمامية يقولون بالأمر بين الأمرين، ويعتبر بعض أهل العرفان مثل ابن عربي الجبر عبارة عن الاستعداد والاقتضاء الذاتي والّا يتغير من الأعيان[1].

وعطفاً على الأقوال المتعدّدة في خلق الأعمال والجبر والاختيار قام الملّا صدرا بدراسة ونقد العقائد المختلفة، وفي هذه الرسالة المختصرة، أي رسالة خلق الأعمال، قدّم تحليلاً لهذا الموضوع وذكرَ بحوثاً من أهمها يمكن الإشارة إلى ما يلي:

١) أهمية مسألة خلق الأعمال والقدر في أفعال العباد في المذاهب الكلامية، وحسّاسية الأمر فيما يتعلق بالتوحيد.

٢) الإعراض في إفشاء سر قدر الأفعال التي حصل عليها في كشفياته الشهودية، ومراعاته للاحتياط في دراسة الموضوع.

٣) ذكر العقائد والمذاهب المختلفة ونقدها في بداية البحث.

٤) ترجيحه لطريقة الأئمة المعصومين عليهم السلام وتبريرها بناءً على أصالة ووحدة الوجود.

وبذكره النظريات الأربع قام الملّا صدرا بنقضها:

أ) تعتقد مجموعة بأنّ الله بتفويضه الأمور للإنسان جعله مستقلاً في تنفيذ أعماله. وبناءً على هذه النظرية فرض الله الإيمان على الإنسان وعد الكفر من السيئات. وفي هذه العقيدة تم الاهتمام بفائدة التكليف بالأوامر والنواهي،

---

(١) فصوص الحكم، ابن عربي، ص ١٠٦ تا ١١٥، مكتبة الزهراء، ١٣٦٦ هـ.ش.

وفائدة الوعد والوعيد، واستحقاق ثواب وعقاب العباد، وتنزيه الحق تعالى من السيئات وإيجاد الشرور التي من بينها الكفر والمعاصي.

ويعتقد صدر المتألهين أنّ هذه المجموعة بهذه العقيدة تقول بوجود شريك لله في تنفيذ الأمور وذلك في تبرير أفعال الإنسان، وباعتقاد الملّا صدرا فإن نتيجة هذه العقيدة هي أنّ الأمور لا تتحقق وفقاً لإرادة الحق وبالتالي يحدث خلل في حاكميّة الرب المنزه من أي عيب ونقص.

ب) تعتقد المجموعة الثانية بأنّ الله في عالم الوجود ليس له أي شريك في تسيير الأعمال؛ ويرون أنّ «لا مؤثر في الوجود إلّا الله»، من دون الاعتبار بحسن الأعمال وقُبحها، كدلالة على أنّ الحق تعالى مطلق العنان في الأفعال. ومن جهة أخرى لا يستطيع العقل أن يُقيّم الأفعال الإلهية ويمدحها أو يذمها كيفما اتفق حتى إذا قام الله بأعمال سيئة من قبيل الظلم في حق عباده وعذاب الأنبياء وتكريم وتنعيم الكفّار في الآخرة وانتخاب شريك لنفسه... لا تستند هذه النظرية على الأسباب والعلل والحكمة في الأمور، وتُجيز الترجيح بلا مرجّح.

ستكون نتيجة وجهة النظر هذه، إبطال قيم حكم العقل والحكمة في إقليم الوجود والأفعال الإلهية. وبما أنّ أساس وقيمة الكتاب والسنُّة هما العمل والمبادئ العقلية فبالتالي سينهار أساس النقل، وقبول هذه العقيدة وسينتفي عالم الأسباب والعلل المبني على قاعدة «أبى الله أن يجري الأمور إلّا بأسبابها». يقول الله الحكيم الذي أتقن الصُنع: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾[1]، كيف تُجيز هذه المجموعة بأن تُزلزل البيان المرصوص لصنع الحكيم بأوهامها وأن تغفل عن قيمومته وتنكرها؟

ج) وترى مجموعة أخرى القدرة الإلهية في إيجاد الأمور وتنفيذها مطلقاً، ولكنها تعتبر الموجودات المختلفة في تقبل إرادته وقدرته والانتفاع منهما حسب

---

(١) سورة النمل، الآية ٨٨.

قابلياتها واستعداداتها المختلفة. وبالتالي تُصدر بعض الموجودات من قبل الحق تعالى من دون واسطة وبعضها عن طريق واسطة الأسباب والعلل؛ ومع أن الحق تعالى منزه عن الحاجة إلى الأسباب والعلل إلّا أنّ مقتضى ذات الناقص وحد مستوى قابليتها؛ كأنما تطالب هذه المجموعة بالأسباب والعلل من أجل قبول الإرادة وقدرة الحق باقتضاء الذات:

والحاصل أنّ النقائص والذمائم في وجودات الممكنات ترجع إلى خصوصيات المحال والقوابل، لما إلى الوجود بما هو وجود..[1] ولسان جميع الشرائع الحقّة ناطق بأنّ وجود كلّ كمالٍ وخير سلامة يضاف إلى الحق تعالى، ولزوم كل شر وآفة وقصور ـ ولو باعتبار من الاعتبارات ـ يضاف إلى الخلق[2].

وبناءً على الاختلاف في الاستعداد والقابليات الموجودة وامتزاجها بالكثرات وغيريتها والبُعد عن ساحة القدس الربوبية تظهر الشرور النسبية بالتبع، وإلّا فإن الله خلق عالم الوجود بأحسن وجه[3]، على نحوٍ فإن أقل شائبة تغيير في هذا النظام الأحسن والصنع الأتقن يسبب تزلزلاً في عالم الوجود: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلًا﴾[4]. ولكن بما أنّ منشأ الوجود هو الوجود المحض، ومنشأ وجود المحض هو الخير والكمال المحضان لذلك فكل ما يأتي من ناحيته ويتقبل لون الوجود، من الموجودات العلوية والسُفلية، فكله خير من وجهة «يلي الرّبي». لذلك فالخير بالذات له الغلبة في عالم الوجود، والشر يصبح له الاعتبار عن طريق القابليات والكثرات وامتزاج الوجود النسبي والعدم النسبي في مقام كثرة الخلق.

ولكن يجب أن نقول بأن اعتبار الشرور هو حصيلة تقابل الخير الأعلى والخير الأدنى، وتقابل الكمال الأتم والأنقص حيث يخلط هذا الاعتبار في ناحية «يلي الخلقي»؛ وإلّا فكل ما هو موجود في ناحية «يلي الربّي» هو الوجود

---

(١) الأسفار الاربعة، ج ٢، ص ٣٧٥.
(٢) المصدر ذاته، ص ٣٧٧.
(٣) مفاتيح الغيب، ص ٤٣٦.
(٤) سورة الفتح، الآية ٢٣.

والكمال والحُسن، وتعود مشاهدة هذه الأمور إلى مكانة المتفرج في أحد مستويات الموجود. وإذا نظر بعين الوحدة إلى العالم سُيرى كل شيء جميلاً. وبالتالي فإن العيب والنقص والشر كلّه نتيجة تقابل الخيرات المتفاوتة أي الخير الأعلى والأوسط والأدنى؛ ولكن بما أن الشرّ هو عدمي الذات فإنّه في نفسه لا يمكنه الدخول بشكل مستقل إلى عالم الوجود ولم تسمح يد الغيب منذ الأزل بدخول وحضور وظهور الشرور، بل هي لم تكن شيئاً ولن تكون كي يسمح لها بالحضور والظهور. إنّ الإرادة الأزلية التي لها نسبة في العلم من جهة، ومن جهة أخرى مع القدرة الإلهية المُطلقة وكل هذه الصفات مُندكة في الذات تتعلق بكل شيء يكون له موجودية وقابلية الوجود في أي حد كان؛ بعبارة أخرى ما من شيء يظهر ولم يمر عليه العلم منذ الأزل. وبالتالي فإن جميع مراتب الوجود هي مظاهره ومراتبه. تعلّقت إرادته الأزلية بالوجود وإيجاد كل الممكنات، ومع أن الممكنات استفادت من القابليات المتفاوتة لهذه الإرادة والإيجاد بشكل متفاوت وما زالت تستفيد من هذين الأمرين؛ وبما أننا موجودات ممكنة الوجود وناقصة وغير مطلعين على جميع مراتب الوجود فإنها تبدو لنا كالنقص والشر. وبناءً على ذلك فإن إدراكنا للشرور ليس معتبراً، لأنّ إرادة الحق الأزلية في الإيجاد والإفاضة لا تأتي مع الرضا في حصول الشرّ والاعتبار في وسعة المراتب؛ بل لازمة الكثرات هي تفاوتها وتمايزها الذاتي اللتان يتبعهما النقص، وإنّ جميع حصيلة تقابل الخيرات المتفاوتة التي تبدو لنا بصورة الشر والنقص، وإلّا فإن حضرته لا يرضى بضرر عباده ومخلوقاته ونقصهم. وبما أنّ جميع الموجودات ظهرت عن طريقه وستعود إليه لذلك فاستحقاق المقام الربوبي هو أن تكون عودة جميع عباده إليه من دون نقص وعيب، بل يُلزم أن يعودوا بكسب المعرفة والاطلاع على الخيرات والكمالات، وأن يتحولوا من الشرور الاعتبارية والنقص إلى الكمالات، ومن العيوب إلى المحامد لتحصل جدارة هذه العودة والمعاد للعباد.

وهذا الطريق طويل ويرتبط بجهد وعنفوان وإرادة جميع الأشخاص. وهذا سر من الأفضل أن يكتشفه كل شخص على قدر همّته وينتفع منه، لأنّه في لغة العام

ليس قابلاً لفهم الجميع؛ ولهذا السبب كتب الملّا صدرا في بداية هذه الرسالة: «وليس لنا رخصة في إفشاء سرّها بالكلام»[1]، ولم ير من مصلحته أن يفشي سر قدر الأفعّال، كما يجب. بل حاول بأسلوب المحاورة الأفلاطونية أن يحرك الأفكار وينشطها ليتمكن أي شخص بقدر وسعه أن يعد وسيلة للحركة في هذا البحر العميق ليصل إلى ساحل النجاة ويقترب من الحق.

وهنا يأتي بمثالٍ قائلاً: إذا أراد طبيب حاذق أن يقطع أصبعاً أو عضواً مصاباً بمرض غير قابل للعلاج، من أجل الحفاظ على السلامة ـ أي الخير الأعلى للشخص المريض ـ فإنّ المريض سيخضع لقطع الأصبع أو العضو المصاب من أجل الحفاظ على سلامته ـ مع أنه ليس راضياً بهذا الأمر. كما أنّ الله قام ـ من دون تشبيه ـ بتبيين كفر ومعاصي عباده المختارين بالعلم الأزلي ـ بالكيفية إيّاها التي ذكرناها ـ في حين أنّه ليس راضياً بكفرهم ومعصيتهم، وأنّ كفرهم ومعصيتهم حصيلة اختيار عباده أنفسهم وأفعالهم الإرادية: «**وذلك لأنّه تعالى فاعل كل وجود مقيد وكماله. . . .**»[2].

يُفضل الملّا صدرا هذه العقيدة على النظرية السابقة بهذا الاستدلال أنّ هذه النظرية هي بين الجبر والتفويض، وأنها مصونة أكثر تجاه الأخطاء قياساً إلى هذين الأمرين.

د) وتعتقد مجموعة أخرى وهي راسخة في العلم أنّ جميع الموجودات باختلافها في مراتب الشرف الوجودية (ذوات، وأفعال، وصفات) تشكل حقيقة إلهية واحدة، وأنّ هذه الحقيقة الواحدة تجمع جميع الحقائق والمراتب، وفي الوقت نفسه نافذة في جميع أقطار الموجودات السماوية وسارية فيها في نهاية البساطة والأحدية.

ترجع هذه النظرية التي تستفيد من بيان المعصومين عليهم السلام التابعة من ينبوع

---

(١) رسالة خلق الأعمال، ص ٢٢١.

(٢) شرح الحكمة المتعالية، عبدالله جوادي آملي، ج ٣، ص ٣١٠، القسم ٢، تهران ١٣٦٨ هـ.ش.

العلم الإلهي وتفضلها على النظريات الثلاث السابقة وتقدّمها باعتبارها جامعة لجميع محاسن تلك نظريات الكاملة ومانعة لكافة نواقص تلك العقائد. ويأتي تقريره في هذا الباب على أساس تخمين أصالة الوجود، ووحدة الوجود وقاعدة «بسيط الحقيقة». وتُعد وحدة الوجود مشاهدة على هذه العقيدة أنّ الحق المتعالي هو صرف الوجود والوجود الحقيقي، وإنّ الوجود الحقيقي هو واحد بتمام المعنى. وتشتمل وحدته الحقّ الحقيقة على جميع كمالات ومراتب الوجود، بل إنّ مراتب ومظاهر الوجود كلها من ضمن شؤونه. لذلك فما من ذرة من ذرات عالم الوجود لم يسرِ فيها نور وجود الحق أو لم يتجلّى فيها. كأنّما باعتبار منشأ ومبدأ وجوده وكماله ونوره وظهوره فإن أي شأن وأي قوّة يصبحان بمستوى شأنه وقوّته، ويتنزّلان بسبب الطلب الذاتي للممكنات في حد مرتبة وجودها، في المظاهر، إلى الوجود الانبساطي[1]، لأنّ ما من إرادة وجودية يمكنها الإحساس بالاستقلال الوجودي أمام إرادته المطلقة ووجوده المطلق والساري وقدرته المُطلقة، وأنّ جميع المظاهر والموجودات تنشد بلغة التكوين والذات والفطرة «**قل كل من عند الله**»[2]، لأنّ ليس هناك أي شيء عار من وجهه وتجلّيه كما أنّه «العلّة الموجّدة» و«العلّة المبقّية» للأشياء، وإن جميع الأشياء الموجودة في عالم الوجود تتمتع بفيضه ومعيته القيوميّة: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[3] ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾[4]. وكما يقول الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيءٍ لا بمزايلة»[5]. وفي هذا المقام ضمن اعترافهم بالوجود والتشخص للأشياء والموجودات ـ وخاصة العباد ـ يرون تشخص وتعيّن الممكنات والعباد حصيلة الحق تعالى ومرتبة من مراتبه. وفي الوقت الذي يكون

---

(١) المشاعر، الملّا صدرا، ص ٨٥، طبعة حجرية: «فما عند الله تعالى هي الحقائق المتأصلة التي نزلت هذه الأشياء منزلة الأشباح والظلال».

(٢) سورة النساء، الآية ٧٨.

(٣) سورة الحديد، الآية ٤.

(٤) سورة المجادلة، الآية ٧.

(٥) نهج البلاغة، الخطبة ١، (صبحي صالح).

فيه الفعل فعل العبد فإنّه في دائرة الحول والقوّة الإلهية المطلقة، وبهذا الاعتبار، أي بحفظ مراتب الخالق والمخلوق ومصونية الحق من التشبّه بالخلق والتنزّه عن تجسمه في أفعال العباد، يُعد فعلاً إلهياً.

وهنا حيث يُرجِع العارفون جميع الكثرات، الكمالات، الصفات، والمحامد إلى مقام الأحدية ويرونها مستغرقة في حضرته ومقامه إذ ستكون فيها كل علامة وظاهرة من عوالم الوجود مخفية ومستحالة.

وبما أنّ الماهيّات هي أمور اعتبارية، والأمور الاعتبارية هي عدمية، فإن الجعل لا يتعلق بالماهيات، بل إنّ وجود الأشياء فقط من يستحق الجعل وينال فيض إفاضة الوجود وإيجاد الحق. ونظراً لأصالة الوجود، فإنّ المجعول بالذات في الوجود، هو الوجود، أي أنّ المفيض والمفاض بحفظهما المراتب هما من صنف واحد وبالتالي فهما ليسا إلّا الوجود، وما من شيء يظهر غير الوجود. والوجود هو منشأ الآثار والكمالات، لذلك فإن «الخير بالذات» هو الموجود، ويظهر الشر بالتبع في مراتب الوجود ومظاهره حيث يطلق عليها صدر المتألهين والحكماء «الماهيات» ويعتبرها أهل العرفان بـ«الأعيان الثابتة»:

اعلم أنّ «الخير بالذات» هو ما يؤثره كل واحدٍ ويبتهج به ويشتاقه، وهو الوجود بالحقيقة... و«الشرّ» معنى يقابل الخير تقابل السلب والإيجاب، وهو العدم. فـ«الشر الحقيقي» لا ذات له، بل هو عدم شيءٍ، أو عدم كمال لشيء[1].

الشر هو فقد ذات الشيء أو فقد كمال من الكمالات الّتي يخصّه من حيث هو ذلك الشيء بعينه[2]. الخير المطلق هو الّذي يتشوقه كلّ الأشياء ويتمّ به أو بما يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها. الخير ما يتشوقه كلّ شيءٍ ويتوخّاه ويتمّ به قسطه من الكمال الممكن في حقّه[3].

لم تذق الماهيات، كالأعيان الثابتة، شيئاً من الوجود ولن تذوقه أبداً،

---

(١) تعليقات على الشفاء، صدر الدين الشيرازي، ص ٧٦.

(٢) الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٨٥.　(٣) المصدر ذاته، ج ٣، ص ٨٤.

وستبقى دائماً في حالة العدم وعدم الوضوح التّيه وفي مقامها غير المعلوم. وهنا إذ يكون الشر، والنقص، والعيب، والقلّة، من حصص الماهيّات، ويعود الخير، والقوّة، والكمال إلى الوجود ومراتبه. يُعتبر كل موجود بسبب وجوده خيراً، بسبب ماهيته، أي حدّ وجوده الذي يحصل بسبب تنزّله عن كمال الوجود ـ شرّاً، وناقصاً، ونجساً. ومثالاً على ذلك يعدّ الكلب بسبب ماهيته نجس العين، وبسبب وجوده حيث هو مفاض الحق، يعتبر خيراً. إنّ سطوع نور الشمس على الأشياء النجسة لا يسبب بنجاسة الشمس لأنّ النجاسة والظلمة، والوجهة العدمية لماهية الأشياء بسببها أنفسها، وهي ليست ماهيات مجعولة. وإنّ القُبح والشر هما نتيجة النقص والتنزّل من الكمال وبالتالي مواجهتهما مع خير آخر؛ وإلّا ليس هناك القُبح والشر بالذات: «الشر هو فقد الشيء، أو فقد كمال من الكمالات الّتي يخصّه من حيث هو ذلك لشيء بعينه»(١).

في البداية يرفض الملّا صدرا الاحتمالات التالية حول «أمرٌ بين الأمرين»(٢):

١) أن يكون فعل العبد نتيجة حالة تركيب الجبر والتفويض.

٢) ألا يكون فعل العبد خالياً من الجبر والتفويض.

٣) أن يكون اختيار العبد وجبره بصورة ناقصة.

٤) أن يكون العبد مختاراً من جهة ومجبوراً من جهة أخرى.

٥) أن يكون العبد ضمن كونه مختاراً، مجبوراً أيضاً (رأي ابن سينا).

وباعتقاد الملّا صدرا فإنّ القصد من «أمرٌ بين الأمرين» هو أنّ العبد كما أنه

---

(١) المصدر ذاته، ج ٣، ص ٨٤.

(٢) جاء أصل هذه الحديث عن أبيْ عبد الله عليه السلام في أصول الكافي كالتالي:
عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بين أمرين؛ قال: قُلتُ: وما أمرٌ بين أمرين؟ قال: مثلُ ذلك رجلٌ رأيته على معصيةٍ، فنهيتهُ فلم ينتهِ فتركتهُ ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت أنتَ الذي أمرته بالمعصية... عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام... فسئلا عليهما السلام هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثةٌ، قالا: نعم أوسعُ مما بين السماء والأرض. (راجع كتاب: أصول الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، انتشارت علمية، طهران، كتاب التوحيد، ص ٢٢١ و٢٢٤).

مجبور فهو مختار أيضاً، وكما أنّه مختار فهو مجبور، أي اختياره عين اضطراره؛ مع هذا التوضيح أنّ أصحاب هذه النظرية يقفون في أعلى مراتب التوحيد، أي التوحيد الجمعي. وفي هذا المقام لو نظرنا إلى التوحيد الجمعي سنرى، بحفظ المراتب، أنّ الحق تعالى قريب جداً إلى الموجودات والعباد بحيث ما من موجود له هذا القرب إلى الوجود والوجودية: «وأصل الشيء أولى به من نفسه»[١]، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[٢]؛ أي قرب ربوبيته وخالقيته بأي شيء أكثر من قرب النفس بذات الشيء منه، لأن الله منشأ الوجود والإيجاد، وإنّ أثر أي موجود سيعود في النهاية إلى وجوده:

«... فذاته أحقّ بالأشياء من الأشياءِ بأنفسها، وحضور ذاته تعالى حضور كل شيء، في عند الله تعالى هي الحقائق المتأصّلة الّتي نزلت هذه الأشياء منزلة الاشباح والأضلال»[٣].

ومن جهة بما أنّ مرتبته الإلوهية متعالية بحيث ما من موجود من موجوداته ولا أي مخلوق من مخلوقاته ليس بمستواه في الكمالات والوجود ولا يعدّ شيئاً أمامه: «ما للتراب وربّ الأرباب!». وهناك حيث يكون الكلام فيه عن وجود الممكنات وآثارها الوجودية فإن الرحمة الإلهية الواسعة قد شملت المكان؛ وفي المكان الذي يكون فيه الكلام عن العدم والشر والنقص تستقر فيه الماهيات والذوات الإمكانية التي ليس فيها أي صفة ولا أثر وجودي وعدمي، وقد ابتليت في ضيق برزخ الوجود والعدم لكي «تخرج يد الغيب وتفعل أمرّاً» وترميها برشحة من رشحات فيض وجوده بحجم طلبها واستعدادها.

تفصيل هذا الكلام على أساس اصطلاح الوحدة الجمعية والمعية القيوميّة هو أن يتجلّى في الوحدة الجمعية ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾[٤]؛ أي لا يُسمح لأي فعل

---

(١) مفاتيح الغيب، الملّا صدرا، ص ٤٣٦.

(٢) سورة ق، الآية ١٦.

(٣) المشاعر (المشعر الثاني)، الملّا صدرا، ص ٨٥، طباعة حجرية.

(٤) سورة النساء، الآية ٧٨.

بالصدور إلّا من لدنه، لأنّ في ذلك المقام لم تترك حاكميته المطلقة على ما سوى أي أثر للغير.

في أي مكان يكون فيه الكلام عن فعل العبد واختياره سيكون معهما معيته القيومية أيضاً، وإلّا لن يصدر أي فعل عن أي موجود من دون معيته القيوميّة؛ لذلك لن تترك قيومية الحق أي معلول في تنفيذ الأمور وحيداً ومطلق العنان. وهنا يتبين لنا معنى «لا حول ولا قوّة إلّا بالله». وفي مقام الظهور والوجود معيّة الحق هي سند لأي نوع فعل؛ ولكن مكان المعيّة القومية هو في الوجود الانبساطي وفي مرتبة التعينات والمخلوقات، وإلّا فإنّها في مقام الذات وبسبب الوحدة الحقّ الحقيقة ليس لها معية مع أي موجود، وليس لها أي نسبة مع الغير ولا يكون للغير نسبة معها في مقامها هذا.

ومعنى الإحاطة القيومية هو أنّ المعلول ليس عارياً من وجود العلّة، وأنّ العلّة أقرب إلى المعلول من ذات المعلول؛ لذلك فإنّ المعلولات تحتاج إلى الحق في وجدانها. إنّ حضور الاشياء نسبةً إلى الحق هو حصيلة انطواء الكثرات في مقام الذات وشهود الحقائق في ذلك المقام[1]: «لو دلّيتم بحبل إلى الأرض السفلي لهبطتم إلى الله»[2].

إنّ واجب الوجود بالذات هو واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات؛ لذلك فإن قيّوميته قيّومية مطلقة وفياضية عامة، وإلّا لتحققت حيثياته وجهاته الإمكانية في ذاته، وسيعارض هذا الأمر أحديته الصرفة وبساطته المحضة. لذلك فإنّ صدور جميع الآثار والأفعال - من المبدعات والمكونات - تنتهي إليه. وهي مستغرقة في فياضيته وقيمومته المطلقة.

يربط ابن عربي وجود الشرور النسبي والقاذورات بالوجود الانبساطي وليس

---

(١) انظر كتاب: الإلهيات، الأسفار، طهران، طباعة حجرية، ١٢٨٦، ص ٨٤، شرح حال وآراء فلسفي ملا صدرا، سيد جلال الدين آشتياني، طهران، نهضت زنان مسلمان، ١٣٦٠ هـ ش، ص ١٧٩ و١٧٨ (با تصرّف).

(٢) حديث قدسي.

بالوجود الصرف والمحض، ومن جهة أخرى فإنّه في وحدة الوجود، كالملا صدرا، يعتبر مراتب الوجود ـ من العلوية والسُفلية ـ من شؤون الحق. لذلك فأي شيء موجود يُنتسب إلى الحق وله خيريّة، وسيكون الشرور كلّه اعتبارياً وعدمياً، وبسبب تنزّله عن صرف الوجود ومُثار الكثرة والبُعد عن الحق فإنّه سيمتزج بالغير وسيكون في معرض الشر والقُبح والنّجاسة. ويُلحظ وجهان في كل شيء: وجهة «يلي الحقّي» و«يلي الخلقي».

وباعتقاد المؤلف أنّ تبيين الملّا صدرا لنظرية «أمرٌ بين الأمرين» القائلة بأنّ الإنسان كما هو مختار[1] فإنّه مجبور أيضاً[2]، يستند على أصلي «وحدة الوجود» و«بسيط الحقيقة كل الأشياء»؛ ومن دون أخذ الاعتبار بهذين الأصلين سيكون هنا التعبير متناقضاً وغير قابل للتبرير. بعبارة أخرى من دون هذه النظريات والتبريرات سيكون قبول كلام الملّا صدرا صعباً للغاية؛ لأنّ إحدى الوحدات في التناقض هي الوحدة في الحيثية. وقد اعتبر الكبار من أمثال الحكيم الزنوزي ذيل الآية ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[3]، سلبيته وإيجابيته مطابقين للواقع، ويرونه من حيثين وليس من حيث واحد[4].

ومع أنّ الملّاصدرا يرى أحياناً وحدة الوجود «سنخيّة»، ولكنه في تعبيراته العرفانية وفي بيان «الوجود الربطي»، في النهاية يقترب من كلام ابن عربي، وكأنّه يذكر كلام ابن عربي ذاته بلغة أخرى. وحتى ما جاء في لغة الشرع أنّ «لا مؤثر في الوجود إلّا الله» يبدو كأنه يشهد ويؤيد هذه النظريات.

ومثالاً على ذلك، بما أنّ مقام معرفة الرسول الأكرم ﷺ وصل إلى المراتب العالية للفناء واجتاز جميع مراتب الفناء الأفعالي، والصفاتي، والذاتي، لذلك ففي اعتقاد أهل المعرفة لقد استحق هذا الخطاب ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ

---

(١) الاختيار إيثار لأحد الطرفين وميل إليه. (شواري الإلهام، ج ٢، ص ٢٩٣).

(٢) الجبر هو الحمل على الفعل والاضطرار إليه بالقهر والغلبة (مفيد).

(٣) سورة الأنفال، الآية ١٧.

(٤) لمعات إلهية، الملّا عبدالله الزنوزي، با مقدّمة وتصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات، ١٣٦١هـ. ش، ص ٢٠٦ و٢٠٩.

ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾. ويدّل النفي في بداية الآية على أنّ الرسول الأكرم ﷺ ـ الذي وجود كلّه ممن أفعاله وصفاته، مندك في الحق ـ مع أنّه فاعل قريب فعل الرمي باتجاه العدو، إلّا أنّه فاقد لأي نوع استقلال وجودي لن يحضر فيه الحق. ولأن الله هو الوجود الحقيقي لذلك يُنسب إليه الفعل الحقيقي «رمى». حين يكون النبي ﷺ بذلك المقام هكذا في أفعاله، فسيكون الآخرين في أفعالهم هكذا أيضاً. بعبارة أخرى كما نسب الله إليه «رمى» فإنّه سلبُه منه من ذلك الحيث أيضاً، ولا يصدق هنا الكلام إلّا في شعاع وحدة الوجود وقاعدة «بسيطة الحقيقة».

استفاد صدر المتألهين في هذا المقام، من تمثيل النفس التي تُعد الرابط بين الله والإنسان، قائلاً: بما أنّ النفس الناطقة للإنسان مجرّدة أيضاً فهي في عين الوحدة لها قواعد مختلفة ومتنوعة، في حين أن لأي قوّة من قوى النفس إمكانية تنفيذ فعل ما؛ وعلى سبيل المثال تؤدي قوة البصر عمل الرؤية، وقوة السمع عمل السمع. ومن جهة أخرى بما أنّ في الأصل تُعد هذه القوى بمثابة قوى النفس ففي الحقيقة إنّ النفس هي من تؤدي عملي الرؤية والسمع، وإنّ جميع القوى في خدمتها، على نحو تملك فيها النفس جميع سمات وخصوصيات قواها، وإنّ جميع القوى الفاعلية ستكون في النفس. وفي الوقت ذاته حيث للنفس إحاطة على القوى والأعضاء تحت حاكميتها، فهي مخلوقة من قبل الإرادة الإلهية، وإنّ إرادتها ستكون تحت الإرادة الإلهية: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[1]. ومجدداً يستفيد الملّا صدرا من الآية الشريفة: ﴿قَـٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾[2]، والمراد من العذاب هو قتلهم بيد المجاهدين في ساحة الحرب.

مع هذه التوضيحات في مفاد ومعنى «أمرٌ بين الأمرين»، يجب أن نكون محتاطين كي لا نقع في ورطة التعطيل ودوامة التشبيه، إذ تورطت جماعة الأشاعرة في التشبيه والتجسيد عند بيانها أفعال الإنسان واعتبرت الله مباشر الحركات والتحريكات الجسمانية وأن له قوى كالقوى الإنسانية. كما حدّث

(١) سورة التكوير، الآية ٢٩. (٢) سورة التوبة، الآية ١٤.

جماعة المعتزلة قيومية الحق وفياضيته وقالت بوجود شريك له في الأفعال، وانتهت هذه العقيدة إلى تغيير الحقائق الإمكانية إلى وجوب الذاتي. في هذه الطريق يجب أن تكون ذا عينين وأن نجمع معنى حديث «جف القلم بما هو كائن» بمفاد الآية الشريفة: «كلَّ يوم هو في شأن»[1]، وأن نحفظ جواهر معاني «الحسنة بين السيئتين» و«خير الأمور أوسطها» و«لا جبر ولا تفويض، لكن أمرٌ بين أمرين»[2] التي صدرت عن ينبوع الولاية ليكشف عن سر هذا المعنى بقدر استعدادنا وإمكانيتنا، وتكون مترشحين بالشرحات شر قدر الأفعال.

* * *

أسلوب التصحيح وتعريف المخطوطات:

في تصحيح رسالة خلق الأعمال للملّا صدرا كانت سبع مخطوطات في متناول يد المصحح فضلاً عن نسخة أوفست. واخترنا من بينها مخطوطة «دا (١)» كأساس عملنا وذلك بسبب قدمها التاريخي. وبناءً على طريقة كتابة المخطوطات بأسلوب مخطوطات القرن ١١ هـ. ق. نسبها خبير المخطوطات في مكتبة جامعة طهران إلى تلك الفترة على سبيل الاحتمال والظن؛ كما اقترحت الجهة المنفذة لمؤتمر الملّا صدرا اعتماد هذه المخطوطة ـ إذ إنها مكتوبة بخط واضح ـ بعنوان النسخة الأصلية.

وبما أنّ هذه المخطوطة لم تكن خالية من الأخطاء، رأى المصحح أنّه من الأفضل أن يعتمد في تصحيح هذه الرسالة ـ التي سُميت في بعض المخطوطات باسم «رسالة الجبر والتفويض» ـ مخطوطة «آس (١)» الخاصة بتولية مقام الإمام الرضا عليه السلام، القرنين ١٢ و١١ هـ. ق كأولوية ثانية ومخطوطة «آس (٢)» الخاصة بتولية مقام الإمام الرضا عليه السلام ـ التي هي أقدم من المخطوطات الأخرى حيث

---

(١) سورة الرحمن، الآية ٢٩.

(٢) أصول الكافي (كتاب التوحيد)، ص ٢٢٤، حديث «لا جبر ولا تفويض بل أمرٌ بين الأمرين» مع بعض اختلاف، جاءت مفردتنا (لكن) بدلاً عن «بل» و«أمرين» بدلاً عن «الأمرين».

كُتب تاريخ كتابتها عام ١٠٩٤ هـ. ق. في نهاية المخطوطة ـ وكذلك مخطوطة «دم» ـ الخاصة بكلية الأدب التابعة لجامعة فردوسي في مشهد ـ حيث كتبت عام ١٢٧٢ هـ. ق، والتي تُعد من وجهة نظر المصحح أكثر المخطوطات جمالاً في الكتابة وأقلها خطأً، كأولويات أخرى في تصحيح الرسالة مقارنة بالمخطوطات الأخرى.

ومن الجدير ذكره أنّ المصحح قام بناءً على سياق العبارات وأصول وقواعد الفصاحة والبلاغة ـ حيث كان يرجّح عبارة أو كلمة واردة في مخطوطات أخرى ـ قام بإدخال النص المذكور في الكتاب وذكر العبارة أو كلمة الموجودة في المخطوطة الرئيسية في الهامش ليكون النص المصَحَّح خالياً من الأخطاء. ومن جهة أخرى تم استخدام أسلوب الكتابة العربية الحديثة في تصحيح العبارات واستعمال الأفعال للفاعلين المجازيين.

١. مخطوطة «دا ١» وأصلها يعود إلى السيد روضاتي ومدينة أصفهان؛ ويحتفظ بميكرو فيلم وتصويرها المرقمين بـ «٢٧١١ و٢/ ٤٦٠٢٧» في المكتبة التابعة لجامعة طهران. وقد كتبت هذه المخطوطة بخط «النسخ» وبشكل مقروء. سجّل خبير مخطوطات مكتبة جامعة طهران تاريخ كتابة هذه المخطوطة في حدود القرن الحادي عشر وذلك بناءً على أسلوب كتابتها. وقد كتبت في بداية المخطوطة «رسالة في تحقيق خلق الأعمال من إفادات المحقق العلّامة صدر الحكماء والمحقّقين ـ ضاعف الله تعالى قدره.» ولكن مع أنّ هذه المخطوطة تبدو أنها أقرب مخطوطة إلى عصر الملّا صدرا بناءً على أسلوب كتابتها تخميناً إلّا إنها ليست خالية من الأخطاء. كتبت بهذه الآية: ﴿وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾.

٢. مخطوطة «آس ١» المرقمة ٢٠٤٨ الخاصة بمكتبة تولية مقام الإمام الرضا عليه السلام. كتبت هذه المخطوطة بخط النسخ وبأسلوب كتابة القرنين الحادي عشر والثاني عشر في إحدى عشرة صفحة ذات ١٧ سطراً، وهي مخطوطة ممتازة وقليلة الأخطاء إلّا أنّ تاريخ كتابتها للأسف غير معلوم. وتُعد هذه المخطوطة جزءاً من مجموعة لرسائل مخطوطة متنوعة.

٣. مخطوطة «آس ٢» المرقمة ٤٦٥٢/١٧ الخاصة بمكتبة تولية مقام الإمام الرضا عليه السلام. كتبت هذه المخطوطة بخط «شكسته نستعليق» في ست صفحات ذات ٢٤ سطراً. وفي نهاية المخطوطة سجلت تاريخ كتابتها في عام ١٠٩٤ هـ. ق.؛ وتنتهي المخطوطة بهذه العبارة: «وها هنا تمّت الرسالة بعون الله وتوفيقه في سنة ١٠٩٤».

٤. مخطوطة «دم» والمسجّلة برقم ٢٠٦٧٩ في مكتبة كلية الآداب التابعة لجامعة مشهد وأسلوب خطها «شكسته نستعليق» جميل جداً وهي في خمس صفحات ذات ٢١ سطراً، وجاءت كجزء من مجموعة رسائل مخطوطة. كما يمكن ملاحظة رسالة المحقق المير داماد أيضاً حول الجبر والتفويض في هذه المجموعة، وتاريخ كتابتها في غرّة جمادي الثاني عام ١٢٧٢ هـ.ق.، وباعتقاد المصحح لهذه المخطوطة أخطاء أقل مقارنة بالمخطوطات الأخرى. تنتهي المخطوطة بهذه العبارة: «وها هنا نختم الرسالة حامدين الله مصلّين على النّبي وآله خيرة الأمم الآتية والسابقة»، ـ اللّهم صلّ عليهم وسلّم ـ بتاريخ غرّة جمادي الثاني سنة ١٢٧٢».

٥. مخطوطة «مر» المرقمة ٤٧٦٣ والعائدة إلى مكتبة حضرة آية الله مرعشي النجفي رحمه الله في مدينة قم. وكتبت بخط النسخ الخاص بالقرن الثاني عشر وفي خمس صفحات ذات ٢٧ سطراً. وهذه الرسالة من ضمن مجموعة رسائل، وقد كتب السيد هداية الله الموسوي المراغي في الصفحة الأولى من المجموعة أنّه أخذها أمانة من الميرزا محمد تقي. وفي نهاية الرسالة جاء: «قد تمّت الرسالة الوافية الشافية في مسألة الجبر والقدر لصدر المتألهين صدر الدين محمد الشيرازي على يد العبد العاصي محمد مهدي الحسيني القمّي في وطنه قم المحروسة ـ صانها الله عن الآفات ـ في سنة ١١١٦».

٦. مخطوطة «دا ٢» المسجّلة برقم ٤٦٥٠/٢ ضمن مجموعة مخطوطات المكتبة المركزية لجامعة طهران، وهذه المخطوطة هي ضمن مجموعة رسائل مخطوطة. نوع الخط هو النسخ وكاتب المجموعة هو شخص باسم علي أصغر شاه كوهي الذي كتبها للسّيد حسن قايني في عام ١٢٢٦ هـ. ق، إلّا أنّ نهاية

رسالة «خلق الأعمال» لم يسجل تاريخ كتابتها. وتنتهي هذه المخطوطة بهذه العبارة: «ها هنا تم تحرير الرسالة وختم؛ حامدين لله مصلّين على النّبي وآله خير الأمم، اللهم صلّ عليهم وسلّم».

٧. مخطوطة «دا ٣» المسجّلة برقم ٣٣٢٢/٧ في مكتبة جامعة طهران؛ كتبت بخط نستعليق وهي في إحدى عشرة صفحة. يعتقد خبير المكتبة أنّ هذه المخطوطة تعود إلى القرنين الثاني عشر والثالث عشر. وفي الصفحة الأولى من هذه المخطوطة ثمة حاشية وكاتبها هو محمد قاسم فاضل الخلخالي وجاءت في حاشية الصفحة الأولى لهذه الرسالة عبارات في تعريفها من قِبل قاسم المدعو بالفاضل الخلخالي كما يلي:

أظن أنّ هذه الرسالة في خلق الأعمال من الحكيم المتأله صدر الدين الشيرازي، لأنّه القائل باتّحاد النّفس مع القوى؛ بل يقول: إنّ القوى مترتّبة متنزّلة من النّفس مع عدم تجافي مقامها، كما أنه بهذا المعنى قال في وحدة الوجود. وهذا المعنى يتبيّن تفصيلاً من الأسفار الأربعة وأيضاً مذكور في هذه الرسالة منه رحمه الله. إنّه في الأسفار قائل في معنى خبر «لا جبر ولا تفويض بل أمرٌ بين أمرين» أنّ اختيار العبد عين اضطراره، لأنّه في حين الاختيار يكون مجبوراً، كما قاله الغزالي في إحياء علوم الدّين.

٨. مخطوطة «م» هي مخطوطة بخط النسخ طبعتها مكتبة مصطفوي في قم بشكل أوفست ضمن مجموعة رسائل تحت عنوان رئيسي «الرسائل» لمؤلفه الحكيم الإلهي والفيلسوف الرّباني، صدر الدين محمد الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية، وبعنوان «رسالة مسألة القدر في الأفعال» من صفحة ٧٧ ـ ٣٧١ وقد نسخ كاتب هذه الرسائل التسع، جميع الرسائل عام ١٣٠٢هـ.ق، وذكر تاريخ استنتساخ الرسائل المذكورة في العشرين من ذي القعدة الحرام ١٣٠٢. مع الأسف لم يذكر أي من الكاتب والناشر أي شيء عن المخطوطة الأصلية ومشخصاتها. وتُعد هذه المخطوطة ذات أخطاء أقل أيضاً.

من المؤكد أنّ الاسم الكامل والصحيح لهذه الرسالة هو «خلق الأعمال»،

وبالخطأ كتب في فهرست وعنوانها «مسألة القدر في الأفعال»، لأنه في نهاية الرسالة نفسها جاء اسمها الصحيح والرئيس أي «خلق الأعمال» مع هذا الشرح: «تم تحرير الرسالة وختم حامدين لله مصلّين على النّبي وآله خير الأمم. اللّهم صلّ عليهم أجمعين».

بسم الله الرحمن الرحيم وبه

سبحان من تنزه عن الفحشاء ولا يجري في ملكه الا ما يشاء والصلوة على صاحب شريعتنا البيضاء وآله مصابيح الدجى اعلم ايها الخائض في لجج هذا البحر العميق بعد تتبع الايات والتحقيق ان مسألة القدر في الافعال من الغوامض التي تحيرت فيها الافهام واضطربت فيها آراء الانام وليس لنا ان نخوض في اثبات حقيقتها بالكلام لكنا نشير الى مذاهب ذهبت اليها علماء الاسلام ثم نشير الى الحق بيسير من طريق اهل الله عليهم السلام فنقول ذهب طائفة الى ان الله تعالى اوجد العباد واقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجادها على وفق مشيتهم وطبق قدرتهم وزعموا ان الله اراد منهم الايمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية قالوا وعلى هذا يظهر امور منها فائدة التكليف بالاوامر والنواهي وفائدة الوعد والوعيد ومنها استحقاق الثواب والعقاب ومنها تنزيه الله تعالى عن ايجاد القبائح والشرور التي هي انواع الكفر والمعاصي وعن ارادتها ولكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات الشركاء لله تعالى في الايجاد حقيقة ولا شبهة في ان هذا اشنع من جعل

هذا التحقيق ينكشف سر قوله تعالى وما رميت اذ رميت

ولكن الله رمى فسلب الرمي منه صلى الله عليه وآله و

اثبت له وكذا قوله تعالى قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم

فسلب القتل عنهم والتعذيب الى الله بايديهم والتعذيب

هناك عين القتل فهذا ما شرح لنا في مسئلة خلق الاعمال

ما الهمنا الله الملك المتعال عند تصادم الشكوك

والاهواء وتراكم البدع والآراء في زمان شاع فيه

الجهل والاصرار لا يتأثروا وانتشر فيه الانكار والاستكبار

الى حيث يعد اكتساب العلوم الالهية من جملة الشين

والعار وانكار المعارف الحقيقية يكتسب الجاه والافتخار

ويكاد لا يتعرض اهل علم التوحيد للبلاد والديار

ويحق القول الحق عليهم بدعوة الحق رب لا تذر على الارض

من الكافرين ديارا وعلى كل فهو مشاربون وعلى شكرهم

شاكرون وكل حزب بما لديهم فرحون وابى الله الا ان يتم

نوره ولو كره المشركون

٢٢

خلق الأعمال

بسم الله الرّحمن الرّحيم(1)

سبحان من تنزّه عن الفحشاءِ ولا يجري في ملكه إلّا ما يشاء، والصّلاة على صاحب شريعته(2) البيضاء وآله مصابيح الدّجى(3).

بعد(4)، اعلم أيّها الخائض في لجج هذا البحر العميق بقوّة الإيمان والتّحقيق، أنّ مسألة القدر في الأفعال من الغوامض الّتي تحيّرتْ فيها الأفهام وآضطربت فيها آراء الأنام(5)، وليس لنا رخصة في إفشاء سرّها بالكلام(6).

لكنّا ننقل مذاهب ذهبتْ فيها علماء الإسلام، ثمّ نشير إلى لمعة يسيرة من طريق(7) أهل الله عليهم السلام(8). فنقول:

[1] ذهبت جماعة(9) إلى أنّ الله(10) أوجد العباد وأقدرهم على بعض الأفعال وفوّض إليهم الاختيار(11)، فهم(12) مُستقلّون(13) بإيجادها(14) على وفق مشيئتهم وطبق إرادتهم(15)؛ وزعموا أنّه(16) أراد منهم الإيمان والطّاعة، وكره منهم الكفر والمعصية. قالوا: وعلى هذا يظهر أمور:

---

(1) آس ۱، مر: + وبه ثقتي/ آس ۲، دم: + وبه نستعين.

(2) مر، آس ۱، دم، آس ۲: شريعتنا.

(3) دم: + وأئمة الاهتداء.

(4) مر، م، آس ۱، آس ۲، دا ۲، دم: - بعد.

(5) دم: الأقوال.

(6) دم: بالقيل والقال.

(7) مر، دا ۳: طرق.

(8) دم: الصّلاة والثّناء.

(9) آس ۱، آس ۲، دا ۲، دا ۳: طائفة.

(10) آس ۱، آس ۲: + تعالى/ دم: + جلّ حلاله.

(11) دم: + على وجه الاستقلال.

(12) دا ۱: بأنّهم.

(13) دم: مستبدّون.

(14) مر: في إيجادها.

(15) آس ۱، آس ۲، مر، دا ۲، دا ۳، دم: قدرتهم.

(16) دا ۳: + تعالىٰ.

منها فائدة التّكليف بالأوامر والنّواهي، وفائدة الوعد والوعيد. ومنها استحقاق الثّواب والعقاب. ومنها تنزيه الله تعالى[١] عن إيجاد القبائح والشّرور الّتي هي أنواع الكفر والمعاصي، وعن إرادتها.

ولكنّهم غفلوا عمّا يلزمهم فيما ذهبوا إليه من إثبات الشّركاء لله[٢] في الإيجاد حقيقة؛ ولا شبهة[٣] في أنّه أشنع[٤] من جعل الأصنام[٥] شفعاء عند الله[٦]. وأيضاً يلزمهم أنّ ما أراد ملك[٧] الملوك لا يوجد[٨] في ملكه، فإنّ ما كرهه[٩] يكون موجوداً فيه؛ وذلك نقصان شنيع في السّلطنة والملكوت، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً[١٠].

[٢] وذهبت[١١] طائفة[١٢] إلى أن لا مؤثّر[١٣] في الوجود إلّا الله[١٤] المتعالي[١٥] عن الشريك في الخلق والإيجاد، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد[١٦]، ولا رادّ لقضائه ولا معقّب لحكمه: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾[١٧]؛ ولا مجال للعقل في تحسين الأفعال وتقبيحها بالنّسبة إليه، بل يحسن منه كلّ ما يفعل[١٨] في ملكه، لأنّه يفعل في ملكه لا في ملك غيره.

---

(١) مر، دا ٣: - تعالىٰ.

(٢) دم: شركاءُ الله/ دا ٢: الشركاءُ الله آس ١: + تعالىٰ.

(٣) مر: وشبهه.

(٤) مر: امتنع.

(٥) آس ١، مر: للأصنام.

(٦) دا ٣: - عند الله.

(٧) آس ١: مالك.

(٨) دا ٣: - لا يوجد.

(٩) آس ١: وإن كرهه.

(١٠) تعالىٰ الله... كبيراً، اشاره است به سورهٔ اسراء، آيهٔ: ٤٣: ﴿وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾.

(١١) آس ١، آس ٢: ذهب.

(١٢) مر، دا ٢، دم، دا ٣، آس ١، آس ٢: + أخرىٰ.

(١٣) دا ٢: - أن لا مؤثّر.

(١٤) دا ٢: إلى الله.

(١٥) م، آس ١، آس ٢: تعالى المتعالي/ دا ١: - المتعالي.

(١٦) يفعل... ما يريد: در اين كلام اشاره است به سورهٔ حجّ، آيهٔ: ١٨: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾، وهمچنين اشاره است به سورهٔ مائدهٔ، آيهٔ: ١: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾.

(١٧) سورهٔ انبياء، آيهٔ: ٢٣.

(١٨) آس ١: يفعله.

وهذه الأسباب الّتي ارتبط بها وجود الأشياء[١] بحسب[٢] الظّاهر ليستْ أسباباً بالحقيقة ولا مدخل لها في الوجود لشيءٍ[٣]، بل إنّما[٤] هي أسباب عاديّة جرتْ سُنَّة[٥] الله[٦] وعادته[٧] بأن يوجد تلك الأسباب ثمّ يوجد عقيبها[٨] مسبَّباتها. وكلّها صادرة منه ابتداءً من غير ترتُّب بعضها عن بعضٍ[٩] وتوقّف بعضها على بعضٍ[١٠]. وقالوا: في ذلك تعظيم لقدرة[١١] الله تعالى وتقديس لها[١٢] عن شوائب النّقصان في الحاجة إلى غيره[١٣].

ولا شكَّ أنّ هذا المذهب فيه إبطال للحكمة[١٤] والتّرجيح، وعزل للعقل[١٥] عن قضاياه[١٦]، وسدّ لإثبات الصّانع[١٧]، وغلق لأبواب الفكر[١٨]. وأيضاً فيما ذكروه[١٩] تجويز للظّلم على الباريء ووضعه للأشياء غير مواضعها[٢٠]، حتّى إنّه يجوز عليه[٢١] عندهم تعذيب الأنبياء عليهم السلام[٢٢] وتكريم الكفّار في دار القرار وأُخذ الصاحبة والولد[٢٣] والشّريك، إلى غير ذلك من المفاسد القبيحة الّتي مبناها

---

(١) مر: ارتبط وجود الأشياء به.
(٢) دا ٢: بحيث.
(٣) مر: ولا مدخل لها في الوجود شيء/ آس ١: ولا لشيءٍ مدخل لها في الوجود/ دا ٢: لا يدخل لها.
(٤) م: هي إنّما/ دا ٣: إنّما هو.
(٥) آس ١: مشيّة.
(٦) آس ١، آس ٢: + تعالى.
(٧) دمم: - جرت سُنّة الله وعادته.
(٨) دا ١: - عقيبها/ م: عقبها.
(٩) آس ١: ترتيب بعضها على بعضٍ/ مر: ترتيب....
(١٠) آس ١: - وتوقّف بعضها على بعضٍ/ دم: وتوقّف بعض على بعض.
(١١) دم: القدرة.
(١٢) آس ١: له/ مر، دا ٣: - لها.
(١٣) مر: عزه.
(١٤) مر: - للحكمة.
(١٥) مر، آس ١، آس ٢: العقل.
(١٦) : + على الرأي الصّحيح.
(١٧) دا ٢: المصانع.
(١٨) دم: + في الصّانع.
(١٩) مر: وذكره.
(٢٠) آس ١: ووضع للأشياءِ في غير/ آس ٢: وضع الأشياءِ في غير/ دم: ووضع الأشياءِ غير مواضعها/ مر: ووضعه الأشياءِ غير موضعها.
(٢١) دا ١: - يجوز عليه/ دا ٣: - عليه.
(٢٢) مر، دا ٢، دم، دا ٣، آس ١، آس ٢: + عقلاً.
(٢٣) اشاره است به سورهٔ انعام، آيهٔ: ١٠١: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾، وسورهٔ جنّ، آيهٔ: ٣: ﴿مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾.

على إبطال الحكمة والعقل. وفي إبطاله إبطال النّقل أيضاً، لأنّ إثبات النّقل إنّما يكون بالعقل[١]. تعالى الباريء القيّوم عمّا يقولون[٢] علوّاً كبيراً[٣].

[٣] وذهب آخرون[٤] إلى[٥] أنّ الله تعالى[٦] قادر على كلّ الأشياء، لكنّ الأشياء[٧] في قبول الوجود متفاوتة[٨]؛ فبعض[٩] منها[١٠] لا يقبل الوجود إلّا بعد وجود الآخر، كالعرض الّذي لا يوجد إلّا بعد وجود الجوهر وكالمركّب الّذي لا يوجد إلّا بعد البسيط.

فقدرته تعالى في غاية الكمال تفيض[١١] الوجود على الممكنات بحسب قابليّتها المتفاوتة. فبعضها صادر[١٢] عن قدرته بلا سبب، وبعضها بسبب أو[١٣] أسباب؛ وليس في ذلك لزوم الاحتياج له تعالى في إيجاد[١٤] ذي الوسط إلى ذلك الوسط[١٥] حتى يكون بوسطٍ[١٦]، كالآلة فيمن[١٧] يفعل شيئاً بالآلة، كفعلنا الكتابة بالقلم والإحساس بالحسّ، حاشا القيّوم عن ذلك. وكيف يتصوّر ذلك في حقّ من يصدر عنه السبّب المتوسّط وذو السبّب[١٨] جميعاً فهو مسبّب الأسباب من غير سبب؟! فالله سبحانه يوجد الممكنات على أبلغ النّظام[١٩] وأفضل الوجود[٢٠].

---

(١) دا ٣: بإبطال العقل.
(٢) آس ٢: يقول الظّالمون/ دم: + عما يقوله كلّ جهولٍ وظلوم/ مر: - أيضاً... يقولون.
(٣) اشاره است به سورهٔ إسراء، آيهٔ: ٤٣: ﴿وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾.
(٤) آس: ذهب الآخرون/ دا: ذهبتْ طائفة.
(٥) آس ٢: - إلى.
(٦) مر، م: - تعالىٰ.
(٧) دا ٢: - لكنّ الأشياء.
(٨) دا ٢: المتفاوتة.
(٩) دم: فبعضها.
(١٠) دا ٣: - منها.
(١١) مر، آس ١: يفيض/ آس ٢: ليفيض.
(١٢) دا ٢: صار.
(١٣) دا ١: و.
(١٤) دا ٢: الإيجاد.
(١٥) مر: الواسطة.
(١٦) م، مر، آس ١، آس ٢: ذلك الوسط/ دا ٣: - بوسط.
(١٧) دا ٣: فيما.
(١٨) آس ١، مر، آس ٢: ذى السّبب.
(١٩) آس ٢: نظام.
(٢٠) آس ٢: موجود/ آس ١: وجوه.

فالصّادرُ منه[1] إمّا خير محض كالملائكة[2] ومن والاهم، وإمّا[3] ما يكون الغالب فيه الخير على الشّرّ، فيكون الخيرات داخلة في قدرة الله تعالى[4] بالأصالة، والشرور واللّازمة للخيرات الّتي من القسم الثّاني للخير[5] داخلة فيها بالتّبع. ومن ثمّ[6] قيل: إنّ الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة[7] عن العباد، لكن لا يرضى به[8]؛ على قياس من لسعت[9] الحيّة إصبعه يختار قطعها[10] بإرادته، لكن بتبعيّة[11] إرادة السّلامة للشّخص، ولولاها لم يرد القطع[12] أصلاً؛ فيقال: «هو يريد السّلامة ويرضى بها، ويريد القطع ولا يرضى به[13]» إشارة[14] إلى هذا الفرق الدقيق.

وأنت تعلم أنّ هذا المذهب أصح من الأولين وأسلم من المفاسد وأصون[15] عند ذوي البصائر[16] النّافذة[17] على حقائق المعارف وقواعد العقائد، فإنّه متوسّط[18] بين الجبر والتّفويض؛ فخير الأمور أوسطها.

[٤] وذهبت[19] طائفة أخرى - وهم الرّاسخون في العلم - [إلى] أنّ الموجودات على تفاوتها وترتّبها[20] في الشّرف الوجودي وتخالفها[21] في الذّوات والأفعال وتباينها[22] في الصّفات والآثار، تَجْمَعُهْا[23] حقيقة واحدة

---

(١) دا ٢: - منه.
(٢) دا ٣: + والجنّ.
(٣) دا ٣: وإنّ.
(٤) م: - تعالى.
(٥) م: - للخير.
(٦) آس ٢: ثمة.
(٧) مر: - الصّادرة.
(٨) دا ٣، آس ١، آس ٢: - به.
(٩) م: لدغت/ مر: لسقت.
(١٠) آس ١: قطعه/ دا ٣: قطعها يختار.
(١١) دا ٢: يتبعه.
(١٢) آس ٢: + أحدُ.
(١٣) دا ٣: - به/ دم: بها.
(١٤) آس ١: اشار.
(١٥) دا ٢: رضون.
(١٦) دا ١، آس ٣، م: ذي البصائر/ دم: ذوي الأبصار.
(١٧) دم: النّاقدة.
(١٨) آس ١: يتوسط.
(١٩) دم، دا ١: ذهب/ آس ١، مر، آس ٢، م: ذهبت إلىٰ.
(٢٠) دم: وترتيبها.
(٢١) دا ٣: تخالطها.
(٢٢) آس ١: تبانها.
(٢٣) دم، م، مر، آس ٢: يجمعها/ دا ٣: تجميعها.

إلهيَّة، جامعة لجميع حقائقها ودرجاتها وطبقاتها؛ مع أنّ تلك الحقيقة في غاية البساطة[١] والأحديّة، ينفذ[٢] نوره في أقطار[٣] جميع الموجودات من السّماوات والأرضين. لا ذرّه[٤] من ذرّات الأكوان الوجوديّة إلّا[٥] ونور الأنوار محيط[٦] بها وقاهر عليها، وهو قائم[٧] على كلّ[٨] نفس بما[٩] كسبت.

وهذا الّذي ذهبوا إليه ممّا أُقيم عليه[١٠] البرهان طبق ما شاهدوه[١١] بالبصيرة[١٢] والعيان. فإذن، كما أنّه ليس شأن[١٣] إلّا وهو شأنه[١٤]، فكذلك ليس فعل إلّا وهو فعله ولا حكم إلا لله ولا حول لا وقوّة إلّا بالله العليّ العظيم[١٥]؛ يعني كلّ حول حوله وكلّ قوّة قوّته مع علوّه[١٦] وعظمته. فهو مع علوّه وعظمته ينزل[١٧] منازل الأشياء ويفعل فعلها، كما أنّه مع غاية[١٨] تجرّده و[١٩]تقدُّسه عن جميع الأكوان لا يخلو منه[٢٠] أرض ولا سماء، كما قال إمام الموحّدين عليّ[٢١] عليه السلام[٢٢]: «مع[٢٣] كلّ شيءٍ لا بمقارنة[٢٤]، وغير كلّ شيءٍ لا بمزايلة»[٢٥].

---

(١) مر: الباطن.
(٢) م: ينفد.
(٣) دا ٢: اقطا.
(٤) دا ٢: - لا ذرة من/ دا ٢: لا ذرات.
(٥) دم: - الّا.
(٦) دا ٢: ومحيط.
(٧) آس ١، دم: عالم.
(٨) دا ٣: - كل.
(٩) آس ٢: ما.
(١٠) دم: - عليه.
(١١) آس ١: ساهدوه/ آس ٢: شهدوه/ مر: شاهدوا.
(١٢) دا ٣: وبالبصيرة.
(١٣) آس ١: ليس شيئان.
(١٤) دا ٢: شؤونه.
(١٥) آس ٢: - ليس فعل الّا وهو فعله ولا حكم الّا الله ولا حول ولا قوة الّا بالله العليّ العظيم.
(١٦) آس ٣: علوّته.
(١٧) دا ٢: ينز.
(١٨) آس ١: - غاية.
(١٩) دم: - و.
(٢٠) آس ١: عنه.
(٢١) آس ٢: + بن أبى طالب.
(٢٢) آس ١: + الصّلوة و.
(٢٣) دا ١، دا ٣، آس ٣، م: وهو مع.
(٢٤) دا ٣: لا بمفارقة.
(٢٥) به نقل از «نهج البلاغة» امام على بن ابى طالب عليه السلام، خطبه اول، صبحى الصّالح، ص ٤٠.

فإذا تحقَّق[١] هذا المقام، ظهر[٢] أنَّ نسبة الفعل والإيجاد إلى العبد صحيح كنسبة الوجود والتَّشخُّص[٣] إليه من الوجه الّذي ينسب إليه تعالى. فكما أنّ وجود زيد[٤] بعينه أمر متحقِّق في الواقع، وهو شأن من شؤون الحقّ الأوَّل ولمعة من لمعات وجهه؛ فكذلك هو فاعل لما يصدر عنه بالحقيقة[٥]، لا بالمجاز. ومع ذلك، ففعله أحد أفاعيل الحقِّ الأوَّل بلا شوب[٦] قصور وتشبيه[٧]، تعالى الواحد القَيُّوم عن نسبة النَّقص والشَّين إليه. والتَّنزيه[٨] والتَّقديس[٩] بحاله، فإنّ[١٠] التَّنزيه والتَّقديس يرجع[١١] إلى مقام الأحديَّة[١٢] الّتي يستهلك فيه كل شيءٍ، وهو الواحد القَهّار الّذي ليس أحدٌ غيره في الدّار؛ والتَّشبيه راجع إلى مقامات الكثرة والمعلوليَّة، والمحامد كلّها راجعة إلى وجهه الأحديّ، وله عواقب الثَّناءه والتَّقاديس[١٣].

وذلك لأنّ شأنه إفاضة[١٤] الوجود على الكلّ، والوجود كلّه خير محض وهو المجعول[١٥]؛ والشّرور أعدام، والأعدام غير مجعولة، وكذا الماهيّات ما شمّت رائحة الوجود[١٦]. فعين[١٧] الكلب نجس، ووجوده الفائض عنه تعالى عليه طاهر[١٨]؛ والكافر نجس العين من حيث ماهيّته وعينه الثّابت، لا من حيث

---

(١) مر: تحقّقت.

(٢) مر: - ظهر.

(٣) دا ٣، م: الشّخص.

(٤) مر: - صحيح... زيد.

(٥) دا ١: - بالحقيقة.

(٦) مر: بلا شوت.

(٧) دا ١، دا ٢، دا ٣: ونسبته/ آس ١، مر: تشبيه.

(٨) دا ٣، آس ١: فالتّنزيه.

(٩) مر: + لله.

(١٠) آس ١: لأنّ.

(١١) آس ١: مرجع.

(١٢) مقام احديّت دلالت بر مقام انقطاع كثرات نسبى ووجودى وفناء كثرات در احديّت ذات حق دارد. ر. ك: عبد الرحمن بن احمد جامى، «نقد النصوص في شرح نقش الفصوص»، تهران، ١٣٧٠هـ ش، ص ٣٥.

(١٣) آس ١: التقديس.

(١٤) م: افاضه.

(١٥) م: مجعول.

(١٦) اين عبارت در كتب ورسائل ابن عربى بسيار آمده است ومؤلف آن را از او اخذ كرده است.

(١٧) آس ١: يعني.

(١٨) آس ١: ظاهرٌ.

وجوده، لأنّه الطّاهر الأصل؛ كنور[1] الشَّمس الواقع على القاذورات والأرواث، فإنّه لا يخرج عن نورانيّته وضيائه وصفائه لوقوعه[2] عليها، ولا يتّصف بصفاتها من الرّائحة الكريهة والكدورة الشّديدة. فكذلك كل وجود وكلّ أثر وجود من حيث كونه وجوداً ومن حيث كونه أثرَ وجودٍ خيرٌ محض[3]، ليس بشرّ ولا قبيح[4]. ولكن من حيث نقصه عن التّمام شرّ، ومن حيث[5] [منافاته لخير] آخر قبيح. وكلٌ منذ لك راجع[6] إلى نحو العدم[7]، والعدم غير مجعول لأحد. فالحمد لله العليّ الكبير[8].

فهذا حاصل هذا المذهب. ولا شبهة في أنّ[9] الأخير عظيم الرُّتبة شديد[10] المنزلة؛ لو تيسّر الوصول إليه لأحد، ينال الشَّرف الأعلى والبهجة الكبرى. وبه يندفع جميع الإشكالات والشّبه الواردة على خلق الأعمال. وبه يظهر معنى كلام الإمام عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض بل أمرٌ بين الأمرين[11]»؛ إذ ليس المراد به أنّ في[12] فعل العبد وقع[13] تركيبٌ بين الجبر والاختيار[14]، ولا[15] معناه أنّ فيه خلوّاً عن الجبر والاختيار[16]، ولا أيضاً أنّ العبد له اختيارٌ ناقص وجبر[17]

---

(١) آس ٢: كالنّور. (٢) دم، مر، آس ١، آس ٢: بوقوعه.

(٣) آس ٢: + وحسن/ دا ١: - محض/ دا ٢، دا ٣، مر، م: خير وحسن/ دم: خير حسن.

(٤) دم: ولا بقبيح.

(٥) دا ١: ومن حيث ماهيّاتها فإنّه غير آخر. عبتر متن ترجيح داده شد.

(٦) م: مراجع. (٧) آس ٢: عدم.

(٨) تلميحى اس به سورهٔ حجّ، آيهٔ: ٦٢: ... ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ﴾.

(٩) دا ٢: - أنّ.

(١٠) دا ٣، م: سديد.

(١١) اين خبر مرويّ از امام صادق عليه السلام است: «أصول الكافي»، كتاب «التّوحيد»، حديث ١٣؛ اصل خبر چنين است: لا جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بين أمرين.

(١٢) دا ١، دا ٢، دا ٣، مر: في أنّ.

(١٣) دا ٣: وقع يركّب/ مر: وقع مركباً من. (١٤) مر: التّفويض.

(١٥) دا ٣: - ولا معناه... والاختيار/ مر: ولا معناه ألنا.

(١٦) دم: خلّواً عنهما. (١٧) آس ٢: غير.

ناقص، ولا أنّه اختيار من جهة واضطرار من جهة أُخرى، ولا أنّه[١] مضطرّ في صورة الاختيار كما وقع في عبارة الشَّيخ[٢] أبي علي[٣]. بل المراد أنّه مختار من حيث هو مجبورٌ، ومجبورٌ[٤] من حيث هو مختار، بمعنى أنّ اختياره بعينه اضطرار[٥].

ولنذكر لهذه[٦] المذاهب الأربعة[٧] أمثلة، فنقول[٨]: مثال المذهب الأوّل كالحرارة النّاريّة. ومثال المذهب الثّاني كالبرودة المائيّة. ومثال المذهب الثّالث - وهو قول من يقول: إذا نسب الفعل إلى فاعله القريب كالعبد، حكم[٩] عليه بأنّه مختارٌ؛ وإذا نسب إلى جميع الأسباب السَّابقة عليه من سلسلة الموجودات السّالفة[١٠]، حكم عليه بأنّه مجبور [عليه][١١] - كالكيفيّة الَّتي في الماء الفاتر، فإنّه يقال: لا حارٌّ ولا باردٌ بل فيه حرارة ضعيفة وبرودة ضعيفة. ومثال المذهب الرّابع كحال الفلك عند التَّححقيق[١٢]؛ فإنّ الفلك جامع لهذه الكيفيّات[١٣] على وجه البساطة، بمعنى[١٤] نّ له كيفيّة واحدة بسيطة، هي بعينها كلّ كيفيّة توجد[١٥] في العناصر متفرّقة لنقص وجود العنصر. فحرارة السّماء ليست ضدّ برودتها و[١٦]بالعكس، وكذا رطوبتها ليست ضدّ يبوستها وبالعكس[١٧]، بل الجميع واحدة بسيطة[١٨]. وليس الفلك كالمعتدل العنصريّ[١٩] الّذي يوجد فيه الكيفيّات مكسورة الشِّدة، لأنّه شديد القوى[٢٠]

---

(١) دا ٢: ولأنّه.

(٢) مراد او از شيخ، ابو على سينا است.

(٣) دا ٣، آس ١، آس ٢: - .

(٤) دا ٣: - من حيث هو مجبورٌ ومجبورٌ.

(٥) دا ٢، آس ١، آس ٢: اضطراره.

(٦) دا ٢: لهذا.

(٧) دا ٢، دم: - الأربعة.

(٨) آس ٢: فيقول.

(٩) دا ٢: يحكم.

(١٠) دم، دا ٣، آس ١. آس ٢: السّابقة.

(١١) آس ١، آس ٢: حكم بأنّها مجبورٌ/ مر، م: - مجبورٌ عليه/ دا ١: - عليه.

(١٢) دا ٣: + أنّ التحقيق.

(١٣) مر: - فانّه يقال... لهذه الكيفيات.

(١٤) مر: يعنى.

(١٥) مر، آس ١، آس ٢: يوجد.

(١٦) دا ١، دا ٢: - و.

(١٧) دم: وكذلك الرّطوبة واليبوسة فيه.

(١٨) دا ٢: الواحد وبسيط.

(١٩) دا ١: العنصر.

(٢٠) م: سديد القوى.

لكمال[1] صورته الفلكية الخارجة عن[2] جنس هذه الصّور[3] ذاتاً وكيفيّة.

وأنت أيّها الراغب إلى تحقيق الحقّ، السّاعي إلى ساحة[4] عالم التّقديس، لا تكن[5] ممّن اتَّصف بأنوثة التّشبيه المحض ولا بفُحولة التّنزيه الصِّرف ولا بخنوثة[6] الجمع بينهما كمن هو ذو الوجهين؛ بل[7] كن مقتدياً بِسُكّان صوامع الملكت الّذين هم من العالين[8]، ليست لهم شهوة أنوثة التَّشبيه ولا غضب[9] ذكورة التَّنزيه ولا الخلط[10] ولا الامتزاج بين الصّفتين[11]، وإنّما هم من أهل الوحدة[12] الجمعيُّة الإلهيّة[13]. فإنّ الله سبحانه عالٍ في دنوّه، دانٍ في علوّه، واسع[14] برحمته كلّ شيء، لا يخلو[15] منه أرض ولا سماء: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[16]، ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾[17]. (الآية).

---

(١) مر: فكمال. (٢) دا ٣، م: من.
(٣) دا ٣، مر، آس ٢، آس ٢: الصّورة. (٤) آس ٢: - ساحة.
(٥) دا ١، آس ٢: لا يكن. (٦) دا ٣: ولا خنوثة.
(٧) دا ١: - بل.
(٨) دم، دا ٣، آس ١، آس ٢، مر: العالمين. (٩) مر: ولا عقيب.
(١٠) آس ٢: ولا الخالط.
(١١) دا ٢: - الصّفتين/ دا ١، آس ٢: الصّنفين. (١٢) آس: الواحدة.
(١٣) «الوحدة الجمعية الإلهيّة» اشاره به تعيّن اوّل است كه بعضى از بزرگان از حيث جنبه برزخى وواسطه بودن بين عالم غيب وشهود آنرا «حقيقة الحقايق» تعبير كره اند. بعضى آنرا «برزخ اكبر» ناميده، زيرا صاحب اين مقام، همان باطن مقام «قاب قوسين» يعنى قرب قوس وحدت وكثرت است. باطن اين مقام، همان مقام «أو أدنى» نسبت به دو قوس مذكور مى باشد.د ر دائره وحدت جمعى بهيچوجه نمى توان ميان احديّت وواحديّت تمايز قائد شد. وبعضى از بزرگان عرفا از اين مقام به «حقيقت محمديه» كه در مركز وسطيّت وبرزخيّت وعدالت قرار دارد، تعبير كرده اند بگونه ايكه در اين مقام حكم هيچ اسم وصفتى براو غلبه پيدا نمى كند. (ر. ك: «نقد النصوص فى شرح نقش الفصوص»، عبد الرحمن بن احمد جامى، صص ٧ ـ ١٣٦؛ همچنين ر. ك: «شرح منازل السّائرين»، خواجه عبد الله انصارى، تصحيح على شيروانى، قم، ١٣٧٣ هـ ش، ص ٦٨).
(١٤) دا ٣: واوسع. (١٥) دا ٢: لا يخلق.
(١٦) سورة حديد، آية: ٤. (١٧) سورة مجادله، آية: ٧.

تمثيل[١]:

إن[٢] أردت مثالاً لأنْ تعلم به[٣] كيفيّة كون الأفعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحقّ ـ لا كما يقوله الجبريّ ولا كما يقوله القدريّ ولا كما يقوله الفلسفيّ ـ، فانظر إلى أفعال الحواسّ والقوى الّتي[٤] للنَّفْس[٥] الإنسانية الَّتي خلقها الله مثالاً له تعالى[٦] ذاتاً[٧] وصفة وفعلاً، لقوله[٨] عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه[٩]»؛ فإنّ التَّحقيق عند النّظر[١٠] العميق أنّ فعل كل حاسّة وقوّة من حيث هو[١١] فعل تلك القوّة[١٢] فعل النّفس. فالإبصار مثلاً فعل البصر وكذا السّماع فعل السَّمع بلا شكٍّ، لأنّه[١٣] لا يمكن شيء منهما[١٤] إلّا بانفعال جسمانيّ؛ وهو بعينه فعل النَّفس بلا شكٍّ، لا كما اشتهر[١٥] في الحكمة الرّسميّة أنّ النّفس[١٦] تستخدم[١٧] القوّة كمن يستخدم[١٨] كاتباً أو ناقشاً. والفرق بأنّ[١٩] الاستخدام هاهنا طبيعيّ وهناك غير طبيعيّ، بل كما حقّق في مقامه من أنّ النّفس بعينها تكون[٢٠] عيناً باصرة وأذناً سامعة وكذا تكون[٢١] كل[٢٢] قوّة باطشة في اليد وقوّة ماشية[٢٣] في الرِّجل، فبها[٢٤] تبصر العين

---

(١) مر، دا ٢، دم، دا ٣، آس ٢: - تمثيل. (٢) دا ٣: من.
(٣) آس ٢: - به.
(٤) دا ٢: - عن العباد هي... والقوى الّتي.
(٥) دم: - الّتي/ دم: + بالنِّسبة إلى انفس. (٦) دا ٣: - تعالىٰ.
(٧) آس ١، آس ٢: - ذاتاً. (٨) آس ٢: بقوله.
(٩) «بحار الأنوار» ٢/ ٣٢، منقول از مصباح الشريعة.
(١٠) آس ٢: تحميد النّظر. (١١) دا ٣: - هو.
(١٢) دم: - القوّة/ آس ١، آس ٢: + و/مر: + هو.
(١٣) دا ٣: كأنّه. (١٤) دا ١، دا ٢، دا ٣، مر، مل: منها.
(١٥) آس ٢: اشهد. (١٦) دا ٣: - النّفس.
(١٧) دا ١: سيخدم/ دا ٢: يخدم آس ١، آس، مر٢؛ يستخدم/ م: أن يستخدم.
(١٨) دا ٢: يخدم. (١٩) آس ١: بين.
(٢٠) دا ١، مر، آس ١، آس ٢: يكون. (٢١) دا ١، مر، آس ١، آس ٢: يكون.
(٢٢) دا ٣، آس ٢: - كل. (٢٣) آس ٢: ناشية.
(٢٤) دا ١، دا ٢، آس ١: فبها يبصر.

الباصرة[1] وبها[2] [تسمع] الأذن السّامعة وبه [تبطش] اليد الباطشة وبها [تمشي] الرِّجل الماشية.

فالنّفس مع تجرّدها وتنزّها عن البدن وقواه، لا يخلو[3] منها جزءٌ من أجزاء البدن عالياً كان أو سافلاً، ولا [تفوتها[4]] قوة من القوى، بمعنى أن لا هويّة[5] للقوى غير هويّة النّفس؛ لأنّ للنجفس هويّة أحديّة[6] عقليّة جامعة لهويّات[7] سائر القوى والأجزاء، يستهلك عندها[8]، ويضمحلّ لديها[9] هويّات سائر القوى والأجزاء، لأنّها محيطة[10] بها[11] قاهرةٌ عليها، منها مبدؤها وإليها منتهاها؛ كما أنّ النّفس من الله مشرقها وإلى الله مغربها، وكذا جميع الأشياء منه تبتدىء وإليه تعود وتصير[12]. فالنّفس وهي القلب المعنويّ، أمير الحواس والجوارح[13]، فلا يكون من الجارحة[14] فعل إلّا بإرادة النّفس؛ ولولا إرادة[15] النّفس؛ كانت الجارحة[16] جماداً لا حركة فيها. ثمّ إرادة النّفس كوجودها لا تنشأ من[17] ذاتها؛ وإنّما تنشأ من إرادة الله[18] الّتي هي عين ذاته، وإنّما الله يخلق فيها إرادة ومشيئة: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[19]. فكما[20]

---

(١) مر: - وأذناً سامعة... العين الباصرة/ آس ٢... وكذا بكيفية قوّة باطشة وقوّة ناشية في الرِّجل.

(٢) آس ١، آس ٢: - بها.

(٣) دا ٢: لا يخلق.

(٤) مر: ولا يقوتها/ آس ٢: لا يقويها/ آس ١: لا لقوّتها/ دم: ولا ينسب منها قوة.

(٥) آس ١: الأهوية.

(٦) آس ١: عقلية/ آس ٢: عظيمة.

(٧) آس ١: فهويّات.

(٨) آس ١: غيرها.

(٩) آس ١: بها.

(١٠) دم: - هويّات سائر القوى والأجزاء لأنها محيطة.

(١١) دم: - بها.

(١٢) مر، دا ٣، دم، دا ٢، آس ٢: منه يبتدى وإليه يعود ويصير.

(١٣) آس ١: أمير الجوارح والحواس.

(١٤) دا ٢: من الخارجة.

(١٥) آس ٢: أراد.

(١٦) دا ٢: الخارجة.

(١٧) مر: - جماداً... تنشأ من.

(١٨) دم، دا ٢: + تعالى.

(١٩) سورهٔ انسان، آيهٔ: ٣٠؛ سورهٔ تكوير، آيهٔ: ٢٩.

(٢٠) آس ١: كما.

ينشأ من النَّفس في الباصرة شعاعٌ تدرك به[1] الألوان والأضواء وفي السَّامعة قوة تدرك بها[2] الأصوات، فكذلك يخلق الله في النّفس إرادة وعلماً تدرك وتتصرّف[3] في الأمور. وعند هذا التحقيق ينكشف سرّ قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[4]، فسلب الرَّمي منه ﷺ من حيث أثبت[5] له؛ وكذا قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾[6]، فنسب القتل إليهم والتَّعذيب إلى الله بأيديهم، والتَّعذيب هناك عين القتل.

فهذا ما سنح لنا[7] في مسألة خلق الأعمال ممّا ألهمني الله المدرك[8] الفعّال[9] عند تصادم الشُّكوك والأهواء وتراكم البدع والآراء في زمان شاع فيه الجهل والإضرار[10] لأبنائه[11] وانتشر فيه الإنكار والاستنكار[12]؛ إلى حيث[13] يعدّ[14] اكتساب العلوم[15] الإلهيّة من جملة الشَّين والعار، وبإنكار المعارف الحقيقيّة[16] يكتسب[17] الجاه والافتخار، ويكاد أن ينقرض[18] أهل علم[19] التَّوحيد من البلاد والدِّيار، ويحقّ القول[20] عليهم بدعوة الحقّ[21]:

---

(١) مر، آس ١، آس ٢: يدرك به/ دم: يدرك بها.

(٢) آس ١: يدرك به/ دم: يدرك بها.

(٣) مر، آس ١، آس ٢: يدرك ويتصرف.

(٤) سورهٔ انفال، آيهٔ: ١٧.

(٥) دا ٢: - أثبت.

(٦) سورهٔ توبه، آيهٔ: ١٤.

(٧) دا ٢: لى.

(٨) آس ١: للدّرك.

(٩) دا ٢: فعّال.

(١٠) دا ١، آس ٢، آس ١: الإصرار/ مر: - والإضرار.

(١١) مر: + والإصرار.

(١٢) آس ٢: الأذكار والاستكبار/ مر: الإنكار والاستكبار.

(١٣) دا ٣: حين.

(١٤) مر: يعدّون/ آس ٢: الصبر.

(١٥) دا ٢: المعلوم.

(١٦) دم: الحقة.

(١٧) مر: بتكسّب.

(١٨) آس ٢: أن يتعرّض/ مر: يتقرّض.

(١٩) مر: - علم.

(٢٠) آس ٢، م: الحق.

(٢١) مر، دا ٢: المحقّ/ اين عبارت مستفاد است از آيات بسيار، از جمله: ﴿أُولَٰئِكَ ٱلَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْقَوْلُ فِيٓ أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِم﴾ (سورهٔ احقاف، آيهٔ: ١٨)؛ ﴿وَحَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْقَوْلُ فِيٓ أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِم﴾ (سورهٔ فصّلت، آيهٔ: ٢٥).

﴿رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا﴾[1]. ولكلّ قهوة[2] شاربون وعلى سكرهم[3] ساربون[4]، و﴿كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[5]، ﴿وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[6][7].

* * *

---

(۱) سورهٔ نوح، آیهٔ: ۵۲.

(۲) آس ۱: وعلى كل قهوة/ دا ۲: او لكلّ قهوة.

(۳) آس ۱: وعلى شكرهم/ دا ۲: - وعلى.

(٤) دم، دا ۳، م، آس ۱، آس ۲: شاكرون/ دا ۲: شاربون.

(۵) سورهٔ مؤمنون، آیهٔ: ۵۳؛ سورهٔ روم، آیهٔ: ۳۲.

(٦) مر: - ولكلّ قهوة... الكافرون.

(۷) سورهٔ توبه، آیهٔ: ۳۲.

رسالة في القضاء والقدر

تحقيق وتقديم

الدكتور مهدي دهباشي

القضاء والقدر

[المقدّمة]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستمدّ ونستعين[١]

الحمد لله الذي أخرج من مكنونات عنايته ما أدرج في القلم، وأبرز إلى فضاء[٢] الوجود ما خفي في العدم، وفتق ما رتق[٣]، وأظهر ما كتم، وعلّم بالقلم اللوح المحفوظ ما لم يكن يعلم[٤]، وفصّل وقرّر[٥] في النفس ما أجمل في العقل، وقضى[٦] وحكم ونشر ما أرج وأدغم[٧]، وفتح بالهباء الموسوم بالهيولى والعنقاء صورة العالم. والصلاة على الكلمات[٨] التامّات والإنيّات[٩] الفاضلات[١٠] سيّما مظهر الاسم[١١] الأعظم والنّاهض بأعباء[١٢] الرسالة في

---

(١) مر ١، مر ٢، مج ٣: : - وبه نستمد ونستعين/ مج ٢، مج ٤: - وبه نستمدّ/ مر ٢: + والتوفيق من العلي العظيم.

(٢) مج ٤: قضاء.

(٣) اشاره است به آيۀ شريفۀ: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا﴾ سورۀ انبياء، آيۀ: ٣٠.

(٤) اشاره است به آيۀ شريفۀ: ﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾، سورۀ علق، آيۀ: ٤.

(٥) همۀ نسخه ها «مر ١»: قدّر.

(٦) مج ٢: - وقضى.

(٧) مج ٢: وأغم.

(٨) تلميحى است به احاديثى از اين قبيل: إنّي أسألك بأسمائك وكلماتك التامة، مجلسى، محمد باقر، «بحار الأنوار»، ج ٩٨، ص ٢٣٤، س ١٠؛ باسمك الأعظم وكلماتك التامات، ابن بابويه، من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٥٥٥، س ١٤ فأسئلك بوجهك الكريم وكلماتك التامات، «همان»، ج ٢، ص ١٦٥، س ٢؛ مقصود معصومان ﷺ مى باشد.

(٩) مر ١: والآيات.

(١٠) مر: - الفاضلات.

(١١) مر ١: اسم.

(١٢) مر ١، مج ٢: باعياء/ مج ٤: باعتناء.

تدبير[١] نظام العالم والسّائس بصنوف[٢] السياسة نفوس[٣] بني آدم، محمجد الذي فتح به الكتاب وختم، وميّز به[٤] الباطل من الحقّ، والنور من الظُّلم، والنقباء من آله أولي الفضائل والحكم[٥].

فيقول خادم القوى العقلية وراصد الحقائق الملّيّة، محمّد الشهير بصدر الشيرازي: إنّه لمّا لزمتني[٦] إجابة ملتمس[٧] جماعة من الأخلّاء الرّوعية، وإسعاف مقتبس طائفة من الأودّاء السلوكية في بيان العناية الإلهية، ومعنى القضاء والقدر، واللوح والقلم، وإثبات جودة نظام[٨] العالم على أتمّ ما يتصوّر[٩] وأفضل، وكيفية دخول ما يشاهد من الشرور في القدر، الذي هو تفصيل القضاء الأولى[١٠]، وفي بيان الأفعال الواقعة منّا بالاختيار وأنّ متعاطيها لمضطرّ[١١] في صورة مختار[١٢]، وفي فائدة التكليف بالطاعات وتأثير الدعاء في إنجاح المهمّات، ألّفت[١٣] لإسعافهم هذا[١٤] المختصر[١٥] مستعيناً بخالق القوى[١٦] والقدر مرتّباً لمباحثه في[١٧] فصول[١٨] منقّحاً لأصوله عن فضولٍ[١٩].

---

(١) مر ١: - تدبير.

(٢) مر ١، مج ٢: الصيوف/ مج ٤: لصنوف. (٣) مر ١: يقوس.

(٤) مج ١، مج ٢: - به.

(٥) مر ١، مج ٣، مج ٤، مر ٢: + وأولاده ذوي المعالي والكرم وبعد.

(٦) مج ٤: لزمني. (٧) مر ١: + القضاء والقدر واللوح والقلم.

(٨) مج ٤: انتظام. (٩) مر ١: على الأتم ممّا لا يتصور.

(١٠) مر ٢، مج ٤: الأوّل. (١١) مج ٤: مضطرّ.

(١٢) مر ١: - وأفضل وكيفية دخول... في صورة مختار.

(١٣) مر ٢، مج ٣، مج ٤: فألّفت. (١٤) مج ٣: هذه.

(١٥) مر ٢: + و. (١٦) مج ٤: القضى.

(١٧) مج ٣: - في. (١٨) مج ٣، مر ٢، مج ٢، مج ٤: + و.

(١٩) مج ٢: فصول.

الفصل الأوّل[1]

في معنى العناية والقضاء والقدر

العناية ـ على ما يراه جماعة من رؤساء المشّائين أتباع المعلّم الأوّل ـ نقش زائد على ذاته تعالى، ولها محلّ هو ذاته تعالى؛ وهو علمه تعالى بما عليه الوجود من الأشياء الكلية والجزئية الواقعة في النظام الكلّي على الوجه الكلّي المقتضي[2] للخير والكمال، المؤدّي لوجود النظام على أفضل ما في الإمكان أتمّ تأدية، مرضياً بها[3] عنده تعالى.

وعلى رأي من[4] قدس الله تعالى[5] عن ارتسام صورة[6] في ذاته تعالى: فهي كون ذاته تعالى بحيث يفيض[7] عنه صور الأشياء معقولة له مشاهداً[8] إيّاها مرضياً بها عنده[9] على نظام هو[10] فوق النظامات الممكنة خيراً وكمالاً. فليس لها محلّ، بل هو علم بسيط قائم بذاته، مقدس عن شائبة كثرة[11] وتفصيل، محيط بجميع الأشياء، خلّاق للعلوم[12] التفصيلية التي هي بعده؛ وهي ذوات الأشياء الصادرة عنه بطبائعها وشخصياتها.

وعلمه تعالى بحسب تلك[13] القاعدة على أنّها عنه لا على أنّها فيه،

---

(١) مج ١، مج ٢: - الفصل الأوّل/ مج ٣: المقصد الأوّل.
(٢) مج ٤: المفيض.
(٣) مر ١: لها.
(٤) مر ١: - من.
(٥) مر ١: + روحه عبارة.
(٦) مج ٣: الصورة.
(٧) مر ١، مر ٢: تفيض.
(٨) مر ١: شاهداً.
(٩) مر ١: + تعالى.
(١٠) مر ١: - هو.
(١١) مج ٤: الكثرة.
(١٢) مر ٢: العلوم.
(١٣) مج ٤، مر ٢: هذه.

أي[1] ذاته تعالى[2] الذي هو عين علمه مبدأ فاعليّ لصور الأشياء، لا مبدأ قابليّ لها. فكما أنّ وجوده مباين لوجود الممكنات[3]، فكذا علمه مباين[4] لعلوم العقلاء.

والقضاء عبارة عن وجود الصور[5] العقلية لجميع الموجودات بإبداع البارىء تعالى[6] إيّاها في العالم العقلي على الوجه الكلّي بلا زمانٍ[7]، على ترتيبها[8] الطولي الذي هو باعتبار سلسلة العلل والمعلولات، والعرضي الذي هو باعتبار سلسلة الزمانيات[9] بحسب مقارنة جزئيات الطبيعة المنتشرة[10] الأفراد لأجزاء الزمان.

والقدر عبارة عن ثبوت صور[11] الموجودات في العالم النفسي[12] على الوجه الجزئي، مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية، مستندة إلى أسبابها الجزئية واجبة بها، لازمة لأوقاتها المعيّنة. ويشملها[13] العناية الأولى شمول القضاء للقدر، والقدر[14] لما في الخارج؛ إلّا أنّ العناية لا محل لها على الرأي المختار ولكلّ من القضاء والقدر محلّ.

* * *

---

(1) مج ٣: + في.

(2) مج ٤: - تعالى.

(3) مج ٤: الموجودات.

(4) مر ١: - لوجود الممكنات... مباين.

(5) مر ١: صور.

(6) مج ٤: - تعالى.

(7) مر ١: ملازمان.

(8) مر ١: على ترتيبه.

(9) مج ٤، مر ٢، مج ٣: + المعدات.

(10) مر ١: طبيعة منتشرة.

(11) مر ١: صورة.

(12) مج ٤: النفس.

(13) مر ١: تشملها.

(14) مر ١: + والقدر (مكرّر).

الفصل الثاني

في محل القضاء ومحل القدر

اعلم أنّ عناية الباريء[1] اقتضت[2] أوّل ما اقتضت جوهراً قدسياً، يسمّى[3] بـ«القلم الأعلى» و«العقل الأوّل» على ما وردت به الأحاديث النبوية، ونطقت[4] به الحكمة الإلهيّة. ثمّ إنّه لمّا تحقق في الوجود[5] أجرام كثيرة أكريّة: بعضها أثيريّة دورية الحركات مختلفة[6] الأقدار[7] والجهات، كما دلّت عليه الهيئة والرصد؛ فلها لا محالة مبادىء عقلية وغايات[8] قدسية متكثرة؛ وبعضها عنصرية ذات مبادىء حركات مستقيمة طبيعية.

فأبدع الباريء بتوسّط العقل الأوّل عقولاً أخرى قدسية هي ملائكة علميّة، وأجراماً سماوية[9] مع نفوسها التي هي ملائكة عملية[10]، وعناصر جسمانية مع قواها الطبيعية، على ما أشير إليه في الكتب الحكمية[11].

وتلك العقول القدسية أنوار قاهرة[12] مؤثّرة فيما تحتها من النفوس والأجرام بتأثير الله تعالى، وأثر من آثار[13] قدرته وجلاله. كما أنّ[14]

---

(١) مر ١: - الباريء/ مج ٤: + تعالى.

(٢) مج ١، مج ٢: انقضت.

(٣) مر ١: سمّي.

(٤) مج ٤: نطق.

(٥) مر ١: التوحيد.

(٦) مج ٤: - بعضها... مختلفة.

(٧) مر ١: الاقتدار/ مر ٢: الأقطار.

(٨) مر ١: - غايات.

(٩) مج ٤: - وأجراماً سماوية.

(١٠) مج ٢: علمية.

(١١) مر ١: كتب الحكمة.

(١٢) مر ١: قاهرات.

(١٣) مر ١: - آثار.

(١٤) مج ٢: - وأثر من... كما أنّ.

نوريتها[1] التي لا تزيد على ذواتها لمعةٌ من لمعات وجهه وجماله، وبهذا الاعتبار تسمّى[2] «الملائكة المقرّبين» وعالمها عالم القدرة، وكما يفيض[3] منها صور الأشياء وحقائقها بإفاضة الحق سبحانه[4]: فكذلك يفيض[5] منها صفاتها وكمالاتها الثانوية، التي يجبر بها نقصاناتها[6].

فبهذا الاعتبار أو باعتبار أنّ بإمداد[7] فيضها يقع التوجّه إلى تلك الكمالات والصفات عند فقدها، وحفظها عند[8] حضورها[9] على قدر الإمكان، تسمّى «عالم الجبروت» وهي صور صفة جباريّة[10] الله تعالى.

و[11]من المتحقّق المتبيّن أنّ[12] صور جميع ما أوجد[13] الله تعالى من ابتداء العالم إلى آخره منتقشة[14] فيها نقشاً لا تشاهد بهذه العين[15]، بل حاصلة فيها على وجهٍ بسيط عقلي مقدس عن شائبة كثرة[16] وتفصيل، كما حقّق في كتاب النفس من الشفاء. وذلك الانتقاش هو صورة[17] القضاء[18] الإلهي.

فمحلّه عالم الجبروت، و[19]هو المسمّى[20] بـ«أمّ الكتاب»[21] بهذا الاعتبار، كما قاله[22] تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَـٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾[23] ويسمّى بـ«القلم» باعتبار إفاضة الصور[24] العلميّة[25] على النفوس الكلّية الفلكية على ما

---

(١) مر ١: نوريته/ مج ٢: فقاهريتها/ مج ٤: فقاهريتها التي هي تأثيرها في غيرها ظلّ لقاهريته تعالى.
(٢) مج ٤، مر ١: يسمى.
(٣) مج ٤، مر ٢: كما تفيض.
(٤) مج ٢: تعالى.
(٥) مج ٤: تفيض.
(٦) مر ١: نقصانها.
(٧) مر ١: + بإمداد (مكرّر)/ مج ٤: بامتداد.
(٨) مر ١: عن.
(٩) مج ٤: حصولها.
(١٠) مر ١: الجبارية.
(١١) مر ١: - و.
(١٢) مج ٣: بأنّ.
(١٣) مر ١: أوجدها/ مر ٢، مج ٤: أوجده.
(١٤) مج ٤: منقّشة.
(١٥) نسخه ها جز مج ٤: بهذا العين.
(١٦) مر ١: كثر.
(١٧) مر ١: هورة.
(١٨) مج ٣: نضاء.
(١٩) مر ١: - و.
(٢٠) مج ٤: مسمّى.
(٢١) مر ١: + و.
(٢٢) مج ٣: قال.
(٢٣) سورة زخرف، آية: ٤.
(٢٤) مر ١: صور.
(٢٥) مج ٣: الحكميّة.

قاله سبحانه[1]: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝﴾[2]. وكلّ ما يفيض علينا من العلوم الحقّة إنّما يفيض من ذلك العالم.

ولا شكّ أنّ تلك الجواهر التي هي[3] خزائن غيبه[4] تعالى كما قال[5]: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ﴾[6]، مقدّسة عن تعلّق الزمان، متعالية عن التجدد والحدثان، والقضاء كذلك.

ولمّا ثبت أنّ كلّ ما جرى في هذا العالم أو سيجري[7] مكتوب مثبت[8] في النفوس الفلكية، فإنّها عالمة[9] بلوازم حركاتها، كما بيّن في علمي[10] الطبيعي والإلهي. وكما[11] أنّ العالم العقلي بجوهره القدسي - وهو القلم - محلّ القضاء، فكذلك[12] العالم النفسي بجوهره النوري - وهو لوح القضاء - محل القدر. فينتقش من قلم العقل في لوح النفس الناطقة - كما ينتسخ[13] بالقلم في اللوح - صور[14] معلومة مضبوطة منوطة بعللها وأسبابها على وجهٍ كلّي. فتلك الصور[15] هي[16] قدرة[17] تعالى. ثمّ[18] ينتقش[19] منه في القوى المنطبعة الفلكية نقوش جزئية، متشخصة بأشكال وهيئات معيّنة، مقارنة لأوقات معيّنة، مقدّرة بمقادير وأوضاع معيّنة[20]، من[21] لواحق المادة على طبق ما يظهر في الخارج.

---

(١) مج ٣: على قال تعالى/ مر ٢: على ما قال/ مج ٣: - سبحانه.
(٢) سورة علق، آيتان: ٣ و٤.
(٣) مر ١: - التي هي.
(٤) مج ٤: علمه.
(٥) مج ٣، مج ٤: + تعالى.
(٦) سورة حجر، آية: ٢١.
(٧) مر ١: + فهو.
(٨) مر ١: - مثبت.
(٩) مر ١: حالة.
(١٠) مر ١، مر ٢: علم/ مج ٤: العلم.
(١١) مر ٢: فكما.
(١٢) مج ٣: فكذا.
(١٣) مر ٢: تنتسخ.
(١٤) مر ١: صورة.
(١٥) همهٔ نسخه ها جز «مر ٢» و«مج ٤»: الصورة.
(١٦) مر ١: + هي (مكرّر).
(١٧) مج ٤: قدرته.
(١٨) مر ١: - ثمّ.
(١٩) مر ٢: تنتقش.
(٢٠) مج ٤: - مقدّرة... معيّنة.
(٢١) مر ١: في.

وهذا العالم عالم الخيال والمثال، وهو لوح القدر؛ كما أنّ ذلك العالم الذي هو عالم النفوس الناطقة الكليّة هو لوح[1] القضاء. وكلّ منهما كتاب مبين[2]، إلّا أنّ الأوّل لوح محفوظٌ[3] من المحو والإثبات، كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[4]. والثاني كتاب المحو والإثبات، لقوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[5] وحصول تلك[6] الصور المعيّنة المقيدة بوقتها المعيّن هو قدر الشيء المعيّن الخارجي الضروري الوجود عند تحقق وقته[7]، كما قال[8] تعالى[9]: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[10].

وهذا العالم - أي لوح[11] القدر - هو عالم الملكوت العمّالة بإذن الله تعالى[12]، المسخَّرة بأمره، المدبّرة لأمور العالم بإعداد المواد وتهيئة الأسباب.

ثمّ إنّ وجود تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية. التي هي أخيرة مراتب علمه تعالى، كلمات الله التي لا تنفد[13] ولا تبيد مع أعراضها اللّازمة والمفارقة[14]، التي هي بمنزلة الحركات الإعرابية والبنائية. والمادة الكليّة المشتملة عليها هي دفتر الوجود ﴿وَٱلْبَحْرِ ٱلْمَسْجُورِ﴾[15]، المملوء بالصّور؛ كما أشير إليه في الصحيفة[16] القرآنية بقوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾[17].

---

(١) مر ٢: - لوح.
(٢) اشاره است به سورهٔ يونس، آيهٔ: ٦١.
(٣) اشاره است به سورهٔ بروج، آيتان: ٢١ و٢٢.
(٤) سورهٔ حجر، آيهٔ: ٩.
(٥) سورهٔ رعد، آيهٔ: ٣٩.
(٦) مر ١: - تلك.
(٧) مج ٤: وفيه.
(٨) مج ٤: كما قاله.
(٩) مر ٢: - تعالى.
(١٠) سورهٔ حجر، آيهٔ: ٢١.
(١١) مج ٤، مر ١: اللوح.
(١٢) مج ٤: - تعالى.
(١٣) اشاره است به سورهٔ لقمان، آيهٔ: ٨ وسورهٔ كهف، آيهٔ: ١٠٩.
(١٤) مج ٤: المعارضة.
(١٥) سورهٔ طور، آيهٔ: ٦.
(١٦) مر ١: الصحف.
(١٧) سورهٔ كهف، آيهٔ: ١٠٩.

تكميل[1]:

وإذاً[2]، قد[3] تحقق كونه تعالى عالماً بذاته وعالماً بجميع معلولاته، بناءً على أنّ العلم التّام بالعلّة التامة يوجب العلم التام بالمعلول، ونحن قد بيّنّا في بعض رسائلنا بوجه عرشي أنّ العلم[4] بالعلة إذا لم[5] يكن نقشاً زائداً على ذات[6] العلّة، بل يكون نفس وجودها؛ يلزم أن يكون العلمُ اللّازم منه بالمعلول أيضاً[7] نفس وجود ذلك[8] المعلول[9]، لا أمراً مُبايناً له. فإذا كان كلّ[10] صورة موجودة في الخارج - سواء كانت[11] عقلية أو مادّية - ترتقي في سلسلة الحاجة[12] إلى مسبب[13] الأسباب، فيجب أن يكون نحو وجودها الخارجي[14] بعينه[15] نحو علم البارىء تعالى جلّ[16] ذكره بها.

ثمّ لمّا كانت[17] الأشياء الزمانية والحوادث المادّية بالنسبة إلى البارىء المقدّس عن[18] الزمان والمكان متساوية الأقدام في الحضور عنده[19] والحصول لديه والمثول[20] بين يديه، و[21]لم يتصوّر في حقّه الماضي[22] والحال والاستقبال؛ لأنّها نسب[23] تتّصف بها الحركات و[24]المتغيرات[25]، كما أنّ العلو والسفل والمقارنة وأمثالها إضافات تتّصف بها الأجسام

---

(1) مج ٧١ مج ٢: - تكميل.
(2) همهٔ نسخه ها جز «مر ١»: وإذ.
(3) مر ١: - قد.
(4) مج ٤: علم التام.
(5) مر ١: - لم.
(6) مر ١: - ذات.
(7) مج ٤: - أيضاً.
(8) مر ١: تلك.
(9) مر ١: العلة.
(10) مج ٤: - كلّ.
(11) مر ١: كان.
(12) مج ٤: حاجة.
(13) مر ٢: مسبب.
(14) مج ٤: الخارجية.
(15) مج ٤: + هو.
(16) مج ٣: - جلّ.
(17) مر ١: كان.
(18) مر ١: من.
(19) مج ٣: عندها.
(20) مج ٤: المسؤول/ مر ١: الشؤون.
(21) مج ٤: - و.
(22) مر ٣، مج ١، مج ٢، مج ٣: المضيّ.
(23) مج ٤: + ليست.
(24) مج ٤: - و.
(25) مر ١: المعبّرات/ مج ٣: التغيّرات.

والمكانيات[1]؛ فيجب أن يكون لجميع الموجودات بالنسبة إليه تعالى فعلية صرفة وحضور محض غير زماني ولا مكاني، بلا غيبة[2] وفقد.

بل الزمان مع تجدّده والمكان مع انقسامه بالقياس إليه كالآن والنقطة. وسجلّ[3] دورات[4] السماوات[5] الجامعة للأزمنة والمحددة[6] للأمكنة والموادّ المشتملة على كلمات الله مطوية في نظر شهوده دائماً. فإنّه تعالى ليس ينظر إليها[7] على الولاء بكلمة كلمة[8] منها حتّى يغيب[9] عنه ما تقدّم نظره إليه، أو يفقد[10] عنده[11] ما تأخّر عنه[12]؛ بل يكون نسبة إحاطته القيومية الإشراقية إلى جميع الحروف والكلمات العينية[13] نسبة واحدة غير زمانية، كما في القرآن المجيد: ﴿...وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[14][15] هو دفتر الوجود.

وهم وإزاحة[16]:

وممّا استشكل في كون نفوس السماويات شاعرة بلوازم حركاتها مطّلعة على كلّ الكوائن الواقعة[17] في الأعيان أنّه على هذا التقدير يلزم[18] أن تكون[19] تلك الصور المعلومة أو المنقوشة غير متناهية، لامتناع انقطاع الحوادث في المستقبل، كما هو رأيهم، وهو باطلٌ من وجهين:

---

(1) مر ٢: - والمكانيات.
(2) مر ١: بلا بيّنة.
(3) مج ٤: ويسجل.
(4) مج ٢: مردودات.
(5) مر ١: السحوات.
(6) مج ٣: المحدد.
(7) مج ٤: عليها.
(8) مر ١: لكلمة بكلمة/ مج ٣: بكلّ كلمةٍ/ مج ٤: بكلّ كلمة كلمة.
(9) همهٔ نسخه ها جز «مج ٢»: تغيب.
(10) مج ٤: بفقد.
(11) مج ٣: عندها.
(12) مج ٤: ما يؤخرّه.
(13) مج ٣، مج ٤: الغيبية.
(14) سورهٔ انعام، آيهٔ: ٥٩.
(15) مج ٣، مج ٤: - و.
(16) مج ١، مج ٢: - وهم وإزاحة.
(17) مج ٣: والعة.
(18) مج ٤: لازم.
(19) مر ١: يكون.

أمّا أوّلاً[1]، فلامتناع وجود سلسلة مترتّبة[2] مجتمعة آحادها موجودة معاً، كما برهن عليه.

وأمّا ثانياً، فلأنّ تلك الصور إمّا أن يكون فيها ما لا يقع أبداً، أو ليس[3]، والأوّل محال، وإلّا لم يكن من الكوائن المستقبلة، وقد فرض أنّها من الكوائن المستقبلة؛ وكذا الثاني، وإلّا كان يأتي[4] وقت يقع[5] فيه الكلّ، فانقطع[6] ما لا يتناهى. وهذا خلف.

و[7]أيضاً فيلزم إمّا وقوف الوجود بعد ذلك وعدم تجدّد الحوادث أو جهل المبادىء بها وكلاهما باطلٌ عندهم.

فنقول[8]: لنا أن نجيب[9] عن ذلك: أمّا على رأي من ذهب إلى أنّ نسب مقادير حركات الأفلاك بعضها إلى[10] بعض باعتبار أزمنة عوداتها[11] عددية كما يؤيّده الرصد.

فبأنّ[12] النقوش[13] الكائنة في مدارك الأفلاك المنطبعة السارية في أجرامها متناهية ولا يوجب ذلك تناهي صور الكائنات، لوجوب[14] تكرار الوضع[15] الفلكي عنده، الموجب لتكرار الحوادث من الصور الجسمانية وغيرها بعد مرور مبلغ من الدورات[16] الكثيرة، على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلرَّجۡعِ﴾[17].

---

(1) مج ٢، مج ٣: الأوّل.

(2) مر ١: ترتبه.

(3) مج ٤: أو لا يكون.

(4) مر ١: في/ مج ٤: - يأتي.

(5) مج ٤: وقع.

(6) مر ١: وانقطع.

(7) مر ١: - و.

(8) مج ١، مر ١ مج ٣، مج ٤: فتقول.

(9) مر ١: يجيب.

(10) مج ٢: أي/ مج ٤: على.

(11) مر ١: عواداتها.

(12) مر ١: فإنّ.

(13) مج ٤، مج ٢: النفوس.

(14) مج ٢، مر ١: بوجوب.

(15) مج ٣: الموضع.

(16) مج ٤، مر ٢، مج ٢: الآلاف/ مج ٣: الآلات.

(17) سورة طارق، آية: ١١.

وإليه ذهب صاحب الإشراق ومتابعوه، اقتداءً بجماعة من حكماء بابل وفرس وجمع[1] من[2] الأقدمين من مصر ويونان. فللحادث عندهم ضوابط كلّية حاصلة في نفوس الأفلاك عن[3] مبادئها العقلية، وتلك الضابط الكلّية واجبة التكرار؛ أي[4] الحوادث[5] تزول وتعود[6] إلى شبيه ما كانت[7] عليه، لا إلى[8] عينه، لامتناع إعادة المعدوم بالقواطع البرهانية.

فإذا كانت النفس الكلجية منتقشة بها[9] على نحو كبريات الاقترانيات أو صغريات[10] الاستثنائيات ـ أي أنّه كلّما كان كذا، كان كذا[11] ـ؛ و[12]كانت ممّا يتخيل الأمور الجزئية، ويتخيل الوصول إلى كلّ نقطة على نحو[13] إدراك الصغريات[14] الاقترانية أو[15] الكبريات الاستثنائية ـ أي[16] لكن كذا أو ليس كذا[17] ـ؛ فلها أن تعلم[18] لوازم حركاتها بانضمام هذه القضايا الجزئية إلى[19] تلك الكليات التي هي العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الكلّي ليحصل لها العلم بالحوادث الجزئية[20] على الوجه الجزئي وهكذا إلى أن يعود[21] الأوضاع بعينها. ولا يوجب ذلك تكرار[22] تعلّقات النفوس المجردة كما توهّمه يوذاسف[23] المنجم التناسخي، وكان ممّن حكم بطوفان نوح على نبيّنا و عليه السلام، لامتناع ذلك التكرار على ما بيّن في مقامه.

---

(1) مج ٤: جميع.
(2) مج ٤: - من.
(3) مر ١: من.
(4) مر ١: - أي.
(5) مج ٢: فللحوادث.
(6) مر ١: تزول تزول/ يزول ويعود.
(7) مر ١: كان.
(8) مر ١: - لا إلى.
(9) همهٔ نسخه ها جز «مج ٢»: - بها.
(10) مر ١: صغرائيات.
(11) مج ٤: - كان كذا.
(12) مر ١: أو.
(13) مر ١: - نحو.
(14) مر ١: صغريات.
(15) مر ١: و.
(16) مر ١: - أي.
(17) مج ٤، مر ٢، مج ٢، مج ٣: بكذا.
(18) مج ٤: أن يعلم.
(19) مر ١: على.
(20) مج ٤: - الكلّي ليحصل لها العلم بالحوادث الجزئية.
(21) مج ٣: أن نعود.
(22) مر ١: تكرر.
(23) مج ٢، مج ٤: بوذاسف.

وأمّا على رأي من زعم أنّ نسب الحركات الفلكية جميعها أو بعضها صمّية بناءً على أنّها أدلّ[1] على القدرة وأعلى في الإيجاد[2] لعدم تكرّرها وانحصارها، ووجوب اعتقاد ما هو الأشرف في حق الله تعالى وقدرته وجوده[3]، وإن لم يطابق الرصد؛ لأنّ أمور الرصد تقريبية والنسب[4] الحقيقية ربّما لا تدرك بها.

فبأنّ[5] النفوس المنطبعة الفلكية - كما ذكرنا[6] - كتاب المحو والإثبات. فقيل[7]: إنّ في رأس[8] كلّ سنة من سني[9] العالم الإلهيّة[10] - التي هي[11] ثلاثمائة[12] ألف وستّين ألفاً ممّا يعدّه[13] المنجمون - يثبت الله[14] في تلك النفوس صور ما أوجده[15] في تلك السنة، ثمّ بعد تمام الإيجاد[16] فيها يمحوها ويثبت صور ما يوجده في السنة الأخرى، وهكذا إلى غير النهاية على ما ذهب إليه الحكماء. وأشير إلى تأويل[17] هذه السنين بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾[18] وأشير إلى[19] أيّام تلك السّنين بقوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ۝٥﴾[20].

---

(1) مر ١: أوّل.
(2) مج ٤: الاتحاد.
(3) مج ٣: وجود.
(4) مج ٤: والنسبة.
(5) مر ١: فإنّ.
(6) مر ١: كما قيل/ مج ٤: كما كما.
(7) مج ٤: - فقيل أنّ.
(8) مج ٤: ففي رأس.
(9) همهٔ نسخه ها جز «مر ٢»: سنين.
(10) بنابر مصطلح وهمچنين بنابر نظر بعضى از محشين شايد مراد ملاصدرا در اينجا از تعبير سنين الهى با توجه به استشهاد بعدى ملاصدرا به آيهٔ ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾، سالهاى ربوبى وملكوتي باشد، وگرنه «يوم ألوهى» باستناد آيهٔ ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ۝٤﴾ (سورهٔ معارج، آيهٔ: ٤) پنجاه هزار سال است.
(11) مج ٣: - هي/ مج ٤: + و.
(12) مج ٤: + و.
(13) مج ٣: يعدّها.
(14) مر ١: إليه.
(15) مج ٤: أوجد/ مج ٣: أوجدها.
(16) مج ٤: الإيجادات.
(17) مر ٢: أوائل.
(18) سورهٔ أنبياء، آيهٔ: ١٠٤.
(19) مر ١: - إلى.
(20) سورهٔ سجده، آيهٔ: ٥.

أقول: وفي كلا القولين نظرٌ[1]. أمّا في[2] الأوّل، فلابتنائه على كون تلك السّلسلة المترتّبة[3] من الصور المعلومة أو المنقوشة مجتمعة الأجزاء والآحاد معاً، وإلّا لما امتنع لا تناهيها، وذلك بناءً عى تجويز تحقق جهات كثيرة من[4] المبادىء[5] العقلية فوق ما تقرّر[6] من الجهات عندهم فيها[7]، وكذا بناءً على نفي المحو والإثبات مطلقاً في عالم الأفلاك وهو ليس بشيء. وأيضاً النفوس المجرّدة المتعلّقة بالموادّ أيضاً كوائن حادثة، وذهب صاحب هذا الرأي إلى لا تناهيها؛ فإن[8] كانت معلومة[9] أو منتقشة صورها في المبادىء أزلاً، لزم لا تناهي تلك المعلومات والصور[10] وعاد المحذور، وإن لم يكن شيء منها[11] أو بعضها منتقشاً فيها لزم جهل المبادىء ببعض[12] الحوادث، فقد وقع فيما هرب عنه[13].

وأمّا[14] في القول[15] الأخير، فلأنّ تلك العلوم الجمّة الحاصلة في نفوس الأفلاك إمّا أن تكون[16] كليّة أو جزئية؛ فإن كانت كلّية[17]، فلا فائدة فيها لما نحن بصدده، لأنّ الكلام في الإدراكات الجزئية[18] الحاصلة للقوى المنطبعة الفلكية؛ وإن كانت جزئية، فلتغيّرها[19] وعدم اجتماعها لتضاد بعضها مع بعض لا تحصل[20] دفعة واحدة. فإنّ مناط الجزئية في الإدراك إمّا التخيل أو الإحساس إذا كان المعلوم مادّياً، أو[21] العلم الحضوري إذا لم يكن كذلك.

---

(1) مج ٣: ينظر.
(2) مر ١: - في.
(3) مج ٣: المرتبة.
(4) مر ٢، مج ٤: في.
(5) مج ٣: مبادىء.
(6) مر ١: يقرّر.
(7) مر ١: - فيها.
(8) مج ٤: وإن.
(9) مر ١: بعمومه.
(10) مر ١: - في المبادىء أزلاً لزم لا تناهي تلك المعلومات والصور.
(11) مج ٢، مج ٣: - منها.
(12) مج ٤: بنقص.
(13) مر ١: منه.
(14) مر ١: - وأمّا.
(15) مج ٣: قول.
(16) مر ١: يكون.
(17) مر ١: - أو جزئية فإن كانت كلية.
(18) مر ١: الجزئيات.
(19) مر ١: فليغرها.
(20) مر ١، مج ٤: لا يحصل.
(21) مج ٢، مج ٤: و.

وكلامنا في الأوّل، وظاهر أنّه لا يكون حصول الجزئيات المتخالفة المتباينة إلّا شيئاً فشيئاً[١] و[٢]بحسب تعاقب الاستعدادات وتوارد الانفعالات[٣]، سواء كانت في المادّة الخارجية أو[٤] القوّة الإدراكية.

وأيضاً من المعلوم[٥] أنّ كلّ ما حصل من جهة الفيض الأوّل الإبداعي من الصور والكمالات في عالم من العوالم يجب تناهيها، لاحتياجها إلى علل وجهاتٍ عقلية متناهية، للبرهان القائم على نهاية المترتّبات[٦] العقلية، بخلاف ما يحصل من جهة الفيض الثاني على حسب الاستعدادات المتعاقبة الغير المتناهية. فإنّها[٧] لا يجب[٨] تناهيها، كما علمت.

فنقول حينئذٍ: إنّ الصّور الفائضة على نفوس الأفلاك في رؤوس جميع السنين[٩] المذكورة الغير[١٠] المتناهية[١١] إذا لم تكن[١٢] متكرّرة ولا حاصلة من جهة تورد الانفعالات والاستعدادات ـ كما قرّره ـ بل حاصلة ممّا فوقها على طريق الإبداع، لأدّى إلى عدم تناهي جهات الإبداع؛ وذلك ممتنع[١٣]. وأمّا الرموز القرآنية، فلها محامل وتأويلات غير ما ذكره[١٤].

فالأقرب عندي أن يقال: إنّ صور الكلّيات[١٥] على[١٦] ترتيبها الذي[١٧] هي عليه، ثابتة في[١٨] المبادىء العقلية على وجه كلّي منزّه عن الزمان. والنفوس المدبّرة الفلكية تشتاق[١٩] إلى كمالات تلك المبادىء العقلية، لإمكان حصولها

---

(١) مر ١: والاستيناف بناء (بجاى «إلّا شيئاً فشيئاً»).
(٢) مر ١: - و.
(٣) مج ٤: الإضافات.
(٤) مر ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: + في.
(٥) مر ٢: العلم.
(٦) مج ١، مج ٣، مج ٤: المرتبات.
(٧) مج ٤: فإنّما.
(٨) مر ٢، مج ٣، مج ٤: تجب.
(٩) مر ١: سنين.
(١٠) مر ١: - الغير.
(١١) مج ٤: المناهية.
(١٢) مر ١، مج ٤: لم يكن.
(١٣) مر ١: - جهات الإبداع وذلك ممتنع.
(١٤) مر ١: ما ذكر.
(١٥) مج ٤: الكائنات.
(١٦) مر ١: - على.
(١٧) مج ٣: التي.
(١٨) مر ١، مر ٢: - في.
(١٩) مر ١: يشتاق.

لها، لكونها ناطقة[١] ذوات إدراكات[٢] كلّية، كما هو رأى أهل الحق. وإذا اشتاقت سرت [علاقتها][٣] الشوقية بتوسّط التصورات[٤] الجزئية إلى نفوسها[٥] الحيوانية التي بمنزلة الخيال فينا[٦]، فانبعث[٧] شوق وهمي تابع لإدراك خيالي، فحرّك جرمها، فحدث وضع تستعدّ به النفس[٨] لاستفاضة كمالٍ ما[٩] من الكمالات العقلية. فإذا فاض عليها كمال وأشرقت عليها هيئة نورية، حاكتها متخيلتها بصورة جزئية؛ فانبعث شوق آخر جزئي[١٠] فيحرّك حركة أخرى إلى ما لا يتناهى. وكلّما تشخصت الصورة[١١] الكلية الفائضة على النفس الناطقة في متخيلة نفسها الحيوانية، أدركتها[١٢] وما يلزمها من الحوادث.

وشأن النفس أنّ توجّهها[١٣] إلى بعض المعلومات واستحضارها إيّاها واشتغالها بها يوجب ذهولها عن البعض[١٤] الآخر. وكلّ[١٥] صورة لاحقة تذهلها عن الصورة السابقة وما يلزمها من الحوادث[١٦]، وإلّا لزم وقوف الأفلاك عند سكون[١٧] الشوق لحصول الكمالات العقلية بأسرها لنفوسها، لكونها متناهية ضرورة، إذ[١٨] هي موجودة بالفعل.

وكما أنّ القضايا الكلّية والآراء العقلية لا تستلزم[١٩] حركة البدن ما لم تتشخّص[٢٠] بالخيال ولم تصر[٢١] جزئية موجبة لشوقٍ جزئي[٢٢] يوجب حركة

---

(١) مج ٢: قاطعة.
(٢) مر ١: ادركات.
(٣) همه نسخه ها جز «مر ١»: علاقته/ مر ١: علاقة.
(٤) مج ٤: تصورات.
(٥) مر ١: نوسفها.
(٦) مر ١: فتارة.
(٧) مر ٢: + من النفوس الحيوانية.
(٨) مر ٢: + أي الناطقة.
(٩) مر ٢: تام.
(١٠) مر ١: - جزئي.
(١١) مر ١: الصور.
(١٢) مر ١: - أدركتها.
(١٣) مر ١: توجيهها/ مج ٤: أن تكون توجّهها.
(١٤) مج ٣: بعض.
(١٥) مج ٤: فلكلّ.
(١٦) مج ٣، مج ٢، مر ٢: - من الحوادث.
(١٧) مر ١: من السكون.
(١٨) مر ١: أو.
(١٩) مج ٤، مر ١: يستلزم.
(٢٠) مر ٢، مج ٤، مر ١: يتشخص.
(٢١) مر ١، مج ٤: لم يصر.
(٢٢) مر ١: جزئية.

جزئية[١]، ولا يمكننا[٢] استحضار معلوماتنا من الكليات والجزئيات، فكذلك فيها.

وكما[٣] أنّا ندرك صورة كلّية ونتخيّل[٤] فيها جزئيات غير متناهية مختلفة بحسب الموادّ[٥] والأزمنة والأمكنة والأشكال والأوضاع المقادير وغير ذلك على ما يعلمه[٦] الصنّاع في صنائعهم، وتلك الصورة الكلّية[٧] واحدة بعينها مطابقة لجميع[٨] تلك الجزئيات، ولم تتغير بتغيّرها، فكذلك تلك الصورة الكلية الفلكية لا يلزم تكرّرها[٩] ولا تكثّرها بتكثّر جزئياتها، ولو كانت غير متناهية؛ بل كلّ منها واحدةٌ بعينها[١٠] مطابقة[١١] لجميع[١٢] جزئياتها[١٣] لم تتغيّر[١٤] بتغيّرها، كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[١٥].

ولا يلزم أيضاً تكرّر[١٦] الحوادث في العالم[١٧] بتكرار[١٨] الصور الجزئية عند تكرّر الأوضاع المعيّنة على تقدير عددية النسب[١٩] الفلكية وتناسب أدوارها وتشابه عوداتها؛ لأنّ[٢٠] كلّ وضع يقارنه من الأوضاع السفليّة والعلويّة واستعدادات الموادّ والصور السابقة والأحوال اللّاحقة ما ليس قبله ذلك.

واعتبر[٢١] بإلقاء حبّاتٍ[٢٢] متساوية في الماء متعاقبة، حيث لم[٢٣] يلزم حركة

---

(١) مر ١: - يوجب حركة جزئية.
(٢) مج ٣: + أنّ.
(٣) مج ٢: فكما.
(٤) مر ٢، مج ٣، مر ١: يتخيل.
(٥) مر ١: الموارد.
(٦) مج ٤: يعلمه.
(٧) مر ١: - والأزمنة والأمكنة... الكلية.
(٨) مر ١، مر ٢، مج ٤: لجميع.
(٩) مج ٤: + بتكررها.
(١٠) مر ١: - بعينها.
(١١) مر ١: مطا.
(١٢) مج ٤: بجميع.
(١٣) مج ٤: - ولو كانت غير متناهية... جزئياتها.
(١٤) مر ١، مر ٢، مج ٢، مج ٣: لميتغير.
(١٥) سورة رعد، آية: ٣٩.
(١٦) مر ١: تكرار.
(١٧) مج ٢: العوالم.
(١٨) مر ١، مر ٢، مج ٤: بتكرر.
(١٩) مر ١: نسب.
(٢٠) مر ١: لأنّه.
(٢١) مج ٤: واعتبره.
(٢٢) مر ١: حيّات/ مج ٤: حبّابات.
(٢٣) مر ١: - لم.

الماء وتشكيله في النوبة الثانية كحركته[1] وتشكيله[2] في النوبة الأولى مع تساوي الأسباب، لامتزاج أثر السابق باللاحق. فإذن يجوز أن تقبل[3] المتخيلة الفلكية[4] بسبب ذلك الوضع المماثل للوضع السابق صورة جزئية غير الصورة[5] الأولى[6] الحاصلة في ذلك الوضع.

تنبيه وتمثيل[7]:

قد علم أنّ قلم[8] الله[9] ولوحه لا يشبه قلم الإنسان ولوحه اللذين هما آلتان جماديّتان؛ كما أنّ ذات الله[10] وصفاته لا تشبه ذات الخلق وصفاته[11]، بل القلم الأعلى ملك روحاني قدسي، واللوح ملك نفساني، والكتابة تصوير الحقائق وإفاضتها.

فإنّ كون الشيء قلماً لا يدخل فيه القصبيّة[12] أو الحديدية أو غير ذلك؛ وكذا اللوحية لا يدخل[13] في حدّها الخشبية أو العظمية أو غيرهما. بل حدّ القلم هو الناقش لصور[14] المعلومات، وحدّ اللوح هو المنتقش بتلك الصور؛ وليس من شرطهما مطلق الجسمية فضلاً عن خصوصيّاتها.

بل إن أردت مثالاً مناسباً لهذه المعاني الّتي هي القلم واللوح والقضاء والقدر، لانظر بعين الاعتبار إلى[15] النشأة[16] الإنسانية التي هي كهيئة العالم، وتدبّر في مصادر أفاعيلها.

---

(١) مر ١: - وتشكيله... كحركته.
(٢) مر ١: يشكله.
(٣) مر ٢، مج ٤، يقبل.
(٤) مج ٢: الكلية.
(٥) مر ١: صورة.
(٦) مر ١: + و.
(٧) مج ١، مج ٢: - تنبيهٌ وتمثيل.
(٨) مر ١: - أنّ قلم.
(٩) مج ٣: + تعالى.
(١٠) مج ٣: + تعالى.
(١١) مر ١: - لا تشبه ذات الخلق وصفاته.
(١٢) مج ٤، مر ١: قضية.
(١٣) مر ١: لا خل/ مج ٣: مدخل.
(١٤) مر ٢، مج ٣، مج ٤: بصور.
(١٥) مج ٣: أنّ.
(١٦) مر ١: كالنشأة.

فكما أنّ الأفعال[١] الإنسان من لدن[٢] صدورها وبروزها من مكامن[٣] غيبها[٤] إلى مظاهر شهادتها أربعة مراتب، لكونها[٥] أوّلاً في مكمن[٦] عقله الذي هو[٧] غيب غيوبه في غاية الخفاء، كأنّها غير مشعور بها. ثمّ تنزل[٨] إلى حيّز[٩] قلبه أي[١٠] مرتبة نفسه عند استحضارها بالفكر وإخطارها بالبال كلّية؛ وفي هذه المرتبة تحصل[١١] للإنسان التصورات الكلية وكبريات القياس عند الطلب[١٢] للأمر الجزئي المنبعث عنه[١٣] العزم على الفعل. والتعبير[١٤] عن هذه المرتبة من الإنسان بالقلب[١٥] لأجل تقلّبه وانتقاله من معلوم إلى معلوم، كما هو شأن العلوم النفسانية التفصيلية الاحتمالية[١٦]، أو لاعتبار توجهه تارة إلى العقل الصرف، وتارة إلى الحس. ثمّ تنزل[١٧] إلى مخزن خياله مشخصة[١٨] جزئية؛ وهو موطن التصورات الجزئية وصغريات القياس ليحصل[١٩] بانضمامها إلى تلك الكبريات رأي جزئي و[٢٠]ينبعث منه القصد الجازم للفعل. ثمّ يتحرّك أعضاؤه عند[٢١] إرادة إظهارها في الخارج، فتظهر[٢٢] في الخارج.

كذلك كلّ ما[٢٣] يحدث في العالم من الصور والأعراض؛ فإنّ الأولى[٢٤]

---

(١) مر ١، مج ٤: الأفعال.
(٢) مر ١: البدن.
(٣) مر ١: مكان.
(٤) مر ١: عينها.
(٥) همهٔ نسخه ها جز «مر ١» و«مر ٢»: لكونه.
(٦) مج ٤: تمكن.
(٧) مر ١: مكان.
(٨) مر ١: يتنزلها/ مج ٤، مر ٢: ينزّل/ مج ٢: يتنزل.
(٩) مر ١: - حيز.
(١٠) مر ١: + من.
(١١) مج ٤، مر ١: يحصل.
(١٢) مر ١: طلب.
(١٣) مر ١: عند.
(١٤) مج ٣: يعتبر.
(١٥) مر ١: - بالقلب.
(١٦) مج ٣، مج ٤، مر ٢: + لا العقلية الإجمالية/ مر ١: الإجمالية.
(١٧) مر ٢: نزل/ مج ٤: ينزل/ مج ١: يتنزل.
(١٨) مر ١: متشخصة.
(١٩) مر ١: فيحصل.
(٢٠) مر ١: - و.
(٢١) مج ٤: عنده و.
(٢٢) مر ١: فيظهر في الخارج/ مر ٢: ويظهر.
(٢٣) مر ١: كما/ مج ٣: لمّا/ مج ٤: ممّا.
(٢٤) مر ٢، مج ٣: الأوّل.

بمثابة القضاء ومحلّه بمثابة القلم، والثانية[1] نقش اللوح المحفوظ، والثالثة بمثابة الصور في السماء ونقش[2] لوح القدر عند بعضهم. والرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية التي هي لوح القدر الخارجي.

ولا شكّ أنّ النزول الأوّل لا يكون إلّا بإرادة كلّية، والنزول الثاني بإرادة جزئية تنضمّ[3] إلى الإرادة[4] الأولى الكلية، فينبعث بحسب ملائمتها ومنافرتها رأي جزئي يستلزم[5] عزماً[6] داعياً[7] لإظهار الفعل، فتتحرّك[8] الأعضاء[9] والجوارح ويظهر الفعل. وحركة الأعضاء[10] بمثابة حركة[11] السماء، وسلطان العقل الإنساني في الدماغ كسلطان الروح الكلي في العرش، وظهور قلبه الحقيقي الذي هو نفسه الناطقة في القلب الصوبري كظهور النفس الكلية[12] في فلك الشمس، فهو من العالم بمنزلة القلب الصنوبري من الإنسان، كما أنّ العرش منه بمثابة الدماغ منّا. والله بكلّ شيءٍ محيط.

* * *

(١) مج ٣: + بمثابة.
(٢) مر ١، مج ٤: نفس.
(٣) مر ١، مج ٤: ينضم.
(٤) مر ١، مج ٣: إرادة.
(٥) مج ٤: - يستلزم.
(٦) مر ١: عرفاً.
(٧) مج ٤: دائمياً.
(٨) مج ٢: فتحرّك.
(٩) مر ١: الأوضاع.
(١٠) مج ٤: - والجوارح... الأعضاء.
(١١) مر ١: - حركة.
(١٢) مج ٤: الكلي.

الفصل الثالث[١]

في أنّ العالم مخلوق على أجود النظامات وأتمّ الأوضاع، لا يتصوّر فوق نظامه نظام في الجودة والفضل

والبرهان عليه من وجهين: لمّي وإنّي، فلنبيّن ذلك في مسلكين[٢].

أمّا المسلك الأوّل، فنقول في بيانه:

قد تحقّق وتبيّن[٣] أنّ واجب الوجود إله العالم ـ تقدّست أسماؤه وتمجدّت آلاؤه ـ بريء من جميع[٤] أنحاء[٥] النقص؛ ووجوده الذي هو ماهيّته، أفضل وجود ومبدأ كلّ فيض وجود. فلا يمكن أن يكون أقدم من وجوده وجود، ولا في[٦] مرتبة وجوده[٧] وجود، فلا مادّة له ولا موضوع ولا صورة ولا غاية؛ لأنّ هذه الأشياء تسقط[٨] أوّليته[٩] وتقدّمه.

ومن هاهنا يظهر أنّه واحدٌ لتماميّته[١٠]؛ عالم بذاته لتجرّده عن الموضوعات المادّية والأغشية الهيولانية، وبجميع[١١] الأشياء لاستنادها ورجوعها إليه. وعلم من هذا[١٢] أنّ وجود ما يوجد عنه إنّما هو على محض فيض وجوده لوجود[١٣]

---

(١) مج ١، مج ٢: الفصل الثالث.
(٢) مر ١: المسلكين.
(٣) مر ١: بين.
(٤) مر ١: ا جميع.
(٥) مر ١: أقسام.
(٦) مر ١: - في.
(٧) مر ١: وجود.
(٨) مج ٤: يسقط.
(٩) مر ١: أولية.
(١٠) مر ١: لتمامية.
(١١) مج ٣: مجمع/ مر ١: يجمع.
(١٢) مج ٤: هذه.
(١٣) مج ٢: لوجوده.

ما سواه مع علمه ورضاه، ولا يفيده[1] وجود ما يوجد عنه كمالاً أو كرامة أو لذّة أو بهجة أو نفعاً أو تخلّصاً من مذمّة[2] أو غير ذلك من المنافع والخيرات، لكونه غنيّاً عن العالمين.

فلذلك[3] وجوده الذي به تجوهر ذاته هو[4] بعينه وجوده الذي به[5] يحصل منه غيره، بل هما هناك ذات واحدة[6] وحيثية واحدة، لا أنّه ينقسم إلى شيئين[7] يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالآخر[8] حصول شيء آخر عنه. كما أنّ لنا شيئين نتجوهر ونتذوّت[9] بأحدهما وهو النطق[10]، و[11]نكتب بالآخر[12] وهو صناعة الكتابة.

وبالجملة لا يحتاج في أن يفيض[13] عنه شيء إلى شيء غير ذاته ـ صفة كان أو حركة أو آلة ـ كما يحتاج النار في إحراقه لشيء[14] إلى صفة هي الحرارة، والشمس في إضاءتها[15] أطراف[16] الأرض إلى الحركة[17]، والنجّار في نحت[18] الباب إلى[19] الفأس[20]، ولا يمكن أيضاً أن يكون له في فعله عائق أو منتظر.

وإذا[21] فاضت عنه الموجودات بترتيب[22] مراتبها، وحصل لكلّ موجود قسطه الذي يليق به من الوجود ومرتبته، فيبتدىء من أشرفها وجوداً كالعقول

---

(1) مج ٤: لا يقيد.
(2) مج ٤: مذمته.
(3) مج ٤: فكذلك.
(4) مر ١: - هو.
(5) مج ٤: - به.
(6) مر ١: واحد.
(7) مج ٢، مج ٣: شيء.
(8) مر ١: بأخرى.
(9) مج ٤: بتجوهر ويتذوت.
(10) مر ١: المنطق.
(11) مر ١: - و.
(12) مج ١، مج ٢: - بالآخر.
(13) مج ٤: تفيض.
(14) مج ٤: الشيء.
(15) مر ١: + إلى.
(16) مج ٤: لأطراف.
(17) مج ٤: - إلى الحركة.
(18) مر ١: تحت/ مج ٤: نجر.
(19) مر ١: - إلى.
(20) مر ١: الفأش.
(21) مر ١: فإذا.
(22) مر ١: بترتّب/ مر ٢، مج ٤: ترتيب.

الفعّالة، ثمّ[1] يتلوه ما هو أنقص منه[2] قليلاً[3] كالنفوس المجرّدة الفلكية، ثمّ الصور المنطبعة السماوية، وهكذا إلى أن ينتهي إلى الوجود الّذي هو أخسّ[4] الموجودات وأضعفها؛ فينقطع[5] السلسلة النزولية عندها ولا تتخطّى[6] إلى[7] ما هو دونها، لعدم[8] إمكانه. فهو نهاية تدبير[9] الأمر[10]؛ فإنّه ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾[11]. ثمّ يفيض عنه بالامتزاج بين الموادّ الحسية[12] الصور النوعية التركيبية على مراتبها المتفاوتة[13] بحسب ترقّي[14] الاستعدادات[15]. فلا يزال يترقّى[16] الوجود من الأرذل[17] إلى الأفضل إلى أن ينتهي إلى الأفضل الذي لا أفضل[18] منه[19] في هذه السلسلة الصعودية.

فأخسّها المادّة المشتركة، والأفضل منها الاسطقسّات، ثمّ[20] المعدنيات، ثمّ النبات، ثمّ الحيوان غير الناطق[21]، ثمّ الحيوان الناطق؛ وأفضله ما وصل إلى درجة العقل المستفاد، فيه عاد الوجود إلى المبدأ الذي ابتدأ منه[22] وارتقى إلى ذروة الكمال بعد أن هبط منها. فعنده يقف[23] ترتيب الخير[24] والجود، وبه يتّصل دائرة الوجود كما نظمه الشاعر:

دو سـر خـط[25] حـلـقـهٔ بـحـقـيـقـت بـه هـم تـو پـيـوسـتـى

---

(1) مر ١: تم: + و.
(2) مر ١: - منه.
(3) مر ١: قليل.
(4) مر ١: أخص.
(5) مر ١، مج ٤: فيقطع.
(6) مر ١: يتمطى/ مج ١، مج ٤: يتخطى.
(7) مج ٤: - إلى.
(8) مر ١: بعدم.
(9) مج ٤: تدبر.
(10) مر ١: + العالم.
(11) سورهٔ سجدهٔ، آيهٔ: ٥.
(12) مج ٤: + و.
(13) مج ٤: المتقارنة.
(14) مج ٤: القوى.
(15) مر ١: الإرادات.
(16) مج ٣: ترقى/ مج ٤: في.
(17) مج ٢: الأذل/ مج ٣: أدون.
(18) مر ١: - الذي لا أفضل.
(19) مج ١، مج ٤: عنه.
(20) مر ١: - ثمّ.
(21) مر ١: - غير الناطق.
(22) مر ١: - منه.
(23) مج ٤: تقف.
(24) مج ٤: الحسن.
(25) مر ١: - خط.

إذا[1] تمهّد ما ذكرناه من المقدّمات، فنقول: كلّ مرتبة من مراتب الموجودات التي تكون[2] في صفّي[3] المراتب، وكذا[4] المجموع من حيث المجموع لا يمكن أن تكون أفضل ممّا هو عليه، ولنبيّن ذلك[5] في مباحث:

المبحث الأوّل في بيان أنّ[6] مراتب البدء[7] على أشرف أنحاء[8] يتصور في حقّها. وهو أنّ[9] كلّ ما وقع في مرتبة من تلك المراتب لا يتصوّر ما هو أشرف من شخصه ولا[10] ما هو أشرف من نوعه في تلك المرتبة من الجهة التي صدر بها عن[11] مبدعه.

أمّا الأوّل، فلوجوب انحصار نوع كلّ منها[12] في شخصه. لعدم الامتياز هناك بالعوارض المفارقة، لكونها[13] قبل[14] الاتّفاقات والحركات. فاختصاص بعض الأفراد بلحوق بعض العوارض مع[15] استواء الاستحقاق في الكلّ ترجيحٌ من دون مرجّحٍ، وامتياز الشيء بنوعه أو بلازم[16] نوعه يوجب الانحصار في شخص واحد.

وأمّا الثاني، فلِما دلّت عليه قاعدة[17] «الإمكان الأشرف» المستفاد من الأستاد الأوّل، أرسطاطاليس[18]، من أنّ[19] الجواد الحقّ والفيّاض المطلق لا يقتضي الأخسّ[20] ويترك الممكن الأشرف، بل يلزم من فيض جوده[21]

---

(١) مج ٣: + و.
(٢) مج ٢: يكون.
(٣) مر ١، مج ٢، مج ٣: صنفي/ مج ٤: ضيفي.
(٤) مر ٢، مج ٢، مج ٣، مج ٤: ولا.
(٥) مر ١: - ولنبين ذلك/ مج ٤: ليس.
(٦) مج ٤: - أنّ.
(٧) مر ١: الله.
(٨) مر ١: أنهاء.
(٩) مج ٤: - أنّ.
(١٠) مر ١، مج ٤: - ما هو أشرف من شخصه ولا.
(١١) مر ١: صبر بها أنّ.
(١٢) مج ٤: منهما.
(١٣) مج ٤: - لكونها.
(١٤) مج ٤: + على.
(١٥) مج ٤: - مع.
(١٦) مج ٤، مر ١: بلوازم/ مر ٢: وملازم.
(١٧) مر ١: فائدة.
(١٨) مر ١: أرسطاطاليس.
(١٩) مج: - أنّ.
(٢٠) مج ٤: الأخص.
(٢١) مج ٤: جودة.

الأشرف فالأشرف. وبرهانه مذكور في كتب شيخ المتألّهين[1] صاحب الإشراق. وهي وإن كانت غير مطّردة في ما تحت[2] الكون وفي سلسلة العائدات كما ظنّه بعضهم، لكنّها جارية[3] في سلسلة الباديات[4].

أما[5] ترى يا عارف! كيف أبدع البارىء جلّ شأنه أوّلاً العقول الفعّالة والجواهر المتعالية عن الموادّ المتمحّضة[6] مطلقاً[7] عن القوّة والاستعداد؟! إذ هي أشرف ما في الإمكان من الجواهر. وأفضل تلك المفارقة وأنورها[8] هو أقدمها وأقربها إلى نور الأنوار، جلّت كبرياؤه. ثمّ سائرها[9] على الترتيب إلى ما يفيض بواسطته[10] عالم العناصر، وهو آخر العقول الزواهر[11] الذي سمّته حكماء الفرس «روان بخش»، ويسمّى[12] «روح القدس»[13] وهو المعلّم الشديد القوى الذي قال فيه حكيم العرب والعجم عليه السلام: «إنّ لله ملكاً له سبعون ألف وجه» أي كلّ فيض من فيضاته[14] وجه له «في كلّ وجه[15] سبعون ألف لسان» أي لكلّ فيضة[16] من فيضاته[17] صورة[18] حادثة على الموادّ. والتقييد بهذا العدد إشارة إلى سلب الحصر عمّا يحصل عنه بإذن ربّه من الصور[19] «يسبّح بجميعها» أي كلّ واحدةٍ[20] منها شاهدة على وحدانيّة[21] خالقها؛ كما قال: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[22].

---

(1) مر ۱: المتأهّلين.
(2) مج ٤: يجب.
(3) مر ۱: - جارية.
(4) مر ۱: الماديات.
(5) مج ٤: ألا.
(6) مر ۱: المتمحصة.
(7) مر ۱: منطلقاً.
(8) مر ۱: إن درها.
(9) مر ۱: سارها.
(10) مر ۲، مج ۲: بواسطة.
(11) مر ۱: الزواهد.
(12) مج ٤: سمّي.
(13) مر ۲، مج ۳، مج ٤: + في قوله تعالى: وأيّدناه بروح القدس. سورهٔ بقره، آيتان: ۸۷ و۲۵۳.
(14) مر ۱: فيضانه.
(15) مج ٤: - في كل وجه/ مر ۱: + له.
(16) مر ۱، مج ٤: فيض.
(17) مر ۱، مج ٤: فيضانه.
(18) مر ۲، مج ٤: صور.
(19) مر ۱: + و.
(20) مج ٤: واحد.
(21) مر ۱: وحدانيته.
(22) سورهٔ اسراء، آيهٔ: ٤٤.

ثمّ الأفلاك صادرة عنها بإذن[١] مبدع الكلّ على وجه لا يعتريها[٢] نقص[٣] ولا قصور في ذواتها، ولا إعياء[٤] ولا فتور في حركتها. عاشقة لأضواء القدس مطيعة لله تعالى، ولكلّ منها معشوق[٥] عقلي يخصّه ومحرّك[٦] خاص يحرّكه[٧] على سبيل التشويق والإمداد.

بل الحقّ أنّ[٨] الكلّ مشتاقون إلى[٩] جمال[١٠] ربّ العالمين، متواجدون في عظمة[١١] أوّل[١٢] الأوّلين، و[١٣]هو الذي أدار رحاها و﴿بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرٜىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ﴾[١٤]. لكنّ الكلّ بوسط[١٥] يناسبه[١٦]، وبمشوّق[١٧] قدسي[١٨] يقاربه، لاختلاف الجهات والحركات المقتضي لكثرة القادسات حسب تكثّر الأجرام الحيّة[١٩] الدائرات. ولها أيضاً من[٢٠] كلّ صفة للهيولانية[٢١] فيها مدخل، أشرفها وأفضلها؛ فلها من الأشكال أفضلها وهي الكريّة، و[٢٢]من الحركات أفضلها وهي[٢٣] الدورية الموجبة للحياة والنطق، ومن الكيفيات المرئية[٢٤] أفضلها وهي الضياء[٢٥].

وتشارك[٢٦] السابقين من الملائكة المقرّبين في أنّها أعطيت أفضل ما تجوهرت به[٢٧] في أوّل الأمر، وكذلك أعظامها وأشكالها والكيفيات

---

(١) مج ٢: باذ.
(٢) مج ٤: تقربها.
(٣) مج ٤: - نقص.
(٤) مر ١: أعباء.
(٥) مر ١: مشعون.
(٦) مر ١: + و.
(٧) مر ١: تحرّكه.
(٨) مج ٤: الحقّ أنّه.
(٩) مر ١: على.
(١٠) مر ١: + جمال.
(١١) مج ٤: عظمته.
(١٢) مج ٤: الأوّل.
(١٣) مر ١، مج ٣، مر ٢، مج ٤: - و.
(١٤) سورة هود، آية: ٤١.
(١٥) مر ١، مج ٤: توسط.
(١٦) مج ٤: تناسبه.
(١٧) مر ١: يمشوق/ مر ٢، مج ٢، مج ٣: بمتشوق/ مج ٤: متوشق.
(١٨) مج ٤: قدس.
(١٩) مج ٤: الحية الحية.
(٢٠) مج ٢: في.
(٢١) مر ١: الهيولانية.
(٢٢) مر ٢: - و.
(٢٣) مج ٤: - وهي.
(٢٤) مر ١، مج ٤: المرتبة.
(٢٥) مج ٤: أيضاً.
(٢٦) مر ١، مج ٤: يشارك.
(٢٧) مر ١: - به.

المرئية[1] التي تخصّها[2]، والكمالات الممكنة في حقّها؛ إلّا في النسب[3] مع حفظ نوعها أيضاً[4]. فإنّها[5] لم يكن لها[6] في أوّل الفطرة أن تعطى[7] الشيء الذي تتحرّك[8] إليه، وهو أيسر[9] عرض يكون[10] في الأجسام[11] وأخسّه. ونسبة الجسم إلى سطح[12] الجسم[13] الذي ينطبق[14] عليه أخس ما يوجد[15] له، وأبعد الأعراض عن جوهر الشيء هو نسبته إلى شيء آخر.

فالأجرام[16] السماوية يلحقها النقص[17] في أخس الأشياء التي من شأنها أن يوجد لها شيئاً فشيئاً، ولا يمكن غير ذلك؛ لأنّ تجردها عن الوضع ممتنع، وإلّا لكانت عقلاً لا جسماً؛ وكذا الجمع[18] بين الأوضع، لتضادّها. فلا محالة يحصل جزءاً فجزءاً إلى ما شاء الله تعالى. فقد ثبت أنّ موجودات تلك السلسلة في غاية الفضل الشرف ولا يتصوّر ما هو أشرف منها.

المبحث الثاني[19] في بيان أنّ الموجودات الواقعة في مراتب الصعود و[20]في عالم التركيب في غاية الجودة وأفضل النظام.

فنقول[21]: إنّ الأمور الواقعة في هذا العالم لمّا كان نظامها متعلّقاً بحركات الأفلاك وأوضاعها، ونظام الأفلاك ظلّ نظام ما[22] في القضاء الإلهي بناءً على ما تقرّر[23] عندهم: من أنّ الموجودات غير صادرة على سبيل

---

(1) مر ۱، مر ۲، مج ٤: المرتبة.
(2) مر ۱: يخصها.
(3) مر ۱: البنات.
(4) مر ۱: اتصافاً.
(5) مر ۱: هنا/ مج ۱: فإنّنا.
(6) مج ۱، مر ۱: لم يمكن لنا.
(7) مر ۱، مج ٤: يعطي/ مج ۱: نعطى.
(8) مج ٤: يتحرك/ مج ۱: نتحرك.
(9) مر ۱: السير.
(10) مر ۱: - يكون.
(11) مج ٤: - يكون في الأجسام.
(12) مر ۱، مج ٤: السطح.
(13) مج ٤: - الجسم.
(14) مر ۱: ينطق.
(15) مج ٤: توجد.
(16) مر ۱: وفالأجرام.
(17) مج ۲: النقصي/ مج ۱: التقضي/ مر ۱: التقصيّ.
(18) مج ٤: الجميع.
(19) مج ۱، مج ۲: - المبحث الثاني.
(20) مج ٤: - و.
(21) مر ۱: فيعول.
(22) مر ۱: - ما.
(23) مج ۲: نفرر/ مج ٤: يقرر.

الاتّفاق[١] كما نسب إلى ذيمقراطيس، ولا على طريقة الجزاف كما توهّمته[٢] الأشاعرة، ولا عن[٣] إرادة ناقصة كإرادتنا المحوجة إلى دواعٍ خارجة[٤] عن ذواتنا كما زعمته المعتزلة، ولا بحسب[٥] الطبيعة التي لا شعور لها بذاتها، فضلاً عن شعورها[٦] بما[٧] يصدر عنها كما ذهب[٨] إليه أوساخ الدهرية والملاحدة؛ بل النظام المعقول[٩] الذي يسمّى[١٠] عند الحكماء بـ«العناية» مصدر للنظام الموجود، وذلك[١١] النظام محض الخير والكمال، لبراءة المبدأ الأعلى عن[١٢] النقص والشين.

فهذا النظام الذي على وفقه[١٣] يكون أتمّ النظامات الممكنة وأكملها؛ فعلى هذا يلزم أن لا يكون في الوجود أمر جزا في[١٤] أمر اتّفاقي[١٥]، بل كلّه غريزي فطري بالقياس إلى طبيعة الكل، سواء كان طبيعياً بحسب ذاته كحركة الحجر إلى السفل، أو قسرياً[١٦] كحركته إلى فوقٍ، أو إرادياً كفعل الحيوان من حيث هو حيوان. إذ كلّ ما يحدث فيجب عن سببه[١٧]، ويرتقي في سلسلة الأسباب إلى مبدأ واحدٍ[١٨] ومسبّب[١٩] فرد يتسبّب[٢٠] عنه الأشياء على ترتيب علمه بها. فليس في الوجود شيء منافٍ لطبيعة[٢١] علله وأسبابه، إذ المعلول لا ينافي العلّة.

---

(١) مر ١: الاتصاف.
(٢) مر ١: توهمه.
(٣) مر ١: في.
(٤) مج ٤: - سيل الاتفاق كما... دواعٍ خارجة.
(٥) مر ١: يجب.
(٦) مر ١: شعور.
(٧) مر ٢، مج ٣: ممّا/ مج ٤: لما.
(٨) مج ٤: ذهبت.
(٩) مر ٢: العقول.
(١٠) مر ١: تسمىٰ.
(١١) مج ٤: فذلك.
(١٢) مج ٤: من.
(١٣) مج ٣: + يجب أن.
(١٤) مر ١: خرافى.
(١٥) مج ٣: - أو أمر اتفاقي.
(١٦) مر ١: قربا.
(١٧) مج ٤: سبب.
(١٨) مر ١: - واحد.
(١٩) مج ٤: سبب.
(٢٠) مر ١: تسبب.
(٢١) مر ١: بطبيعة.

فالحركات[1] المتنافرة[2] الغير المنتظمة بالقياس إلى طبيعة جزئية متلائمة منتظمة بالقياس إلى طبيعة[3] الفلك[4]. وكذا النغمات[5] الغير المؤتلفة[6] والأشعار الغير الموزونة مؤتلفة[7] موزونة بالقياس إلى نظام[8] الكلّ[9]، ووجود الأصابع الزائدة على خلقة[10] الإنسان طبيعي في جبلّة العالم. وكذا[11] كلّ أمر[12] فهو بالقياس إلى الكلّ طبيعيّ، وإن لم يكن طبيعيّاً على الإطلاق. ولو[13] تيسّر لك أن تعلم[14] كلّ شيءٍ بأسبابه وعلله، بأن تخرج[15] من[16] هذه الهاوية المظلمة مهاجراً إلى الله، وترتقي[17] إلى عالم الأفلاك وما فوقها[18] وما فوق فوقها[19] إلى[20] أن[21] تعرف المبدأ الأوّل حقّ معرفته[22]، ثمّ ما يتلوه من الملائكة العلمية، ثمّ ما يتلوها[23] من الملائكة العمّالة بإذن ربّها، ثم ما تباشر[24] تحريكها من الأجسام الفلكية مع[25] لوازم حركاتها من الأسطقسّات[26]، ثمّ الأمزجة[27] والممتزجات[28] التي يوجبها[29] الحركات وما يترتّب عليها من الكائنات؛ لرأيت جميع الأشياء حسناً عندك ملائماً لديك،

---

(1) مج ٤: والحركات/ مر ١: فالحركة.

(2) مر ١: متنافرة.

(3) مج ٤: الطبيعة.

(4) مر ٢: الكلّ.

(5) مر ١: - النغمات.

(6) مج ٣، مج ٤: المؤلّفة.

(7) مج ٤: - والأشعار الغير الموزونة مؤتلفة.

(8) مر ١، مر ٢، مج ٢، مج ٣، مج ٤: النظام.

(9) مر ١، مج ٤: الكلّي.

(10) مج ٣: خلقه.

(11) مر ١: فكذا.

(12) همهٔ نسخه ها جز «مج ٣»: عمر.

(13) مر ١: يو.

(14) مج ٤: يعلم.

(15) مج ٣، مر ١: يخرج.

(16) مر ١: عن.

(17) مر ٢: يرتقي.

(18) مج ٤: - وما فوق.

(19) مر ١: - وما فوق فوقها.

(20) مر ١: على.

(21) مج ٢: - أن.

(22) اشاره است به حديث نبوي ﷺ: ما عرفناك حقّ معرفتك وما عبدناك حقّ عبادتك.

(23) مج ٤: ما يتلوه.

(24) مر ٢، مج ٣: بتأثير/ مج ٤: يباشر.

(25) مر ١: من.

(26) مر ١: الأسقسطات.

(27) مج ٤: + ثم.

(28) مر ١: المتزجات/ مج ٣: المتمزجات.

(29) مج ٤: توجبها.

وعرفت هذا المعنى[١] بالوجدان[٢] كما عرفته الآن بالبرهان.

المبحث الثالث[٣] في أنّ مجموع العالم من حيث المجموع على أكمل خلقة[٤] وأتمّ نظام.

قد تبيّن وتحقّق في الكتب[٥] الحكمية وحدة العالم بجميع أجزائه وامتناع تعدّد العوالم[٦]، سواء كانت متخالفة في الماهية[٧] أو متّحدة فيها[٨] متخالفة في العدد. وذهبت طائفة من متألّهي[٩] الحكماء ومحقّقي الصوفية إلى[١٠] أنّ لجميع العالم وحدة طبيعية ببرهان بعضُ مقدّماته حدسيّة. وفي رسائل[١١] إخوان الصَّفاء بيان كون العالم حيواناً واحداً ببسط[١٢] من الكلام، نقله[١٣] يوجب الإسهاب[١٤]. وكذا صرّح العظيم أرسطاطليس بأنّ العالم حيوان واحد[١٥].

فنقول: إذا كان العالم بجميع أجزائه[١٦] واحداً شخصياً، فلا[١٧] يتصوّر نظام آخر بدل هذا النظام الموجود يكون هو فوقه[١٨] تماميّة[١٩] وكمالاً، أو في مرتبته[٢٠] في[٢١] الشرف والخيرية. وبيانه أنّ ذلك النظام المفروض[٢٢] لا يخلو: إمّا أن يكون مندرجاً[٢٣] مع هذا النظام الواقع تحت[٢٤] طبيعة واحدة

---

(١) مر ١: - المعنى.
(٢) مر ١: الوجدان.
(٣) مر ١، مج ١، مج ٢: - المبحث الثالث.
(٤) مر ١، مج ٤: خلقه.
(٥) مر ١: كتب.
(٦) مر ١، مج ١، مج ٢: العالم.
(٧) مج ٤: - الماهية.
(٨) مر ١: - متخالفة في الماهية أو متحدة فيها.
(٩) مج ٣: متألهين.
(١٠) مر ١: على.
(١١) مر ١: رسالة.
(١٢) مر ١: يبسط.
(١٣) مج ٤: بعلة.
(١٤) مر ١: الأسباب.
(١٥) مر ٢، مج ٤: - واحد.
(١٦) مج ٤: - فنقول: إذا كان العالم بجميع أجزائه.
(١٧) مر ١، مر ٢، مج ٤: + يجوز أن.
(١٨) مر ١: موقوفة.
(١٩) مر ١: تماميته.
(٢٠) مج ٢، مج ٣: مرتبة.
(٢١) مج ٣: من.
(٢٢) مر ١: المعروض.
(٢٣) مر ١: مندرجات.
(٢٤) مر ١: بحسب.

نوعية، أو لا يكون كذلك. وكلّ من الشقّين باطل، فتصوّر[١] نظام آخر مطلقاً باطل.

أمّا الأوّل، فلما تقرّر من أنّه لا يمكن أن يكون[٢] جواهر ولا[٣] أعراض[٤] مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود وأعراضه.

أمّا العقول والنفوس الفلكية[٥] وهيوليات[٦] الأفلاك والهيولى المشتركة، فكلّ[٧] واحدٍ منها صدر عن[٨] فاعله بجهة واحدة من الجهات الفاعلية اللّازمة التي يقتضيه[٩] ذلك الفاعل بها[١٠] لا لغيرها[١١] بالذات، بلا شركة من القابل واستعداده وأعراضه المفارقة، لا محالة[١٢] لا يمكن غيره. فكلّ ما وقع من تلك الأمور في مرتبة[١٣] من مراتب الوجود، لا يمكن تصوّر وقوع نوع آخر في[١٤] تلك المرتبة؛ فلا يمكن تصوّر نوع آخر من أجناسها يقع في شيء من المراتب إلّا ما هو الواقع فيها[١٥] لا غير.

وأمّا الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة، واختلاف أنواعها بأمور لاحقة للجسمية المشتركة؛ إذ ليس لها أنواع بسيطة[١٦] يكون جعل جنسها و[١٧]فصلها واحداً[١٨]، كالسواد والبياض مثلاً[١٩] بالقياس إلى اللون المطلق.

وأمّا الأجسام[٢٠] البسيطة، فلانحصار منوّعاتها[٢١] من الصور بما صدرت

---

(١) مر ١: نتصوّر.
(٢) مج ٤: - أن يكون.
(٣) مج ٤: - لا.
(٤) مر ١: الأعراض.
(٥) مج ٣، مج ٤: الكلّيّة.
(٦) مر ١: هيولات.
(٧) مج ٢، مج ٤: وكلّ.
(٨) مر ١: من.
(٩) مر ٢، مج ٢: تقتضيه/ مج ٤: تقتضيها.
(١٠) مج ٤: - بها.
(١١) مر ١: لا غيرها/ مر ٢، مج ٢، مج ٣: لا بغيرها/ مج ٤: لا تغيرها.
(١٢) مر ٢، مج ٤: فلا محالة.
(١٣) مج ٣: مرتبته.
(١٤) مج ٣: من.
(١٥) مج ٤: منها.
(١٦) مج ٣: بسيط.
(١٧) مج ٤: أو.
(١٨) مج ٣: واحدٌ.
(١٩) مر ١: - مثلاً.
(٢٠) مر ١: الأجناس.
(٢١) مج ٣: متنوّعاتها.

من المبادىء بحسب بعض جهاتها اللّازمة إمّا مطلقة[1]، أو بضرب[2] من الإعانة من الصور السوابق[3] بلا مدخلية[4] الأمور العارضة المفارقة، فلا يمكن وجود غيرها.

وأمّا الأعراض، فلأنّها تابعة للجواهر متقوّمة[5] بها؛ فمع اتّفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية لا يمكن اختلاف[6] الأعراض. ولولا[7] مجانبة[8] التطويل، لبسطت[9] القول على التفصيل في عدم إمكان نوعٍ ما[10] من الأعراض خارج عمّا وجدت وتحقّقت من الأجناس العوالي وأنواعها؛ ولكن فيما ذكرناه كفاية للمستبصر.

وكذلك حكم أنحاء المركّبات وصورها النوعية، لكونها[11] تابعة للكيفيات المزاجية. فإذا لم يمكن تحقّق جواهر ولا[12] أعراض سوى هذه التي قد وجدت؛ فلو فرض عالم آخر، يكون لا محالة موافقاً لهذا العالم في الماهية[13]، ومخالفاً له في أمور عرضية؛ فقد بطل أن يكون مخالفاً في أمر ذاتي.

وأمّا بطلان الشقّ[14] الثاني، وهو كون ما يتصوّر من نظام آخر متّحد الماهية مع هذا النظام الوجود، فلوجوه[15]:

منها أنّ العالم بجميع أجزائه إذا كان واحداً[16] وحدة طبيعية نوعية، لا يكون وجوده مسبوقاً[17] باستعداد[18] مادّة[19] وتهيّؤ[20] قابل؛ وكلّ[21] ما لا

---

(1) مج ٤: مطلقاً.

(2) مر ١: يضرب.

(3) مر ١: السابقة.

(4) مج ٣: مدخليته.

(5) مج ٤: المتقومة/ مر ١، مر ٢: المقومة.

(6) مر ١: - اختلاف.

(7) مر ١: لون.

(8) مر ١: مجابنة.

(9) مر ١: ليبسط.

(10) مج ٢، مج ٤: - ما.

(11) مر ١: لكونها.

(12) مر ١، مج ٤: - لا.

(13) مج ٣: الهيئة.

(14) مج ٤: شق.

(15) مج ٤: فلوج.

(16) مج ٤: واحد.

(17) مج ٣: سابقاً.

(18) مر ١: باستعداده.

(19) مر ١: - مادة.

(20) مر ١، مج ٢: تهيّ/ مج ٤: تهيوا.

(21) مج ٤: - وكل.

يكون[1] كذلك، يكون نوعه[2] منحصراً في شخص واحد.

ومنها أنّ وجوده حيث لم يكن مسبوقاً بزمان يكون صدوره عن البارىء القيوم مرّة واحدة على سبيل الإبداع، والمبدعات نوعها منحصر في شخصها.

ومنها أنّ قاعدة «الإمكان الأشرف» الجارية فيما ليس تحت الكون مطّردة الحكم فيه.

ومنها أنّ الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بذاته بلا جهة أخرى، ووحدة العلّة توجب وحدة المعلول.

ومنها أنّ تشخّصه[3] بذاته تعالى[4] المتشخّص[5] بنفس حقيقته[6]، كما هو رأي أهل الحق، فلا يمكن تعدّده[7].

ومنها أنّ علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته يقتضي وجوده، فلا يمكن غيره.

ومنها أنّ العلة الغائبة في وجوده هي ذات المبدأ الأعلى، وعلّة بدئه بعينها علّة تمامه، وكلّ ما هو[8] غايته[9] أجلّ الأشياء؛ فهي[10] في غاية الشرف المتصور[11] في حقه.

تنبيه[12]:

وممّا يجب أن يعلم هاهنا[13] أنّ كون العالم بأسره ذا أجزاءٍ[14] متكثّرة متباينة لا يدفع صدوره عن فاعل حقٍّ واحد من جميع الوجوه والحيثيات، ولا

---

(1) مر ١: يكون.
(2) مر ١: - نوعه.
(3) مر ١: يشخصه.
(4) مج ٤: تعالى بذاته.
(5) مر ١: - المتشخص.
(6) مر ١: حقيقه.
(7) مر ١: تعدد.
(8) مج ٤: - هو.
(9) مر ١: غاية.
(10) مر ٢، مج ٤: فهو.
(11) مر ١: المتصورة.
(12) مج ١، مج ٢: - تنبيه/ مج ٤: المسلك الأوّل.
(13) مر ١، مر ٢: - هاهنا.
(14) مج ٤: ذات أجزاء.

يلزم من ذلك صدور الكثير عن الواحد الحقيقي في مرتبة واحدة.

وبيان ذلك هو[1] أنّ العالم على تقدير كونه شخصاً[2] واحداً جهتين: جهة وحدةٍ وجهة كثرة. والفرق بينهما كالفرق[3] بين الإجمال والتفصيل من أنّ التفاوت إنّما هو بنحوي[4] الإدراك لا بشيء[5] في المدرك.

فنقول: إذا لوحظ العالم بأسره من جهة وحدته[6] الشخصية التي لا كثرة له من هذه الحيثية، حكم عليه بأنّه مستند بالذات و[7]بالقصد الأوّل إلى الواحد الحقّ تعالى من دون[8] وسط وشرط، وأنّ علّته[9] الفاعلية هي بعينها علّته[10] الغائية. وإذا لوحظ من جهة كثرته التفصيلية، حكم عليه بأنّه صدر على الترتيب السببي والمسبّبي، بأن يكون أبسط أجزائه وأشرفها[11] هو أقربها إلى الفاعل الحقّ، ثمّ يتلوه في الصدور ما يتلوه في البساطة والشرف، وهكذا إلى أن ينتهي إلى أقصى[12] الوجود.

فالغرض[13] من إثبات الترتيب في الممكنات، ونسبة المعلولات التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسّطة[14] والمتوسّطة إلى العالية ـ كما فعلته[15] الحكماء في كتبهم ـ إنّما هو لتصحيح صدور العالم بأجزائه عن الحقّ[16] الواحد[17] من جميع الوجوه باعتبار كثرته الاجتماعية، لئلّا ينثلم الوحدة الحقّة بصدور الأمور الكثيرة في مرتبة واحدة[18]، لا باعتبار وحدته الشخصية؛ إذ لا[19] كثرة من هذه الجهة.

---

(١) مر ١: - هو.
(٢) مج ٣: مشخصاً.
(٣) مج ٤: - بينهما كالفرق.
(٤) مر ٢. مج ٤: بنحو/ مج ٢، مج ٣: بنحو من.
(٥) مر ١، مج ٣، مج ٤: لشيء.
(٦) مر ١، مج ٤: وحده.
(٧) مج ٣: - و.
(٨) مر ١: - دون.
(٩) مج ٤: علّية.
(١٠) مج ٤: علتها.
(١١) مج ٤: + و.
(١٢) مر ١: أقصر.
(١٣) مج ٢: فالفرض.
(١٤) مر ١: المتوسط.
(١٥) مر ١: فعله.
(١٦) مج ٣: الحد.
(١٧) مر ١: واحد/ مر ٢: الواحد الحق.
(١٨) مر ١: واحدته.
(١٩) مر ١: أزلا.

وأمّا كيفية صدور[1] العالم بجميع أجزائه ن[2] الباريء لحقّ مرّة واحدة على سبيل الإبداع، مع كون بعض أجزائه تدريجي الوجود بالذات أو بالعرض، وبعضها دفعي الوجود كذلك، وبعضها لا هذا ولا ذاك؛ فالتحقيق فيها يحتاج إلى[3] أحكام عدّة من القوانين الحكمية مع تدبّر تامّ وتأمّل كامل، ووسعة في التعقّل[4] ورفض للوهم. والله الهادي إلى طريق[5] الصواب.

وأمّا **المسلك الثاني**[6] في[7] أنّ خلقة العالم على أحسن الوجوه وأشرف الأوضاع وأتمّها، فهو بملاحظة أمور العالم وأوضاعها، وكيفية ترتيبها[8] ونضدها[9]، وارتباط العلويّات بالسّفليات على الوجه المخصوص، والتدبّر في منافع حركات الأفلاك ونسب الكواكب ملاحظة إجمالية. فإنّ معرفة جميعها على التفصيل ممّا يخرج عن طوق[10] البشر، وإنّما ذلك شأن خالق القوى والقدر؛ بل لا يمكن للإنسان معرفة نفسه وبدنه ودقائق الصنع فيهما[11]، فضلاً عن معرفة ما سواه. فكيف يكون الحال في كلّ ما في عالم الأفلاك وعالم الكون والهلاك، مع ما فيها من دقائق الحكمة ولطائف العناية؛ فلنكتف[12] بأمور جمليّة[13] من أسرار الخلقة وغرائب الفطرة.

فنقول: ألم ترَ يا عارف أنّ مبدع العجائب وصانع[14] الغرائب ومفيض الوجود وواهب الفضل والجود لمّا كان غير متناهي القوة والقدرة[15] شدّة ومدّة وعدّة، فلم يجز[16] وقوف رحمته وَجود عند حدٍّ[17]؛ بأن[18] يحصل منه قدر

---

(1) مج ٤: + جميع.
(2) مر ١: من.
(3) مر ١: - إلى.
(4) مر ٢: العقل.
(5) مج ٤: الطريق.
(6) مج ١، مج ٢: - وأمّا المسلك الثاني.
(7) مج ٢، مج ٣: من.
(8) مر ١: ترتّبها.
(9) مر ١: تصدها.
(10) مج ٢: طاقة نوع.
(11) مج ٤: فيها.
(12) مر ١: كيف/ مج ٣: فلتكن.
(13) مر ١: جلية.
(14) مج ٢: صنائع.
(15) مر ١: القدر.
(16) مر ١: فلم تجر/ مج ٤: فلم يخر.
(17) مر ١: - حد.
(18) مج ٣: - بأن.

متناهٍ من الموجودات و[1]لا يتجاوزه، ويبقى بعد ذلك الإمكان الغير المتناهي بدون أن يخرج من القوّة إلى الفعل؟!.

ولمّا[2] امتنع صدور ما لا يتناهى منه[3] مجتمعاً، لنهوض براهين التطبيق والتضايف وغيرهما؛ فبالضرورة لا يتأتّى ذلك إلّا على سبيل التعاقب والافتراق. فلا جرم[4] وجب أن يكون من مبدعاته[5] جوهر بواسطته[6] يستصحّ ويستقيم صدور المحدثات[7] والمتجدّدات عن البارىء المقدّس عن التّغيّر والتصرّم. فيجب أن يكون ذلك الجوهر محض القوّة والفاقة، كما أنّ الواجب تعالى محض الفعليّة والجود؛ فأبد هيولى ذات قوّة غير متناهية في الانفعال[8].

ثمّ لمّا كان تجدّد قبول الفيوضات الواردة على الهيولى متوقّفاً على[9] أمرٍ متجدّد بالطبع حادث[10] بالذات لا بأمر زائدٍ على ذاته، ليصير بتجدده وحدوثه[11] الذاتي[12] منشأً لتجدد المتجددات وحدوث الحادثات؛ فأفاد بفضله[13] وجوده وجود أجرام كريمة رفيعة دائمة الحركات لأغراض شريفة علوية؛ هي العلّة لاستعدادات غير متناهية تلحق إلى فاعل غير متناهي التأثير، وقابل غير متناهي القبول، ليوجب ذلك إفاضة الخيرات وانفتاح أبواب البركات دائماً[14]، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾[15].

ثمّ، ألم تنظر إلى[16] الفلكيّات وأوضاعها لانتفاع السِفليات؛ من أنّها لو كانت كلّها نيّرات، لأفسدت بإحراقها موادّ الكائنات؟ كما قال الله تعالى: ﴿قُل

---

(1) مج ٤: - و.
(2) مج ٤: ممّا/ مج ١: أمّا.
(3) مر ١، مر ٢، مج ٣، مج ٤: عنه.
(4) مج ٣: قد.
(5) مر ١: مبدأ غاية.
(6) مج ٤: بواسطة.
(7) مر ١: - و.
(8) مر ٢، مج ٣، مج ٤ + كما أنّه ذو قوّة غير متناهية في الفعل.
(9) مر ١: إلى.
(10) مر ١: - حادث.
(11) مر ١: حدوث.
(12) مج ٣، مج ٤: الذاتيين.
(13) مر ٢، مج ٣، مج ٤: بفضل.
(14) مر ١: وإنّما.
(15) سورة إبراهيم، آية: ٣٤، وسورة نحل، آية: ١٨.
(16) مج ٤: + احوال.

أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[١]. ولو كانت بالكلّيّة[٢] عريّة عن النور، لبقي ما دون الفلك[٣] في وحشة شديدة وليلٍ مظلم[٤] لا أوحش[٥] منه، كما في قوله تعالى[٦]: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ﴾[٧] لو ثبتت أنوارها أو لازمت[٨] دائرة واحدة، لأثّرت بإفراط فيما قابلها[٩]، وتفريط فيما وراء ذلك. ولو لم يكن لها حركة سريعة، لفعلت ما يفعله[١٠] السكون واللّزوم. ولو لم يجعل[١١] الأنوار[١٢] الكوكبية ذات حركتين سريعة مشتركة، وبطيئة مختصة، ولم يجعل دوائر الحركات البطيئة مائلة عن[١٣] دائرة[١٤] الحركة السريعة، لما مالت إلى النواحي[١٥] شمالاً وجنوباً.

ولولا أنّ حركة الشمس على هذا المنوال من تخالف[١٦] سمتها[١٧] بسمت[١٨] الحركة السريعة، لما حصلت الفصول الأربعة التي بها يتمّ الكون والفساد، وتنصلح[١٩] أمزجة البقاع والبلاد. ولمّا كان القمر نائباً للشمس خليفة لها في النضج و[٢٠]التسخين والتحليل إذا كان قويّ النور، جعل مجراه يخالف[٢١] مجراها[٢٢]. فالشمس[٢٣] تكون في الشتاء جنوبية، والقمر شمالية،

---

(١) سورة قصص، آية: ٧٢.
(٢) مج ٤: الكلّيّة.
(٣) مج ٤: فلك.
(٤) مر ١: مظلمة.
(٥) مج ٤: أظلم.
(٦) مر ١: قال الله تعالى.
(٧) سورة قصص، آية: ٧١.
(٨) مر ١: ولوازمت/ مج ٤: لازمة.
(٩) مر ١: قابله.
(١٠) مج ٤: يفعل.
(١١) مج ٤: جعل.
(١٢) مر ٢، مر ١: للأنوار.
(١٣) مج ٤: من.
(١٤) مر ١: دائر.
(١٥) مر ١: النورحيّ.
(١٦) مج ٤: مخالف.
(١٧) مر ١: سنّتها.
(١٨) مر ١، مر ٢: لسلب.
(١٩) مر ١: ينصلح/ مج ٤: ينصلح.
(٢٠) مج ٤: - في النضج و.
(٢١) مر ٢، مج ٤: مخالف.
(٢٢) مر ١: - يخالف مجراها.
(٢٣) مج ٤: شمسم.

لئلّا يفتقد[١] السببان[٢]. وفي الصيف[٣] بعكس ذلك، لئلا يجتمع المسخّنان[٤].

ولمّا كانت الشمس شمالية[٥] الحركة صيفاً، جنوبيتها[٦] شتاءً، جعل أوجها في الشمال وحضيضها في الجنوب[٧]، لينجبر[٨] قرب[٩] الميل ببعد[١٠] المسافة، لئلّا يشتدّ[١١] الإضاءة و[١٢]التنوير، وينكسر بعده بقربها[١٣]، لئلّا يضعف القوّة عن[١٤] التأثير.

ثمّ أما تأمّلت يا أخا الحقيقة! أنّ خلق المركّبات التامة لمّا لم يتمّ إلّا بكيفيات أربع فعلية وانفعالية، كالحرارة للتبديد[١٥] والتحليل، والبرودة للجمع والتسكين، والرطوبة لقبول[١٦] التخليق[١٧] والتشكيل[١٨]، واليبوسة لحفظ ما أفيد من التقويم والتعديل؛ كيف خلق البارىء سبحانه[١٩] بلطفه وجوده عناصر أربعة[٢٠]، وأسكن[٢١] كلًّا منها في موضع يليق به وبما سواه منها؟ فرتّبها تحت السماوات ترتيباً مضموماً بديعاً، ونظم[٢٢] في مقعّر فلك[٢٣] القمر نظاماً مضبوطاً عجيباً. فجعل كلّ متشاركين في كيفية واحدة فعلية و[٢٤]انفعالية متجاورين، وجعل النار[٢٥] لكونها أخفّ الكلّ مجاورة[٢٦] للفلك، لما بينهما[٢٧] من مناسبة اللطافة والنورانية. و[٢٨]لأنّ الفلك يتحرّك دائماً، والحركة

---

(١) مر ١، مر ٢، مج ٣، مج ٤: ينفقد.
(٢) مج ٤: الشتاء.
(٣) مر ١: السيف.
(٤) مج ٤: المسخّنات.
(٥) مر ١: شماله.
(٦) مر ١: جنوبية.
(٧) مر ١: - في الجنوب.
(٨) مر ١، مج ٣: لينجر/ مج ٤: لنجز.
(٩) مج ٤: القرب.
(١٠) مج ٢، مج ٤: بعد.
(١١) مج ٤: يتشد.
(١٢) مر ١: في.
(١٣) مج ٣: بغربها.
(١٤) مر ١: من.
(١٥) مج ٤: للسديد.
(١٦) مج ٣: بقبول.
(١٧) مر ١: التحليق.
(١٨) مر ١: التشكيك.
(١٩) مج ٣: تعالى.
(٢٠) مر ١: أربع.
(٢١) مر ١: سكن.
(٢٢) مج ٣: نظمها/ مج ٤: بطنها.
(٢٣) مج ٤: - فلك.
(٢٤) مر ٢، مج ٤، مج ٣: أو.
(٢٥) مر ١: - وجعل النار.
(٢٦) مج ٤: متجاورة.
(٢٧) مر ١: بينها.
(٢٨) مج ٢: - و.

علّة الحرارة؛ فوجب بمقتضى حكمته أن يكون المصاحب[١] له حاراً جدّاً، فلم يجز في موضعها غيرها، لئلّا يتسخّن[٢] بشدّة[٣] الحركة، فيضاعف[٤] النار ويفنيان[٥] سائر الأسطقسّات[٦].

ولمّا كان[٧] الأرض[٨] ثقل الكلّ وأثقلها، وجب أن يكون مكانها في غاية السفل وفي أبعد المواضع من الفلك، وهو الوسط؛ لما يقتضيه ضابط[٩] الترتيب، ولأن يكون[١٠] مسكن المركبات الحيوانية وغيرها بعيداً عن عالم الحركات. إذ لو بلغت بتأثيرها إليها، غيّرتها وأفسدتها. والماء[١١] لمّا[١٢] كان أشدّ مناسبة للأرض من جهة البرودة والكثافة[١٣]، وجب أن[١٤] يوضع[١٥] عندها. والهواء لمّا كان أشدّ مشابهة للنار[١٦] لشفّافيته[١٧] ولطافته[١٨] وخفّته وحرارته، وجب أن يوجد مجاوراً لها.

ولمّا كانت الكواكب وخصوصاً الشمس والمقر أكثر تأثيراتها للعالم السفلي[١٩] بوسيلة أشعتها المستقيمة والمنعطفة والمنعكسة[٢٠]، جعل الأرض ملوّنة[٢١] كثيفة[٢٢] غبراء، لتقبل[٢٣] الضياء؛ وما فوقها من العناصر مشفّة[٢٤] لطيفة بالطباع، ينفذ[٢٥] فيها وصل إلى غيرها ساطع الشعاع.

---

(١) مر ١: الصاحب/ مج ٣: المصاقب/ مج ٤: المضافت.
(٢) مر ٢: يتسخر.
(٣) مر ١: لشدة/ مج ٤: شدة.
(٤) مج ٤: فيتضاعف.
(٥) مج ٤، مج ٣، مر ٢: يغلبان.
(٦) مر ١: الأسقطات.
(٧) مج ٣، مج ٤، مر ٢: كانت.
(٨) مر ١: الأرضي.
(٩) مج ٤: ضابطة.
(١٠) مج ٤: لا يكون/ مر ١: لا أن/ مج ٣: تكون.
(١١) مج ٤: - والماء.
(١٢) مر ١، مج ٤: + وإلّا.
(١٣) مج ٤: الكسافة.
(١٤) همه نسخه ها جز «مر ٢»: + يكون.
(١٥) مر ١: لوضع.
(١٦) مج ٢: النار.
(١٧) مر ١: - لشفافيته/ مج ٤: بشفافيته/ مج ١، مج ٢: لشفافته.
(١٨) مر ١: لطافة.
(١٩) مج ٣: السفل.
(٢٠) مج ٤: المنفكة.
(٢١) مر ١، مج ٣: ملوّنة.
(٢٢) مج ٤: كيفية.
(٢٣) مر ١، مج ٤: ليقبل.
(٢٤) مر ١: المشقة.
(٢٥) مر ١، مج ٢: لينفد.

ولم يحط[١] الماء بجميع جوانب الأرض، ليستقر عليها المركّبات المحوجة إلى غلبة[٢] اليابس الصّلب، بحفظ[٣] الصور والأشكال، وربط الأعضاء والأوصال. ولو أحاط[٤] الماء بالأرض، منعت[٥] الحيوانات البرّيّة عن استنشاق الهواء الضروري في حقّها. فصار الماء بتموّجه موجباً للأخاديد وحفظتها[٦] الأرض لليبوسة[٧]؛ فانحدر الماء ومنع عن الإحاطة عناية من الله تعالى في حقّ عباده.

فهذا هو الترتيب المحكم والتركيب الغير[٨] المنهدم[٩]، الذي اهتدى[١٠] العقل[١١] إلى التصديق به[١٢] من[١٣] غير واسطة المشاهدة الحسية، لغاية وضوحه وجلائه ونهاية ظهوره. فإنّ الأعمش الكامل العقل تفكّر برأيه السديد[١٤] وجدّه الشديد[١٥]، لاضطرّ إلى الحكم بوجوب أماكن[١٦] هذه الأربعة[١٧] على هذا النمط من الترتيب.

ثمّ أما تفكرت[١٨] أيّها العارف في آثار رحمة الله وصنعه[١٩]! حتّى تسبّح له طرباً وشوقاً، وتزمزم في عشق جماله وكبريائه بالتهليل والتكبير[٢٠] من أنّ[٢١] القسمة العقلية لمّا أوجبت[٢٢] باقيات بالعدد وباقيات لا بالعدد[٢٣]، كيف تمّم جود الواهب الحقّ نقصان[٢٤] الديمومة الشخصية في هذا الصنف بإعطاء

---

(١) مج ٤: لم يحيط.
(٢) مج ٢: غيبه.
(٣) مر ١، مر ٢، مج ٣: لحفظ.
(٤) مر ١: أحاطت.
(٥) مج ٤: مشفت.
(٦) مر ١، مر ٢، مج ٤: حفظها.
(٧) مج ٤: ليبوسة.
(٨) مج ٤: ا لمبرم/ مج ٢: خير.
(٩) مر ١، مر ٢: المهتدم/ مج ٣: المهندم.
(١٠) مج ٣: استدل/ مج ٤: أهدى.
(١١) مج ٣: + و.
(١٢) مج ٤: - به.
(١٣) مج ٤: عن.
(١٤) مج ٤: براية لشديده.
(١٥) مج ١: حبره الشديد/ مج ٤: حدة الشديد.
(١٦) مر ١: إمكان.
(١٧) مر ١: + لا.
(١٨) مر ١: تفكر.
(١٩) مر ١: صنيعه.
(٢٠) مج ٤: بالتكبير والتهليل.
(٢١) مر ١: إذ.
(٢٢) مر ١: أوجب.
(٢٣) مر ١: + و.
(٢٤) مر ١: لفيضان.

الديمومة النوعية[١]. فوفى[٢] لكلّ منهما قسطه من الجود، فصار العالم الطبيعي منتظماً بصنفي[٣] الثبات والدوام، وكيف استبقى نوع ما وجب فساده من[٤] الحيوان والنبات بقوّة مولّدة قاطعة لفضلة[٥] من مادة هي مبدأ لشخص آخر.

ولمّا لم يحصل كماله الشخصي أوّل مرّة، كيف رتّب له[٦] النامية الموجبة لزيادة الأجزاء في الأقطار على نسبة[٧] محفوظة؟ ولمّا توقّف فعلها على التغذّي كيف رتّب[٨] لها الغاذية، ورتّب للغاذية خوادم من قوّة جاذبة[٩] [تأتيها][١٠] بما تتصرّف فيه، و[١١]هاضمة محلّلة للغذاء، معدّة إيّاها لتصرّف الغاذية، وماسكة تحفظ[١٢] الغذاء لتصرّف[١٣] المتصرّف[١٤]، و[١٥]دافعة لما لا يقبل المشابهة؟ وكيف رتّب للحيوان قوى أخرى من مدركة ومحركة؛ وزاد المزاج الأشرف الإنساني كلمة طيبة إذا أطاعت أمر[١٦] بارئها و[١٧]كملت بالعلم والعمل، صعدت إليه وشابهت المقرّبين من المبادىء والعلل.

ولو تدبّرت في كيفية تدبير النفس للبدن وحصول ألفة التدبير[١٨] ومحبة التصرّف وعشق المقارنة وألم المفارقة بينهما[١٩] مع أنّ البدن كالثقل[٢٠] الكثيف والنفس كالنور اللطيف، لقضيت[٢١] العجب، وقلت كيف يتصوّر الازدواج[٢٢]

---

(١) مج ٣: نوعيه.
(٢) مج ٤: فوفق/ مج ٢: فوقي.
(٣) مر ١: بضعي.
(٤) مر ١: عن.
(٥) مج ٢: لفضلته/ مر ٢: بفضله.
(٦) همهٔ نسخه ها جز «مج ٤»: لها.
(٧) مج ٢: نسبته.
(٨) مج ٤: ترتب.
(٩) مر ١: جاذية/ مج ٣: الجاذبة.
(١٠) مج ١، مج ٣، مج ٢، مر ١: ياتيها/ مر ٢: ياتها/ مج ٤: - تأتيها.
(١١) مج ٤: - و.
(١٢) مر ١، مج ٤، مج ٣: لحفظ/ مر ٢: بحفظ.
(١٣) مر ١: - لتصرف/ مج ٤: + الغذاء.
(١٤) مج ٤: - المتصرّف.
(١٥) مر ٢: - و.
(١٦) مج ٢: - أمر.
(١٧) مج ٣: - و.
(١٨) مج ٤: - التدبير.
(١٩) مر ١: بينها.
(٢٠) مج ٤: - الفعل.
(٢١) مر ١: تقضّيت.
(٢٢) مر ١: الأزواج.

بين النور والظلمة، والائتلاف بين العلوي[1] الذي قال الله تعالى تعظيماً لشأنه ﴿وَرَفَعْنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾[2] وقال: ﴿إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ﴾[3] والسفلي المشار إليه بقوله: ﴿إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ﴾[4] إذ[5] بينهما من المنافرة والمخالفة[6] في الماهية ما لا يخفى[7].

فانظر كيد تلطّف[8] الخالق بحكمته التامة وأنعم[9] بحسن عنايته العامّة أن[10] خلق البدن الكثيف من مادّة النطفة، ومن لطافته[11] القلب الصّنوبري، ومن لطافته[12] الروح النابعة[13] فيه، التي هي في اللطافة والصفاء كالفلك البعيد[14] عن التضاد، وفي التوسط بين الأطراف بمنزلة الخالي عنها، المشابه[15] للسبع الشداد؟! فمن جهة صفائها ونقائها[16] ونورها وضيائها وبعدها عن التضاد الموجب للفساد تصير[17] مرآة للنفس الناطقة، بها يدرك[18] الوجود[19] كلّه على هيئته ونقشه[20] وصورته ورقشه كليّاً وجزئياً.

أمّا كلياته ففي ذاتها المجرّدة، وأمّا جزئياته ففي تلك المرآة الجليّة، فإذن في الإنسان شيء كالملك[21] وشيء كالفلك[22]، فصار بهذين[23] الاعتبارين مغرب[24] العالمين ومنتهى الإقليمين.

---

(1) مج ٣: العلق.
(2) سورة مريم، آية: ٥٧.
(3) سورة مطففين، آية: ١٨.
(4) سورة مطففين، آية: ٧.
(5) مج ٤: أو.
(6) مر ١: المتخالفة.
(7) مر ١: لا يحصى.
(8) مج ٤: يلطف.
(9) مر ١: أعم.
(10) مج ٤: + في.
(11) مج ٣: لطافة/ مج ٢: لطائفته.
(12) مج ٢: لطائفته/ مر ١: لطافة.
(13) مر ١، مج ٤: التابعة.
(14) مج ٤: النفيد.
(15) مر ١، مج ٤: المشابهة.
(16) مج ٤: ثباتها.
(17) مر ١: يصير.
(18) مر ١: تدرك/ مج ٤: يدركه.
(19) مج ٤: للوجود.
(20) مج ٤: نفسه.
(21) مر ١: فكالملك.
(22) مر ١: كالملك.
(23) مر ١: من هذين.
(24) مج ٤: مقرب.

فانظر إلى إتقان حكمة المبدع كيف بدأ[1] بالوجود من الأشرف فالأشرف، حتّى اختتم بالجسم الذي هو أشرف الأجسام[2] وألطفها وأصفاها، وهو السماء الأولى وسدرة المنتهى إلى[3] نهاية[4] عالم الروحانيات وبداءة عالم الجسمانيات؛ فكان تلك الأنوار المجرّدة عندها[5] تتكثّف[6] وتتجسّم[7] وتتكدّر[8] وتتجرّم[9]، وافتتح[10] بالأخسّ فالأخس حتّى انتهى[11] إلى[12] أكثف[13] الأجسام الهاوية.

ثم فتح فاتحة أخرى للإخلاص بتذويب[14] ذهب الخلاص و[15]عكس الترتيب الأوّل من الأخس[16] فالأخس إلى النفيس فالأنفس، حتّى بلغ إلى الأرواح[17] هي كالأفلاك، ونفوس هي[18] كالأملاك إلى أن وصل إلى خاتم الرسل وهادي السبل الذي يشبه العقل[19] الأوّل. والله سبحانه هو المبدأ والمنتهى في الآخرة والأولى.

* * *

(١) مج ٤: - بدأ.
(٢) مر ١: - الأجسام.
(٣) مر ٢، مج ٤: أي هو.
(٤) مج ٤: - نهاية.
(٥) مج ٢، مج ٤: عندنا.
(٦) مج ٤: يتكثف/ مر ١: ينكشف/ مج ١، مج ٢: ينكثف.
(٧) مر ١: يتجسم/ مج ٢: تنحسم/ مج ٤: ينحتم.
(٨) مر ١، مج ٤: يتكدّر.
(٩) مج ٤: يتحرم.
(١٠) مر ٢: فافتتح/ مج ٤: وافتح.
(١١) مر ١: - حتّى انتهى.
(١٢) مج ٤: - إلى.
(١٣) مج ٤: الأكثف.
(١٤) مج ٤: ليذهب/ مر ١، مج ٢: فتذنب/ مج ٣، مر ٢: لتذهيب.
(١٥) مر ١: - و.
(١٦) مج ٢، مج ٣، مج ٤، مر ٢: الخسيس/ مر ١: الشمس.
(١٧) مر ٢، مج ٤: أرواح.
(١٨) مر ١: - هي.
(١٩) مر ١: + الا.

الفصل الرابع[1]

في كيفية دخول الشرّ في القضاء الإلهي

اعلم أنّ اسم الشرّ يطلق بحسب العرف العام على معنيين:

أحدهما ما هو عدم محض كالموت والنقص والفقر والجهل وأمثالها، فإنّها عدميات محضة، وهو على ضربين:

الأوّل: عدم، ليس ذلك العدم هو عدم[2] مقتضى طباع الشيء، ولا ما يمكن[3] حصوله[4] من الكمالات والخيرات، كقصور الممكن من[5] الوجود الواجبي والوجوب الذاتي، وكذا قصور كلّ تالٍ من العقول الفعّالة عن[6] سابقه، وقصور النفس[7] عن[8] العقول، والأجسام عن النفوس، والهيولى عن الجميع. فالكمال المطلق والخير المحض ينحصر في الحقّ الصِّرف والوجود المحض[9] الذي ليس فيه جهة[10] إمكانية، ومن عداه من الماهيات المعروضة للوجود لا يخلو من[11] شريّة ما على تفاوت إمكاناتها[12] بحسب تفاوت[13] مراتبهم في البعد[14] عن ينبوع الوجود. فهذا الشر منبعه الإمكان الذاتي.

والثاني، ما يكون عدم مقتضى الشيء أو[15] ما يمكن حصوله له من

---

(١) مج ١، مج ٢: - الفصل الرابع.

(٢) مج ٤، مج ٣: - هو عدم.

(٣) مج ٤: فلا يمكن.

(٤) مر ٢: + له.

(٥) مج ٣، مج ٤، مر ٢: عن.

(٦) مج ٤: من.

(٧) مج ٤: النفوس.

(٨) مر ١: من.

(٩) مج ٤: - المحض.

(١٠) مج ٤: ماهية.

(١١) مر ١: عن.

(١٢) مر ٢، مج ٤: إمكاناتهم.

(١٣) مر ١: - إمكاناتها بحسب تفاوت.

(١٤) مج ٤: المبعد.

(١٥) مر ١، مر ٢: و.

الكمالات الثانية وغيرها، ولا يتصوّر هذا في غير الماديات. فالعقول الفعالة حيث يكون وجود كلّ منها على[1] أكمل ما يتصور في حقّه، فلا يكون لها شريّة بهذا المعنى، وما عداها من الأمور المتعلّقة بالهيولى لا يخلو من شرية[2] على[3] تفاوت إمكاناتها الاستعدادية بحسب مراتبها في التعلّق بالهيولى. فهذا الشرّ منبعه الهيولى، ومنبع الهيولى هو الإمكان، لأنّها صدرت[4] من المبادىء لأجل[5] جهة الإمكان فيها، فمنبع الشر مطلقاً هو الإمكان.

والمعنى الثاني هو ما يمنع[6] شيئاً آخر عن الوصول إلى كماله كالبرد المفسد للثّمار[7]، والحرّ المعفّن[8] لها، والمطر المانع للقصّار عن تبييض[9] الثياب، والأخلاق المذمومة المانعة للنفس[10] من[11] وصولها إلى كمالها العقلي كالبخل والجبن والإسراف والسفاهة وأمثالها، والأفعال الذميمة كالزنا والسرقة[12] والنميمة وما أشبهها من الآلام والأحزان والغموم، وغير ذلك من الأشياء التي معانيها وجودية ولكنّها تتبعها[13] أعدام.

فنقول إطلاق لفظ الشرّ عند الحكماء على المعنى الأوّل حقيقة، وعلى المعنى[14] الثاني مجاز، لأنّ الشر الحقيقي لا ذات له بل عدم[15] ذات أو عدم كمال لذات.

والبرهان على ذلك أنّه لو كان الشرّ أمراً وجوديّاً، فلا يخلو[16]: إما أن يكون شرّاً لنفسه، أو شرّاً لغيره.

---

(1) مر ١: - على.
(2) مج ٤: الشرية.
(3) مر ١: + إلى.
(4) مر ١: صادر.
(5) مر ١: لأمرٍ.
(6) مر ١: يمتنع.
(7) مر ١: الثمار.
(8) مر ١: المفضي/ مج ٤: في المفعّن.
(9) مر ١: بيض.
(10) مر ١: للنقص/ مج ٣: لنفس/ مج ٤: للنفوس.
(11) مج ٤: - من.
(12) مج ٤: + والقتل.
(13) مر ١، مج ٤: تتبعها.
(14) مج ٤: - المعنى.
(15) مر ١: عدمه.
(16) مر ١: لا يخلو.

والأوّل باطل، وإلّا لما وجد، إذ[1] الشيء لا يقتضي عدمه أو عدم كمالٍ له. كيف، وجميع الأشياء طالبة لكمالاتها، لا مقتضية لعدمها[2] ولو اقتضى لكان الشر ذلك العدم[3] لا نفسه[4].

وكذا الثاني، لأنّ كونه شرّاً لغيره[5]، إمّا لأنّه يعدم ذلك الغير، أو يعدم[6] كمالاته، فإنّه لو لم يكن معدماً لشيءٍ أصلاً ـ لوجوده أو لكمال[7] وجوده ـ فليس بشرّ[8] لذلك الشيء البتة، للعلم الضروري بأنّ كلّ ما لا يوجب عدم شيءٍ ولا عدم كمال له[9] فلا يكون شرّاً لذلك الشيء. فإذا كان كونه شرّاً لكونه عدماً لشيءٍ أو[10] لبعض[11] كمالاته، فليس الشرّ إلّا عدم ذلك الشيء أو عدم كماله[12]، لا نفس الأمر[13] الوجودي المعدم؛ بل هو في ذاته من الكمالات النفسانية أو الجسمانية.

فإنّ الظلم وإن كان شرّاً بالقياس إلى المظلوم وإلى النفس الناطقة التي كمالها في تسخير قواها وكسرها. [لكنّه][14] خير بالنسبة إلى القوة الغضبية[15] من حيث هي كذلك. وكذا الإحراق كمال للنار، وإنّما هو شرّ بالنسبة[16] إلى من يفقد به سلامته. فعلم أنّ الشر إمّا عدم ذات، أو عدم كمال الذات[17]؛ وكلّ ما[18] لا يكون كذلك[19] فهو خيرٌ.

---

(1) مر ١: أو.
(2) مر ١: بعدمها/ مر ٢: + مع أنّه.
(3) مج ٤: شر ذلك المعدوم.
(4) مر ١: لنفسه.
(5) مر ١: + إمّا لأنّه شرّ لغيره.
(6) مر ١، مر ٢: + بعض.
(7) مج ٢: لوجوده ولا لكمال/ مر ١: لا لوجوده ولا لكمال.
(8) مج ٤: شرّاً/ مر ١: - بشرّ.
(9) مر ١: كماله.
(10) مج ٣، مر ٢: و.
(11) مج ٤: لنقص.
(12) مر ١: كمال له.
(13) مر ٢: الأمور/ مج ٤: + الأمر.
(14) همهٔ نسخه ها: لكنّها.
(15) مج ٤: القضية.
(16) مج ٢، مج ٣، مر ١: بالقياس.
(17) مر ١، مج ٤: لذات.
(18) مر ١: فكلّ كمال.
(19) مر ١: - ما لا يكون كذلك/ مر ٢: - كذلك.

فالوجود من حيث[1] إنّه وجود[2] خير محض، والعدم من حيث إنّه عدم شرّ محض؛ فقد ظهرت بما ذكرناه[3] من[4] البرهان صحة دعوى[5] اشتهر أنّ الحكماء ما صحّحوها[6] بالبرهان، بل تارة اكتفوا فيها بمجرّد استقراءٍ غير تام، وتارة التجأوا إلى أنّها ضرورية؛ وأنّ ما ذكروه من الأمثلة لإيضاحٍ ما ربّما اشتبه[7] على بعض الأذهان.

ثمّ إنّك قد علمت أن الشرّ[8] الذي هو بمعنى العدم منه ما هو من لوازم الماهيّات، التي لا علّة لها، ومنه ما لا يكون من هذا القبيل، بل قد يلحق بالماهيّات[9] لا[10] من ذواتها، فلا محالة لا بدّ له من علّة وسبب، وكلامنا ليس في الشقّ الأوّل الذي لا لميّة له، إذ من المعلوم أنّه ليس للماهيات في كونها ممكنة، ولا في حاجتها إلى علّة لوجودها سبب، ولا لقصور[11] الممكن عن[12] درجة الواجب[13] بذاته، ولا لتفاوت[14] مراتب هذا النقصان في الماهيّات علّة، بل إنّما ذلك لاختلاف الماهيّات في حدود ذواتها[15] لا لأمرٍ خارج عنها. فلو كان النقصان في الجميع متشابهاً، فكانت الماهيات ماهيّة[16] واحدة.

بل الكلام[17] فيما هو من القسم الآخر، وهو عدم ما هو من الأمور الزائدة على مقتضى النوع كالجهل بالفلسفة مثلاً للإنسان؛ فإنّ ذلك ليس شرّاً له لأجل كونه إنساناً، بل هو شرّ لأجل أنّها اقتضاها شخص[18] مستعدّ[19] لها، مشتاق

---

(1) مر ١: - حيث.
(2) مج ٤: - خيرٌ. فالوجود من حيث إنّه وجود.
(3) مر ١: ذكرنا.
(4) مج ٤: - من.
(5) مر ١، مج ٣: + ما.
(6) مج ٢: - ما صحّحوها.
(7) مر ١: اشبه.
(8) مر ١: شر.
(9) مج ٤: الماهيّة/ مر ٢: الماهيّات.
(10) مر ١: - لا.
(11) مج ٤: قصور.
(12) مر ١: على.
(13) مر ١: واجب.
(14) مر ١: + و.
(15) مر ١: أنفسها.
(16) مر ١: - ماهيّة.
(17) مر ١: - بل الكلام.
(18) مر ١: شخصاً.
(19) مر ١: مستعداً.

إليها[١] دون غيره، لا من حيث إنّه إنسان، بل من حيث[٢] إنّه وجد فيه هذا الاستحقاق والاشتياق[٣] الذي لا صلاح في أن يعمّ. وهذا الشرّ إنّما يوجد في الأشياء على سبيل الندرة والشذوذ.

فكلّ ما وجد فهو إمّا خير محض أو خيره أكثر من شرّه. وأمّا ما يكون شرّاً محضاً، أو مستولى[٤] الشرّيّة، أو متساوي الطرفين، فممّا لا وجود له أصلاً، حتى يحتاج[٥] إلى[٦] مبدإٍ آخر غير الواجب بالذات، كما توهّمه[٧] الكفرة المجوس. وكلّ واحدٍ من القسمين[٨] المذكورين أوّلاً من أفراد الخير، فيجب صدورهما جميعاً عن الواجب بالذات الذي هو فاعل الخيرات.

مثال القسم الأوّل منهما عالم العقول وعالم الأفلاك وهما[٩] مبرّآن من الشرور والفساد [الناشئين][١٠] من نسخ التضاد.

ومثال القسم الآخر عالم العناصر الموجب للشرور على سبيل القلّة، ولن تسوّغ عناية المبدع ورحمة الجواد إهماله، وإلّا لزم ترك خير كثير[١١] لشرّ قليل، وذلك شرّ كثير.

فالشرّ مقضيّ[١٢] بالعرض لا بالذات. وذلك أيضاً إنّما يكون لأجل النفع[١٣] في أشياء آخر، لو لم يخلق لخلق سربال[١٤] الوجود وقصر رداء الجود وبقي في كتم العدم عوالم كثيرة ونفائس[١٥] جمّة غفيرة. فمن هذه[١٦] الحيثية يكون مقضياً[١٧] بالذات.

---

(١) مر ١: إليه.
(٢) مر ١: - إنّه إنسان بل من حيث.
(٣) مج ٤: الاشياق.
(٤) مج ٤: مستوي.
(٥) مر ٢، مج ٤: احتيج.
(٦) مر ٢: - الى مبدأ... بقوانين. (چندين صفحه افتادگى دارد).
(٧) مج ٤: توهمته.
(٨) مر ١: القسمين.
(٩) مر ١: إذ هما.
(١٠) نسخه ها: الناشئان.
(١١) مج ٣: الخير الكثير.
(١٢) مج ٤: يقتض.
(١٣) مج ٤: النفي.
(١٤) مج ٤: شرمال.
(١٥) مر ١: يقاس.
(١٦) مج ٤: هذا.
(١٧) مر ١، مج ٢: مقتضياً.

كيف، ولو لم يكن في عالم[1] العناصر تضادّ، فمن أين يحصل الفعل والانفعال، والكسر والانكسار، وتنتقل[2] الهيولى من صورة إلى صورة ومن حالة إلى حالة، حتّى تبلغ[3] إلى غاية تقبل[4] العقل المستفاد الذي يضاهي الملكوت الأعلى في الشرف والكمال والإحاطة بالمعلومات؟ مع أنّ مثال هذه الوقائع لازمة في الطبائع من مصادفات[5] بين سكّان العالم[6] اتّفاقاً دون التفات من المبادىء العالية إليها. ووجود كلّ من الجزئيات منوط بسلسلة من الأسباب يلزم من عدمه عدمها، وهو خلل عظيم[7] في نظام الخير الكلّي. فإنّ وجود نوع يفسد[8] بعض أشخاص[9] نوع آخر فإنّما[10] يعدّه شرّاً من يظنّ[11] أنّ العالم الأعلى وعظائم الأمور ما خلق إلّا لأجل الإنسان، وهذا جهل محض.

كيف، والعالي - كما مرّ[12] - غير ملتفت إلى السافل؟! «خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي، وخلقت هؤلاء للنار ولا أبالي[13]»، وليس أنّ البارىء تعالى[14] مشتغل[15] بالذات[16] بإيجاد القبائح والمفاسد وتمكين الظَلَمة والمشركن في أفعالهم وعقائدهم وإبقاء الدول[17] الجائرة وشرّ[18] السياسات المذمومة الدّمويّة وإهمال الأطفال عن[19] حضانة مرضعاتهم بإماتتها[20] وإذلال العلماء ورفعة[21] حال الجهّال، إلى غير ذلك من الوقائع. وقد قال عزّ من

---

(١) مر ١: العالم.
(٢) مر ١: ينتقل/ مج ٣، مج ٤: ومتى تنقل. (٣) مر ١، مج ٤: يبلغ.
(٤) مج ٤: - إلى غاية تقبل/ مج ١، مر ١، يقبل.
(٥) مج ٣: مصادمات/ مج ٣: + وقعت. (٦) مج ٤: عالم الظلمات.
(٧) مج ٣: وهو اعظم خلل/ مج ٤: وهو أعظم علل.
(٨) مر ١: يفيد.
(٩) مر ١: الأشخاص.
(١٠) مر ١: قائماً.
(١١) مر ١: الظّنّ.
(١٢) مر ١: قائماً.
(١٣) مر ١: - وخلقت هؤلاء للنار ولا أبالي.
(١٤) مج ٤: - تعالى.
(١٥) مج ٤: مستقل.
(١٦) مج ٤: مستقل الذات.
(١٧) مر ١: الأوّل.
(١٨) مج ٤: تيسير.
(١٩) مر ١: من.
(٢٠) مر ١: بامائها.
(٢١) مج ٤: رفع.

قائل[1]: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[2].

بل الكلّ[3] توابع[4] لقضائه وقدره و[5]لوازمُ مضادّة[6] لحركات[7] كلّية لأغراض علوية مقدّرة بهيئاتها وأزمنتها في عالم آخر، كما قال[8]: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾[9] وكلّ شيءٍ عندنا خزائنه وما ننزّله إلّا بقدرٍ معلومٍ[10].

على أنّ جميع أسباب الشرّ إنّما توجد تحت كرة القمر في بعض جوانب الأرض التي هي حقيرة[11] بالنسبة إلى الأفلاك المقهورة[12] تحت أيدي النفوس[13]، المطموسة تحت أشعّة العقول[14] الأسيرة[15] في قبضة[16] الرحمان، ولا نسبة لها إلى جناب الكبرياء الباهر[17] برهانه على الضِّياء.

ثمّ إنّ إصابة الشرّ في هذا العالم إنّما هي لبعض الأشخاص وفي بعض الأوقات، والأنواع محفوظة. وأمّا بالقياس إلى نظام الكلّ فلا شرّ أصلاً؛ إذ[18] قد عرفت أنّ هذا النظام شريف فاضل، وجميع ما وقع طبيعي بالقياس إليه، والطبيعي[19] للشيء لا يكون شرّاً[20].

فقد تبيّن وتحقّق[21] بالبرهان الساطع أنّ كلّ ما يقتضيه حكمته تعالى وفيضه كان حسناً وخيراً، ومن ظنّ أنّه شرّ[22] كان لخلل[23] في عقله، وقصور في فهمه. فلا شرّ في النظر إلّا وهو خير من جهات أخرى لا يعلمها إلّا منشئها[24] وموجدها.

---

(1) مج ٣: وقد قال تعالى.
(2) سورهٔ فصلت، آيهٔ: ٤٦.
(3) مر ١: سلسل/ مج ٣: أصل.
(4) مر ١: توابعه.
(5) مج ٣، مج ٤: - و.
(6) مج ٤: معاده/ مج ١، مر ١: مفادة.
(7) مج ٤: بحركات.
(8) مج ٤: + تعالى/ مج ٢: + الله تعالى.
(9) سورهٔ رعد، آيهٔ: ٨.
(10) اقتباس از سورهٔ حجر، آيهٔ: ٢١.
(11) مر ١: حفيرة.
(12) مر ١: المقهور.
(13) مج ٣: - النفوس.
(14) مر ١: القول.
(15) مر ١: الاشرة.
(16) مج ٤: قبظه.
(17) مر ١: الباهرة.
(18) مر ١: و.
(19) مج ٤: - بالقياس إليه والطبيعي.
(20) مج ٣، مج ٤: + له.
(21) مج ٤: تحقق وتبين.
(22) مر ١: شرّاً.
(23) مج ٣: بخلل/ مج ٤: لخلله.
(24) مر ١، مج ٢: منشائها.

فإذن تصوّر ذرة الشرّ في بحر أشعّة شمس الخير لا يضرّها، بل[١] يزيدها بهاءً[٢] وجمالاً وضياءً وكمالاً، كالشامة السوداء على الصورة المليحة البيضاء تزيدها[٣] حسناً وملاحة وإشراقاً وصباحة. فسبحان من تقدّست كبرياؤه عن تقصير[٤] الأفعال وتصوير الأمثال والأشكال وجلّ جناب الحقّ عن[٥] أمثال هذا الخيال[٦] المحال.

أوهام[٧] وتنبيهات:

لا يبعد أن يذهب على الأوهام العاميّة أنّ الفاعل للكلّ إذا كان مختاراً، فله أن يختار أيّما شاء من الخيرات والشرور، فلا يمتنع عليه شيء؛ فهذه الأبحاث[٨] ساقطة على هذا التقدير.

فنقول اختياره تعالى أرفع من هذا النمط، كما سيأتي؛ ولا يمكن أن يكون[٩] إرادته متساوية النسبة[١٠] إلى الشيء[١١] ونقيضه[١٢] بلا داع[١٣] ومصلحة. إنّما كان ذلك مذهب جماعة قصرت أفهامهم عن درك حقائق الأشياء وكيفية ارتباطها بالمبدأ الأعلى. فارتكبوا كثيراً من المحالات الناشئة عن أصولهم[١٤] الفاسدة، من جملتها الترجيح بلا مرجّح[١٥]، ونفي اللزوم في شيء[١٦] من الأشياء، وتجويز صدور كلّ قبيح من الله تعالى.

ولا شكّ أنّه على ذلك ينسدّ باب إثبات الصانع، فإنّه يجوز حينئذٍ تخلّف النتيجة عن كلّ قياس وإن كانت صورته صورة[١٧] الشكل الأوّل ومادّته

---

(١) مج ٣: + و.
(٢) مر ١: بها.
(٣) مر ١ مج ٤: يزيدها.
(٤) مج ٤: تقصير.
(٥) مر ١: من.
(٦) مج ٤: الخصال.
(٧) مر ١، مج ٢: - أوهام.
(٨) مر ١، مج ٤: الإيجاب.
(٩) مج ٣: - أن يكون.
(١٠) مج ١: لنسبة.
(١١) مر ١: شيء.
(١٢) مر ١: يقتضيه.
(١٣) مر ١: ذاع.
(١٤) مج ٤: أحولهم.
(١٥) مج ٤: من غير مرجح.
(١٦) مج ٤: الشيء.
(١٧) مر ١: - صورة.

الأوجليّات[1]، وخلق نتيجة أخرى عقيبها. ولم يتفطّنوا أنّه[2] على تقدير أن لا يكون أمور العالم منوطة بقوانين كليّة مضبوطة، بل يكون صدورها بإرادة جزافية كما ظنّوا، لم يكن أولياء الله وأحبّاؤه ممنوّة بالمحن[3] الشديدة وتسلط الأادي عليهم مُدّة مديدة، بل كانوا ممّن جمع لهم بين[4] المثوبة في الآخرة والسلامة في الدنيا.

وأفسد من ذلك ما قال بعضهم: من أنّ الفلاسفة لمّا قالوا بالإيجاب والجبر[5] في الأفعال الإلهيّة، فخوضهم في هذا المبحث من جملة الفضول؛ لأنّ السؤال بـ«لم»[6] عن صدورها غير واردٍ كصدور الإحراق من النار، لأنّه يصدر عنها لذاتها.

وجوابه ـ بعد تسليم هذا الافتراء على هؤلاء العظماء ـ أنّ بحثهم[7] عن كيفيّة وقوع الشرّ في هذا العالم لأجل أنّ البارىء تعالى[8] خير محض بسيط عندهم ولا يجوّزون صدور الشرّ عمّا لا جهة شريّة[9] فيه أصلاً. فيلزم عليهم في بادىء النظر[10] ما ذهبت[11] لأجله الثنويّة إلى إثبات مبدأين: أحدهما مبدأ الخيرات والآخر مبدأ الشرور. فقالوا لإزالة[12] هذه المفسدة: إنّ[13] الصادر عنه تعالى ليس بشرٍّ، بل الصادر عنه إمّا ما[14] يتبرّأ بالكلّيّة عن[15] الشرّ[16]، وإمّا ما يلزمه شرّ قليل، منبعه الإمكان أو الهيولى؛ وكلا القسمين من أفراد الخير، فيجب صدوره عن الخير الحقيقي؛ وغير ما ذكر من أقسام الشرّ غير موجود، فلا يقتضي مبدأ[17] أصلاً، كما مرّ. وقد تفاخر أرسطو بذلك الكلام في دفع شبهة الثنويّة.

---

(١) الأوّل.
(٢) مر ١: - أنّه.
(٣) مج ٤: بالمحر.
(٤) مج ٣: من.
(٥) مج ٤: والخير.
(٦) مج ٤: - بلم.
(٧) مر ١، مج ٤: يجيبهم.
(٨) مج ٤: - تعالى.
(٩) مر ١: الشريّة.
(١٠) مر ١: + و.
(١١) مج ٤: ذهب.
(١٢) مر ٢: - لإزالة.
(١٣) مر ١: من.
(١٤) مر١: ـ إنّ.
(١٥) مج ٤: ـ إمّا ما.
(١٦) مج ٣، مر ٢: الشرور.
(١٧) مج ٢: مبدء.

قيل: لو كانت الشرور الواقعة في هذا العالم كالجهل والكفر وأمثالهما بقضائه تعالى وقدره[١]، يجب[٢] علينا الرضاء به[٣]، لأنّ الرضاء بما يريد الله تعالى واجب، كما في الحديث القدسي: «من لم يرض بقضائي ولم[٤] يصبر على بلائي، فليخرج من أرضي وسمائي[٥]، وليعبد ربّاً سوائي». ولا شكّ أنّ الرضاء بالقبيح[٦] قبيح، كما ورد[٧]: الرضاء بالكفرِ كفرٌ. فكيف التوفيق بين هذين[٨] الحكمين؟

وما[٩] أجاب عنه بعضهم من أنّ الواجب الرضاء بالقضاء لا بالمقضيّ[١٠]، والكفر وأمثاله مقضيّ لا قضاء، ومحصّله أنّ الإنكار المتعلّق بالمعاصي والقبائح إنّما هو باعتبار المحلّ لا باعتبار الفاعل، فإنّ الاتّصاف [بالشرور][١١] منكر دون خلقها وإيجادها، والرضاء إنّما يتعلّق بإيجادها[١٢] الذي هو فعل الله تعالى[١٣]، ليس بشيء كما ترى.

بل الحقّ في الجواب أن يفرق[١٤] بين القضاء بالذات وبالعرض؛ فالمأمور به هو الرضاء بما يوجبه القضاء[١٥] بالذات[١٦] وهو الخيرات كلّها، والمنهيّ عنه هو الرضا بما يلزم من القضاء على سبيل العرض[١٧]، و[١٨]هي[١٩] الشرور اللّازمة للخيرات الكثيرة. وهذه أيضاً إذا لم تعتبر من هذه الحيثية، بل قصد

---

(١) مج ٢: + تعالى.
(٢) مر ٢: لوجب/ مج ٤: يوجب.
(٣) مر ١: - به.
(٤) مج ٤: لن.
(٥) مج ٤: - وسمائي.
(٦) مر ١: بالقبح.
(٧) مر ١: إنّ (بجاى «ورد»).
(٨) مر ١: - هذين.
(٩) مج ٤: - ما.
(١٠) مج ٤: بالمقتضي.
(١١) همهٔ نسخه ها جز «مج ٣» و«مج ٤»: بالسكون/ مج ٣، مج ٤: بالكفر..
(١٢) مج ٤: - والرضا إنما يتعلق بإيجادها.
(١٣) مج ٤: + وهذا الجواب.
(١٤) مج ٢: تفرق/ مج ٣: نفرق.
(١٥) همهٔ نسخه ها جز «مر ٣» و«مج ٣»: - وبالعرض فالمأمور... القضاء.
(١٦) مج ٤: + بالذات.
(١٧) مر ٢: الفرض.
(١٨) مج ٤: - و.
(١٩) مر ١، مج ٤: هو.

إليها بالذات وبالقياس إلى هذا[١] الشخص الجزئي الموصوف به. وأمّا إذا اعتبر كونها متضمّنة للمصالح والحكم الكلّيّة بالقياس إلى النظام الكلّي، فلا شرّ أصلاً؛ لأنّ هذا الترتيب والتميّز من لوازم الوجود والإيجاد، كما علمت.

ولعلّك تقول[٢] إنّ أكثر أفراد الإنسان الذي هو أشرف أنواع القسم الأخير يغلب عليهم[٣] الشرور. فإنّ مناط تحصيل السعادة والشقاوة[٤] الآجلتين اللّتين يستحقر بالقياس إليهما السعادة والشقاوة[٥] العاجلتان، للنفس إنّما هو[٦] باستعمال[٧] قواها الثلاثة النطقية والشهوية والغضبية لاكتساب ما ينبغي أن يكون[٨] بحسبها من الحكمة والعفّة والشجاعة. والغالب على أكثرهم على ما ترى[٩] أضداد[١٠] هذه الأمور، أعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب. فيلزم كونهم من الأشقياء[١١] والأشرار، لا سيما في الآجل.

فاعلم أنّ الجهل الذي لا نجاة معه في الآخرة هو الجهل المركب الراسخ[١٢] المضادّ للعلم اليقيني، وهو نادرٌ، كوجود اليقين الذي يوجب قسطاً وافراً من السعادة. وأمّا الجهل البسيط الذي لا يضرّ[١٣] في المعاد، فهو عامّ[١٤] فاش في نوع الإنسان، وكذلك حال القوّتين الأخيرتين.

فالبالغ في فضيلة العقل والخلق وإن كان نادراً كالشديد النزول فيهما[١٥]، لكنّ المتوسطين على مراتبهم أغلب وأوفر. و[١٦]إذا ضمّ إليهم الطرف الأعلى، صار لأهل النجاة غلبة عظيمة. وقد شبّهت الحكماء حال النفوس في انقسامها

---

(١) مر ١: هذه.

(٢) مر ١: + أن يقول.

(٣) مر ١: - عليهم.

(٤) مج ٣: - السعادة والشقاوة.

(٥) مج ٣: + السعادة والشقاوة (مكرّر).

(٦) مر ١: - إنّما هو.

(٧) مج ٣: استعمال.

(٨) همهٔ نسخه ها جز «مر ١» و«مج ٤»: يكونوا.

(٩) مج ٢: ما نرى/ مر ١: - ما ترى.

(١٠) مر ١: بأضداد.

(١١) مج ٤: الأشقاء.

(١٢) مر ١: سنح.

(١٣) مر ١: لا يشترط.

(١٤) مر ١: عالم.

(١٥) مج ٤: فيها.

(١٦) مر ١: - و.

إلى هذه الأقسام بحال الأبدان في انقسامها إلى[1] البالغ في الجمال والصحة، و[2]متوسط وهو الأكثر، والقبيح السقيم وهو أقلّ من المتوسط فضلاً عن مجموع القسمين.

فإذن قد ثبت أنّ الشر ليس بغالب. على أنّ الحكم الجزم بأنّ رحمة الله لا تنال[3] إلّا قليلاً من عباده مشكل. وقد قال تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾[4] فإنّه يدلّ على انخراط الجميع فيها مع زيادة تخصيص لأهل الدرجة العليا بها[5].

ثمّ لك أن تقول: من جملة الأصول المقرّرة أنّ كلّ ما يجوز صدوره عن الواجب تعالى فيجب[6] وقوعه، لعدم[7] البخل والمنع هناك. فقد كان جائزاً أن يصدر عنه تعالى خير محض مبرّءاً[8] عن الشرّ[9] أصلاً.

لكنّا[10] نقول: هذا النمط واجب في مطلق الوجود لا في كلّ[11] وجود[12]. فقد أوجد[13] ما أمكن أن يوجد على الوجه المذكور؛ فلو لم يوجد[14] ما لا يخلو عن شرّ ما، لكان الشر حينئذٍ[15] أعظم.

فإن عدت[16] وقلت: لم ما أوجد[17] القسم الثاني بلا قصور وآفة؟

قلنا فلم يكن هو هو، ورجع إلى القسم الأوّل، وقد فرغ عن وجود؛ ولو كانت الماهيّات كلّها بريئة[18] من[19] الشرور التي هي لوازم لها، لكانت الماهيّات واحدة. ومن المحال أن تكون[20] النار ناراً ولا يوجد لها لازم النارية

---

(١) مج ٣: - إلى.
(٢) مر ١: + هو.
(٣) مر ٢، مج ٢، مج ٣: لا ينال.
(٤) سورة اعراف، آية: ١٥٦.
(٥) مر ١: لها.
(٦) مر ١: - فيجب.
(٧) مر ١: بعدم.
(٨) مر ١: متبرءاً/ مج ٢، مج ٣: مبرّاً.
(٩) مر ١: الشرك.
(١٠) مر ١: لكنّهما.
(١١) مر ١: تحل.
(١٢) مر ١: - وجود.
(١٣) مج ٤: وجد.
(١٤) مر ١: لم يجد.
(١٥) مج ٣: - حينئذٍ.
(١٦) مر ١: عدوت.
(١٧) مج ٤: لم يوجد.
(١٨) مج ٢، مج ٣: بريّة.
(١٩) مر ١: عن.
(٢٠) مر ١، مج ٣: يكون.

من إحراق ثوب لاقته[1]، إلّا أن لا يكون الثوب ثوباً، بل شيئاً آخر لا تحرقه[2] النار.

وإن اشتبه[3] عليك بعد هذه المباحث أنّه لمّا كانت الأفاعيل البشريّة من الفضائل والرذائل والطاعات والمعاصي وبالجملة الخيرات والشرور كلّها مقدّرة[4] مكتوبة[5] علينا[6] قبل صدورها معجونة[7] فينا[8]، فلماذا يعاقب من ابتلاه القدر[9] بارتكاب الخطيئات واقتراب[10] الشهوات؟

فاعلم أنّ العقاب على المعصية ليس لأنّ الأوّل المتعالي[11] عن سمات الحادثات يستولي عليه الغضب ويحدث له الانتقام، بل النفوس إنّما يترتب[12] عليها[13] الثواب والعقاب بهيئات ساقها[14] إليهم القدر؛ والثواب والعقاب من لوازم الأفاعيل الواقعة منّا من قبل وثمراتها، ولواحق الأمور الموجودة فينا وتبعاتها.

فالمجازاة إظهار ما كتب علينا في القدر وإبراز ما أودع فينا وغرّز في طباعنا بالقوّة، كما قال سبحانه: ﴿سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ﴾[15]، ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾[16]. فمن أساء عمله وأخطأ في[17] اعتقاده فإنّما ظلم نفسه بظلمة جوهره وسوء استعداده؛ فكان أهلاً للشقاوة في معاده[18].

---

(1) مر ١: لافته/ مج ٤: لاقاه.
(2) مج ٤: يحرقه.
(3) مر ١: أشبه.
(4) مر ١: مقدريّة.
(5) مر ١: - مكتوبة.
(6) مر ١: عليها.
(7) مر ١: مجفونة/ مج ٤: مغمومة.
(8) مج ٤: فيها.
(9) مر ١: المقدّر.
(10) مر ٢، مج ٢، مج ٣: اقتراف/ مج ٤: اقتراق.
(11) مج ١: المتعال.
(12) مر ١، مر ٢، مج ٤: يرتّب.
(13) مر ١: عليه.
(14) مر ١: ساق.
(15) سورهٔ انعام، آيهٔ: ١٣٩.
(16) سورهٔ توبه، آيهٔ: ٤٩، وسورهٔ عنكبوت، آيهٔ: ٥٤.
(17) مر ١: من.
(18) مر ١: سعاده.

فإن رجعت وقلت: ما بالنا نتفاوت[1] فيما قدّره الله تعالى[2] وقضاه من الفضائل والرذائل[3] والسيّئات؟ ولِمَ لَمْ نتساو[4] ونتعادل[5] في الخيرات والشرور، ولا نتشاكل[6] ولا نتماثل[7] في السعادة والشقاوة؟ وبأيّ شيءٍ صار السعيد سعيداً أو[8] الشقي شقيّاً[9]؟ وأين عدل الله فينا؟ وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾[10].

فنجيبك - يا أخا الحقيقة، أيّدك الله وإيّانا[11] بروحٍ منه - بأنّ[12] الاستعدادات[13] متفنّنة، والحقائق متنوّعة، والموادّ السفليّة بحسب الخلقة والماهيّة متباينة في اللطافة والكثافة، ومزاجاتها مختلفة في القرب والبعد من الاعتدال الحقيقيّ، والأرواح الإنسيّة التي بإزائها مختلفة بحسب الفطرة الأولى في الصفاء والكدورة والقوّة والضعف، مترتبة في درجات القرب والبعد من الله تعالى؛ لما تقرّر[14] وتحقّق أنّ بإزاء كلّ مادّة ما يناسبه من الصور[15]. فأجود[16] الكمالات لأتمّ[17] الاستعدادات، وأخسّها[18] لأنقصها[19]، كما أشير إليه في قوله عليه السلام: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة، خيارهم في الجاهلية خيارهم[20] في الإسلام».

---

(1) مر ١: متفاوت متفاوت/ مج ٣: بتفاوت.
(2) مر ٢: - تعالى.
(3) مج ٣: الرزائل.
(4) مر ١: لم ينسا.
(5) مر ١: تتعاذل.
(6) مر ١: تتشاكل.
(7) مر ١: تتمائل.
(8) مر ٢، مج ٣: و.
(9) مج ٤: - ولم لم نتساو... شقيّاً.
(10) سورة ق، آية: ٢٩.
(11) مج ٣: وأيّدنا.
(12) مج ٣: أنّ.
(13) مج ٤: الاستعدات.
(14) مر ١: قرر.
(15) مر ١: الصورة.
(16) مر ١: أجود.
(17) مج ٣: ثمّ.
(18) مج ٢: وأحسنها.
(19) مج ٣: لأنفسها/ مج ٤: لأنقضها.
(20) مر ١: كخيارهم.

مجادلة كلاميّة وذنابة[1] برهانية[2]:

و[3]لعلّك لاعتيادك[4] بالمجادلات المشهوريّة والخطابات الجمهوريّة[5] تضطرب فتصول[6] وترجع فتقول[7]: إنّ ما حاول الفلسفي أن يقيم[8] للشرور والقبائح الكائنتين في الوجود[9] معذرة[10] يحبّب[11] الله عزّ وجلّ إلى[12] عباده؛ فقال: إنّ هاهنا ما هو صلاح وخير بالنسبة إلى[13] النظام الكلّي[14] والأمر العام، وما هو كذلك بالقياس إلى النظام الجزئي والأمر الخاصي[15]؛ وإذا تعارضا فلا بدّ من تقديم صلاح الأوّل وإهمال جانب الجزئي كمن قطع عضواً لصلاح الجسد[16] كلّه، وجعل كلّ شرٍّ وخيرٍ[17] لاحقين لآحاد الناس، واجبين في النظام الكلّي؛ هو[18] فاسدٌ من وجهين:

أحدهما، أنّه يلزم منه أن يكون[19] ربّ العباد فارقهم وهاجرهم ورماهم[20] بالمصائب والنّوائب تقديماً لغيرهم عليهم، وهذا ممّا يسؤوهم[21] جدّاً، ويسيء[22] ظنّهم بربّهم، لأنّ عناية كلّ شيءٍ مصروفة إلى نفسه قبل كلّ شيءٍ. فإذا رأى ربّه يؤثر غيره عليه ويرميه بالنصب والعذاب لأجله[23]، يئس من رحمته

---

(١) مج ٤: زنابة.
(٢) مج ١، مج ٢: - مجادلة وذنابة برهانية.
(٣) مج ٤: - و.
(٤) مر ١: لاعتبارك.
(٥) مج ٤: - والخطابات الجمهوريّة.
(٦) مج ٤: فتقول.
(٧) مج ١، مر ١: فنقول.
(٨) مر ١: يقم.
(٩) مج ٤: + الخارجيّ.
(١٠) مر ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: مقدّرة.
(١١) مر ١: يجب/ مج ٤: نجيب.
(١٢) مر ١: - إلى.
(١٣) مر ١: - بالنسبة إلى.
(١٤) مر ١: بالنظام الكلّ.
(١٥) مر ١، مج ٢، مج ٣، مر ٢، مج ٤: الخاص.
(١٦) مج ٣: الجنس.
(١٧) مر ١: خير وشرّ.
(١٨) مر ٢: فهو.
(١٩) مج ٤: - يكون.
(٢٠) مر ١: أما هم.
(٢١) مج ٤: يسوهم.
(٢٢) مر ١: والشيء/ مج ٤: ويسمّى.
(٢٣) مج ٢، مج ٣: لأجل.

وندم[١] على عبوديّته. وأيّ فائدة[٢] له في أن يكون ذلك الشيء خيراً؟ فإنّه إن كان خيراً[٣]، فهو خير لنفسه، لا لأنّ مقتضاه مصائبه ورفاته. وجاء في المثل: «غثّك خيرٌ من سمين غيرك»[٤].

والوجه الثاني أنّه أراهم ربّهم عاجزاً مضطرّاً؛ إذ[٥] ظنّ أنّه لا يجد سبيلاً إلى صلاح[٦] الأنام وإقامة النظام إلّا بإدخال الضرّ[٧] على هذا العاجز المسكين، فما له أن يعبد ربّاً[٨] عاجزاً، فإنّه لا يعبد ربّه إلّا لأنّه يجد نفسه عاجزاً فقيراً، فيلتجىء[٩] إلى قويّ[١٠] عزيز. فإذا كان هو[١١] عاجزاً مثله، فقد فرّ من العجز إلى العجز. تعالى عمّا يقول[١٢] الظالمون علوّاً كبيراً.

فنجيبك بمثل ما قال الشاعر:

هوّن على بصري ما شقّ منظره فإنّما يقظات[١٣] العين كالحلم

فاسمع ما يشفيك[١٤] من غيظك، ويكفيك[١٥] إزالة ريبك[١٦]. فلست أوّل من زلّت[١٧] قدمه[١٨] في هذا المقام، واستفزّ قلبه من هذا الكلام[١٩]. واعلم أنّ الطاعة كلّ هيئة يقتضيها ذات الإنسان لو خلّيت عن العوارض الغريبة؛ فهي[٢٠] الفطرة الأولى التي فطر الله عليها[٢١] العباد كلّهم، والمعصية كلّ[٢٢] ما

---

(١) مج ٢: - ندم.
(٢) مر ١: + فائدة.
(٣) مر ١، مج ٢: - فإنّه إن كان خيراً.
(٤) مر ١: غشتك خيرٌ من سمين/ اصل اين ضرب المثل در كتاب فرائد الأدب في الأمثال والأقوال السائرة عند العرب ضميمهٔ كتاب، المنجد في اللغة والأدب والعلوم، بصورتى كه در متن آمده، نقل شده است؛ لويس معلوف، الطبعة الجديدة.
(٥) مج ٤: أو.
(٦) مر ١: إصلاح.
(٧) مج ٤: الضرّر.
(٨) مج ٤: يقتدرنا.
(٩) مج ٢: فيستحيي.
(١٠) مر ١: قول.
(١١) مر ١: - هو.
(١٢) مر ١: يقولون/ مج ٤: يقوله.
(١٣) مج ٤: نقيضات.
(١٤) مر ١: يشعيك/ مج ٤: تقبل.
(١٥) مج ٤: تكفيك/ مر ٢، مج ٣: + في.
(١٦) مج ٤: دنيك.
(١٧) مج ٤: ذلّت.
(١٨) مج ٤: - قدمه.
(١٩) مر ١: - الكلام.
(٢٠) مر ١: وهي.
(٢١) اشاره اى است به سورهٔ انعام، آيهٔ: ٢٠.
(٢٢) مج ٤: - كلّ.

تقتضيه بشرط[1] عارض غريب؛ فهي تجري مجرى المرض والخروج عن الحالة الطبيعية. فيكون ميل[2] الإنسان إليها[3] كشهوة الطين التي هي غريبة[4] بالنسبة إلى المزاج الطبيعي، لم يحدث إلّا بحدوث[5] مرض[6] وانحراف عن المزاج الأصلي الجبلّي[7].

وقد ثبت في الحكمة أنّ الطبيعة بسبب[8] عارض غريب تحدث[9] في الجسم المريض مزاجاً خاصاً يسمّى مرضاً، كما أنّ الصحّة أيضاً من الطبيعة على قياس الحركة الطبيعيّة الحاصلة من الطبيعة[10] في ذاتها، والقسرية[11] الحاصلة منها بسبب[12] القاسر، فيكون كلّ[13] من الحالين[14] ملائماً لها في وقت مخصوص. وقد ورد في الحديث القدسي: إنّي خلقت عبادي كلّهم حنفاء، وإنّهم أتاهم[15] الشيطان فاحتالهم عن دينهم[16].

فالطاعة هي الحنيفيّة[17] التي تقتضيها[18] ذواتهم لو لم يمسّهم[19] أيدي[20] الشيطان؛ فإذا مسّتهم[21] أيدي[22] الشياطين[23]، أفسدت[24] عليهم فطرتهم

---

(1) مر ١: شرط/ مج ٢: لشرط.
(2) مج ٤: مثل.
(3) همهٔ نسخه ها جز «مج ٤»: إليه.
(4) مر ١: عريّة.
(5) مج ٣: لحدوث.
(6) مر ١: وفرص.
(7) مر ١: الجبلّيّ الأصليّ.
(8) مر ١، مج ٤: ليست.
(9) مر ١، مج ٢، مج ٤: يحدث.
(10) مج ٤: - على قياس... الطبيعة.
(11) مج ٤: البشريّة.
(12) مج ٤: سبب.
(13) مج ٣: كلًا.
(14) مج ٤: الحالتين.
(15) مج ٤: آتاهم.
(16) ر. ك: كليات حديث قدسى، شيخ محمد حسين حر عاملى، انتشارات دهقان، ١٣٦٦، ص ٦٣٢؛ اصل حديث چنين است: خلقت عبادي حنفاء فاحتالتهم الشياطين عن دينهم وأمروهم أن يُشركوا بي غيري.
(17) مر ١: الحنفيّة/ مج ٤: الحسنة.
(18) مر ١: يقتضيها.
(19) مر ٢: لو يمسسهم.
(20) مج ٤: ابدا.
(21) مج ٢، مج ٣: مسّهم.
(22) مج ٤: الأيدي.
(23) مج ٤: - الشياطين.
(24) مج ٤: لفسدت.

الأصليّة، فاقتضوا أشياء منافية[1] لهم مضادّة لجوهرهم البهيّ الإلهيّ من الهيئات الظلمانية، ونسوا[2] أنفسهم وما جبلوا[3] عليه؛ فاحتاجوا إلى رسولٍ مبلّغ من الله يتلو[4] عليهم الآيات ويبيّن[5] لهم ما يذكّرهم عهد[6] ذواتهم من الصلاة والصيام والزكاة وصلة الأرحام إلى غيرها من الطاعات؛ ليعودوا إلى فطرتهم الأصلية، ويصير فعل[7] الخيرات والعبادات طبيعيّاً لهم بلا كلفة ومشقّة. وإليه أشير[8] بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ﴾[9] وهم الذين باشرت[10] أنوار الحقّ نفوسهم حتّى خشعوا لها.

فإنّ الله إذا تجلّى لشيءٍ، خشع له. ثمّ[11] إنّ هذا المرض الذي عرض لذواتهم والحالة المنافية التي قامت بهم[12] لولا أن وجدا من ذواتهم قبولاً لعروضهما لهم ورخصة في لحقوهما بهم، لم يكونا يعرضان[13] لهم ولا يلحقان بهم. فإذن كان ممّا يقتضيه ذواتهم، أن يلحقهم[14] أمور منافية مضادة لجواهرهم؛ فإذا لحقتهم[15] تلك الأمور، اجتمعت فيها جهتان، فكانت[16] ملائمة منافية: أمّا كونها ملائمة، فلأنّ ذوتهم اقتضتها. وأما كونها منافية فلأنّها اقتضتها؛ على أن تكون[17] منافية لهم. فلو لم تكن[18] منافية لهم، لم يكن ما فرضناه مقتضى لها مقتضى لها، بل أمر آخر، هذا خلفٌ.

---

(1) مر ١: منافياً.
(2) مر ١: ولو.
(3) مج ٢: حبلوا/ مج ٤: ختلوا.
(4) مج ٢: يتلوا.
(5) مر ١، مج ٣: يسن/ مج ٢: وليس/ مج ٤: والتّبيين.
(6) مج ٤: عند.
(7) مج ٤: تصير عمل.
(8) مج ٤: أشار.
(9) سورهٔ بقره، آيهٔ: ٤٥.
(10) مج ٤: ما شرت.
(11) مج ٤: - ثمّ.
(12) مر ١: - بهم/ مج ٤: لهم.
(13) مر ١: يعرفان.
(14) مج ٣: تلحقهم.
(15) مر ١: - لحقتهم.
(16) مج ٤: لكانت.
(17) مر ٢، مج ٢، مج ٤: يكون/ مج ٣: يكوّن.
(18) مر ١: يكن.

أوَ لا نظرت إلى المحموم[١] الذي تفعل[٢] طبيعته في بدنه[٣] الذي قلّت رطوبته بسبب القاسر[٤] حرارة[٥] توجب فساده؟! وإلى طبيعة الأرض التي تقتضي[٦] يبوسة[٧] حافظة لأيّ شكل كان، حتّى صارت ممسكة للشكل القسري المنافي لكرويّتها الطبيعيّة ومنعت عن[٨] العود إليها؟! فعروض ذلك الشكل للأرضية لكونها مقسورة من وجه، مطبوعة من وجه.

فالإنسان[٩] عند عروض مثل هذا المنافي ملتذّ متألّم، سعيد شقيّ، ملتذّ[١٠] ولكن لذّته ألمه، وسعيد ولكن سعادته شقاوته[١١]. وهذا عجيب، ولكنّا أوضحناه لك إيضاحاً لم يبق معه لك[١٢] عجب إن شاء الله تعالى.

فمهما[١٣] سمعت الله عزّ وجلّ[١٤] يذكّر هؤلاء بالبعد والشقاوة[١٥]، فهم أشقياء مبعدون[١٦] لا شكّ في ذلك. ومهما سمعته عزّ وجلّ[١٧] ينبىء عن خلقه كلّه بالحسن والبهاء ويذكر نفسه بالرحمة التي وسعت كل شيء[١٨]، فاعلم أنّه بالنظر إلى تلك الجهة[١٩] الدقيقة التي نبّهناك عليها[٢٠]، أنّ ذواتهم لو لم تستدع[٢١] عروض العذاب لم يكن يفعل يهم[٢٢] ذلك، فإنّ الله تعالى لا يولّي أحداً إلّا ما تولّاه، عدلاً[٢٣] منه ورحمةً.

---

(١) مج ٤: المجموع.
(٢) مج ٤، مج ٢: يفعل.
(٣) مج ٤: يديه.
(٤) مر ١، مج ٣: القاصر.
(٥) مر ١: - حرارة.
(٦) مر ١: - تقتضي/ مج ٢: يقتضي.
(٧) مج ٤: بتوسط.
(٨) مر ١: من.
(٩) مر ١: فلأنّ الإنسان.
(١٠) مج ٤: يلتذّ.
(١١) مج ٤: شقاوة.
(١٢) مج ٤: شك.
(١٣) مر ١: فهما.
(١٤) مج ٣: تعالى (بجاى «عزّ وجلّ»).
(١٥) مج ٤: الشقاء.
(١٦) مج ٤: دون.
(١٧) مج ٣: تعالى (بجاى «عزّ وجلّ»).
(١٨) اشاره است به سورهٔ اعراف، آيهٔ: ١٥٦.
(١٩) مج ٢: الحجة.
(٢٠) مج ٤: + من.
(٢١) مج ٤: يستدع.
(٢٢) مج ٢: لهم.
(٢٣) مج ٤: عنده.

فإذن يا حبيبي! تحت كلّ سمّ[1] ترياق[2]، وقبل كلّ لعنة[3] رحمة، وهي الرحمة التي وسعت كلّ شيءٍ. فخلق الله كلّ ممكن على ما اختاره لنفسه كما ورد في الكتاب الإلهي: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾[4].

وقد ورد في الخبر في صفة يوم القيامة موقوفاً على ابن مسعود: «إنّ الله عزّ وجلّ ينزل في ظلل من الغمام من العرش إلى الكرسي فينادي منادٍ[5] يا أيّها الناس ألم ترضوا[6] من ربّكم الذي خلقكم ورزقكم وأمركم أن تعبدوه[7] ولا تشركوا[8] به شيئاً، أن يولّي[9] كلّ أناس[10] منكم ما كانوا يتولّون[11] ويعبدون في الدنيا؛ أليس ذلك عدلاً من ربّكم[12]؟ قالوا بلى[13]. قال فينطلق كلّ قوم إلى ما كانوا يعبدون[14] ويتولّون[15] في الدنيا، قال وتمثّل[16] لهم[17] أشباه ما كانوا يعبدون. . .» (الحديث بطوله[18]). وكما يولّون في الآخرة ما تولّوا[19] في الدنيا، فإنّما يولّون في الدنيا[20] ما تولّوه في السوابق.

---

(١) مج ٣: اسم.
(٢) مج ٢، مج ١: درياق/ مر ٢، مج ٣: ورياق/ مج ٤: وترياق.
(٣) مج ٣: بعثه/ مج ٤: - لعنة.
(٤) سورهٔ نساء، آيهٔ: ١١٥.
(٥) مر ١: فينادينا/ مج ٢: منادياً.
(٦) مج ٤: لم يرضوا.
(٧) مر ١: يعبدوه.
(٨) مر ١، مج ٤: لا يشركوا/ مج ٤: ولا يشاكو.
(٩) مج ٤: تولّى/ مر ٢، مج ٢: يؤل.
(١٠) مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤، مر ٢: ناس.
(١١) مر ١: ليقولون/ مج ٢، مج ٣: يقولون.
(١٢) مر ١: وربّكم.
(١٣) مج ٤: - بلى.
(١٤) مر ١: يعبرون.
(١٥) مر ١، مج ٢، مج ٣: يقولون/ مج ٤: يتلون.
(١٦) مج ٤: فيمثل.
(١٧) مر ١: له.
(١٨) مر ١: نطوله.
(١٩) مر ١، مج ٤: يولّوا.
(٢٠) مر ١: - في الدنيا.

فإن كان لك شك[١] في ذلك، فاتل[٢] قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾[٣]. (الآيـــة). لتعلم[٤] أنّ الله عزّ وجلّ لا يحمل أحداً[٥] شيئاً قهراً وقسراف، بل يعرضه[٦] عليه؛ فإن تولّاه، ولّاه؛ وإن لم يتولّه، لم يولّه. وهذا محض الرحمة والعدالة.

فإن قلت: ليس تولية[٧] الشيء[٨] ما تولّاه مطلقاً عدلاً[٩]، بل حيث يكون ذلك التولّي عن رشد وبصيرة؛ فإنّ السفيه قد يختار لنفسه ما هو شرّ بالنسبة إليه لجهله[١٠] وسفاهته، فلا يكون تولية ذلك السفيه إيّاه عدلاً بل ظلماً؛ وإنّما العدل والشفقة في ذلك منعه إيّاه.

قلت: هذا التولّي الذي كلامنا فيه ليس تولّي[١١] شيء لشيءٍ يعرضه[١٢] من[١٣] خارج، حتّى يرد عليه القسمة إلى الخير والشر؛ فإنّ ما يختاره[١٤] السفيه إنّما يسمّى شرّاً[١٥] لأنّه منافٍ لذاته[١٦]. فلذاته اقتضاء أوّل متعلّق[١٧] بنقيض ذلك الأمر المتولّى له[١٨]، فذلك[١٩] هو الذي[٢٠] أوجب أن سمّينا هذا[٢١] شرّاً[٢٢] بالنسبة إليه.

وأمّا الاقتضاء الأوّل، فلا يمكن وصفه بالشرّ، لأنّه لم يكن اقتضاء[٢٣] يكون هذا بخلافه فيوصف بأنّه شرّ، بل هو الاقتضاء الّذي يكون خيراً على أيّ وجه

---

(١) مج ٢: منك.
(٢) مر ١: قابل/ مج ٢: تأمّل.
(٣) سورة احزاب، آية: ٧٢.
(٤) مر ١: ليعلم.
(٥) مج ٤: أحدٌ.
(٦) مرا: يعرفه.
(٧) مر ١: يوله.
(٨) مر ١: شيء و.
(٩) مج ٢: للدّلائل (بجاى «عدلاً»).
(١٠) مج ٤: بجهله.
(١١) مج ٤: - تولّي.
(١٢) مر ١: تعرضه.
(١٣) مر ١: عن.
(١٤) مج ٣: - يختاره/ مج ٤: تختار.
(١٥) مر ١: شراً.
(١٦) مج ٤: إذاته.
(١٧) مر ١: يتعلّق.
(١٨) مر ١: - له.
(١٩) مج ٤: فلذلك.
(٢٠) مج ٤: - هو الذي.
(٢١) مر ١: هذه.
(٢٢) مر ١: الشر.
(٢٣) مج ٤: - الأوّل... اقتضاء.

كان، لأنّ الخير ليس إلّا ما يقتضيه ذات الشيء. والتولّي الّذي كلامنا فيه، هو الاستدعاء الذاتي[1] والسؤال الوجوديّ الفطريّ، الّذي يسأل به الذات المطيعة[2] السامعة لقول الله «كن»، الدّاخلة امتثالاً له في الوجود. وقوله «كن» ليس أمر قسرٍ وقهرٍ، لأنّ الله غني عن العالمين[3].

ولا حاجة له في وجودهم ليجبرهم[4] عليه، بل أمر إذنٍ، لأنّه مسبوق بسؤال الوجود، فكأنّه[5] قال لربّه ائذن لي أن أخل في عالمك وهو الوجود، فقال الله كن، أي[6] ادخل حضرتي، فقد أذنت لك. كما حكى الله عن عيسى على نبيّنا وعليه الصلاة والسّلام من الملكوت اعلى[7]: ﴿أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ﴾[8]. فلو لا سبق السؤال عن الطّائر أن يكون، لم يسمّ ذلك إذناً.

ومتى أمر جليل[9] - تبارك اسمه - أمر قسر وكره[10]، فذلك أيضاً بضراعة[11] من جوهر المأمور واستدعاء قطريّ من طبعه ورحمة[12] من الله، ليذيقهم من مكنون لطف الجلال. كيف، وكما أنّ لكلّ[13] جمالٍ [جلالاً][14] كالهيمان الحاصل من الجمال الإلهي، فإنّه عبارة عن انقهار[15] العقل منه وتحيّزه فيه[16]، كذلك[17] أيضاً لكلّ جلالٍ جمال[18]، وهو اللّطف المستور في القهر[19] الإلّهي، كما قال تعالى: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي

---

(1) مج ٤: - الذّاتي.
(2) مر ١: الطبيعة.
(3) اشاره است به سورهٔ عنكبوت، آيهٔ: ٦.
(4) مر ١: لعجزهم.
(5) مج ٣: كفاته.
(6) مر ١: - أدخل في... أي.
(7) مج ٣: - على نبيّنا... الأعلى.
(8) سورهٔ آل عمران، آيهٔ: ٤٩.
(9) مر ١: الخليل/ مر ٢، مج ٢، مج ٣: الجليل.
(10) مر ١: ذكره/ مج ٤: كرة.
(11) مر ١: بطراعه.
(12) همهٔ نسخه ها جز «مج ٤»: رحمته.
(13) مج ٤: لعكسه.
(14) همهٔ نسخه ها: جلال.
(15) مج ٤: القهّار.
(16) مر ١: له.
(17) مر ١: فكذلك.
(18) مر ٢: جمال جلال.
(19) مج ٣: قهر.

﴿ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[1] وقال أمير المؤمنين على أخيه و عليه السلام ربّ العالمين[2]: «سبحان من اتّسعت رحمته لأوليائه في شدّة نقمته[3]، واشتدّ نقمته[4] لِأَعْدائه في سعة رحمته»[5]. ومن هاهنا[6] يعلم سرّ قوله صلى الله عليه وآله: «حفّت[7] الجنّة بالمكاره، وحفّت[8] النّار بالشّهوات». ولعمر[9] إلهك[10] لقد[11] اتّصل بالسّماءِ[12] والأرض من لذيذ الخطاب في قوله تعالى: ﴿ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهًا﴾[13]، من مشاهدة جمال القهر ما طربت السّماء [به] طرباً رقّصها، فهي بعد ذلك في الرّقص والنّشاط[14]؛ وغشي[15] به على الأرض لقوّة الوارد[16]، فألقيت مطروحة على البساط[17]. فسريان لذّة القهر هو الّذي عبّدهما[18]، ومشاهدة[19] لطف الجلال[20] هي التي سلبت أفئدتهما، حتّى قالا[21] قول الوامق ذي الحنين: ﴿أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾[22]. فافهم هذا فهم حقّ يتلى[23]، لا[24] فهم شعر يفترى.

بحث وتحقيق[25]:

ربما[26] قال قائل: الممكن[27] قبل وجوده معدوم، فكيف يتّصف بالسّؤال،

---

(1) سورهٔ بقره، آيهٔ: ۱۷۹.

(2) مر ۱: - كما قال... ربّ العالمين.

(3) مج ۳: نغمته.

(4) مج ۲: - نقمته/ مج ۳، مج ٤: نغمته.

(5) صبحي صالح، «نهج البلاغة»، خطبهٔ ۹۰.

(6) مر ۱: - هاهنا.

(7) مر ۱: خفّت.

(8) مر ۱: خفّت.

(9) مر ۱: يعمر.

(10) مج ۱: آلهك.

(11) مر ۱: لقدر.

(12) مر ۱: السّماء.

(13) سورهٔ فصلت، آيهٔ: ۱۱.

(14) مر ۱: البساط.

(15) مر ۱، مج ۲: عشرته/ مج ٤: عشر.

(16) مر ۱: اتوارد.

(17) مر ۱: النشاط/ مج ۳: البسايط.

(18) مر ۱: عندهما.

(19) مج ٤: شاهدت.

(20) مر ۲: الجمال.

(21) مر ۱: قال.

(22) سورهٔ فصلت، آيهٔ: ۱۱.

(23) مج ۳: تتلى.

(24) مر ۱: - لا.

(25) مج ۱، مج ۲: - بحث وتحقيق.

(26) مج ٤: ما.

(27) مر ۱: ممكن.

ثمّ بالامتثال والقبول[1] والإطاعة والانقياد للأمر[2]؛ لأنّ هذه المعاني إنّما تحصل[3] ممّا له الوجود؟ وكيف يقاس ما ليس بموجود إلى ماله الوجود؟ فيقال له: إنّ الممكنات قبل وجودها الخارجيّ موجودة بنحو آخر من الوجود، هو الوجود[4] العلميّ الإلهيّ لم يزل ولا يزال، وإن كانت معدومة بحسب الوجود العينيّ. فإنّ ذات العلّة الفيّاضة[5] نحو[6] من أنحاءِ وجود الأمر[7] المفاض[8] أولىٰ وأقوىٰ من وجوده بنفسه، كما حقّقناه في بعض أسفارنا[9].

وكلّ صفة وجوديّة[10] ثبتت[11] له في مرتبة لاحقة، فهي قد كانت ثابتة له في المواطن السّابقة عليها. فهذه[12] الصفات الّتي للأشياءِ ليست من لوازم الوجود الخارجيّ فقط، بل كلّ صفة كماليّة للموجود[13] بما هو موجود تتّصف بها الأشياء حال كونها موجودة بالوجود العلميّ؛ غاية ما في الباب أنّ هذه الصّفات ممّا يتفاوت ظهوراتها في الممكنات بحسب تفاصيل الدرجات وتفاوت الاستعدادات، كما تتفاوت[14] طبقات الأجسام لطافة وكثافة.

وتحقيق هذا الكلام أنّه كما أنّ للعالم بمجموعه ظهورات متعدّدة بعضها إجمال[15] وبعضها تفصيل[16] وللتفصيل مراتب. وتلك الظّهورات بحسب[17] مراتب علمه تعالى بالأشياء أو[18] نفس وجودات الممكنات وظهوراتها ـ كما

---

(1) مج ٤: قول الآمر.
(2) مر ١، مر ٢: للأمر والإطاعة والانقياد/ مج ٤: الأمر.
(3) مر ١، مر ٢: يحصل.
(4) مر ١: الموجود.
(5) مر ١: - العلّة الفيّاضة/ مر ١: + القاهره.
(6) مج ٤: بنحو.
(7) مر ١: - الأمر.
(8) مج ٤: الفيّاض.
(9) مج ٤: أسفاره.
(10) مر ١: موجوديّة.
(11) مر ١: ثبت/ مج ٣، مر ٢، مج ٤: يثبت.
(12) مر ١: - فهذه.
(13) مج ٣: للوجود.
(14) مر ١، مج ٢: يتفاوت/ مر ١: + و.
(15) مر ٢: إجماليّ.
(16) مر ٢: تفصيلي.
(17) مر : - بحسب.
(18) مج ٤: و.

أشير[١] إليه آنفاً - نفس مراتب علمه تعالى بها[٢]، كذلك[٣] كلّ جزء من أجزاء العالم له ظهور خاص إجماليّ يظهر بحسبه صفاته وكمالاته وشؤونه وحيثياته على صورة وحدانيّة[٤] مندمجة بعضها في بعض، وله ظهورات أخرى[٥] تفصيليّة في العوالم كلّها، يظهر[٦] تلك الصّفات[٧] والحالات[٨] بصور متعدّدة متمايزة بعضها عن بعض حسبما يقتضيه كلّ عالم وكلّ نشأة.

وكما أنّ كلّ معلول جهتين - وجوب غيريّ، وإمكان ذاتيّ - ثابتتين[٩] له في[١٠] جميع المراتب والمقامات[١١]؛ فنسبة[١٢] الفعل والتّكوين والقهر والغلبة[١٣] والغنى إليه[١٤] بالاعتبار[١٥] الأوّل، ونسبة[١٦] الانفعال والامتثال والمحبّة والذّل والافتقار إليه بالاعتبار الثاني. إحداهما أثر الجمال[١٧]، والأخرى أثر الجلال[١٨] وفي كلّ منهما ينطوي الآخر كما مرّ. فلا تضيّق صدرك بما سمعت[١٩]، واحمد ربّك على ما فهمت.

قاعدة شريفة[٢٠]: ينتفع بتمهيدها في مسألة[٢١] الخير والشرّ وسرّ القضاء والقدر[٢٢].

---

(١) مر ١: أشرنا.
(٢) مر ١: - تعالى بها.
(٣) مج ٣: لك.
(٤) مر ١: - وحدانيّة.
(٥) مر ١: أقوى.
(٦) مر ١: تظهر.
(٧) مج ٤: - تلك الصّفات.
(٨) مر ١: والكمالات/ مج ٤: وحالات/ مر ١: - والحالات.
(٩) مر ١، مج ١، مج ٤، مر ٢: ثابتين.
(١٠) مج ٤: - في.
(١١) مر ٢: النشئات/ مج ٢، مج ٣، مج ٤: وانقسامات.
(١٢) مر ١: فشبه.
(١٣) مر ١: القلبة.
(١٤) مج ٤: إليها.
(١٥) مر ١: لاعتبار.
(١٦) مر ١: نسبته.
(١٧) مر ٢، مر ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: الجلال.
(١٨) مر ١، مر ٢، مج ٢، مج ٣، مج ٤: الجمال.
(١٩) مر ١: حتمت.
(٢٠) مر ١، مج ٢: مشرقة.
(٢١) مج ٣: أمثلة.
(٢٢) مج ١: - قاعدة شريفة: ينتفع... القدر.

اعلم[1] أنّ هاهنا طريقة أخرى هي[2] طريقة أهل الله في حلّ الشّبهة النّاشئة في تحقيق الشرور الكائنة في العالم، يتوقّف بيانها على تمهيد[3] قاعدة، هي أنّه قد تقرّر عند المحصّلين من الحكماء و[4]المحقّقين من العرفاء أنّ الجعل[5] والتّأثير والإفاضة والإبداع لا يتعلّق بالذات إلّا بنحو من أنحاء الوجودات لا[6] الماهيّات، بوجوه عديدة من البراهين مذكورة[7] في كتابنا المسمّى بالأسفار الأربعة[8].

فالموجود بالذّات، سواء كان واجباً غنيّاً[9] أو ممكناً فقيراً، منحصر في الوجود، والمعاني الكلّيّة والماهيّات العقليّة والأوصاف الاعتباريّة جميعها إنّما يكون موجوديّتها[10] باعتبار اتّحادها مع نحو من[11] أنحاء حقيقة الوجود أو انتزاعها منه.

فكما أنّ للوجود القيّوميّ الواجبيّ تحقّقاً بنفسه من دون قيامه بماهيّة[12] وعروضه لها[13]، ومع هذا يكون وجوده[14] الأحديّ القائم بذاته مصداقاً بذاته لصدق كثير من المعاني الكلّيّة الكماليّة و[15]موضوعاً بنفسه بحمل[16] طائفة من النّعوت العقليّة الجلاليّة الّتي هي المسمّاة بـ«الأسماء والصّفات الإلٰهيّة»، بلا انضمام[17] صفة زائدة يصير بسببه محكيّاً عنه بالمحامد السبحانيّة والمحاسن الصمدانيّة، ولا اختلاف حيثيّات في ذاته يصير[18] ببعض منها منشأً[19]

---

(1) مر ١: - اعلم.
(2) مر ١: هل.
(3) مر ١: - تمهيد.
(4) مج ٤: - و.
(5) مج ٣: لجعل.
(6) مر ١: ألا.
(7) مج ٤: مذكور.
(8) مر ١: بأسفار.
(9) مر ١: عيناً.
(10) مر ١: موجوده.
(11) مر ١: - نحو من.
(12) مج ٤: بماهيّته.
(13) مر ١: بها.
(14) مر ١: وجود.
(15) مج ٤: - و.
(16) مر ١: مخمل.
(17) مر ١: با انضمام.
(18) مر ١: ليصير.
(19) مر ١: - منشأ.

لحكم[١] وصفة من الأوصاف، وببعض[٢] آخر منشأً لحكم آخر وصفة أخرى ليلزم التركّب[٣] في ذاته تعالى عنه علوّاً كبيراً.

كذلك كلّ مرتبة من مراتب الوجودات[٤] الفاقرة[٥] الذّوات المجعولة الهويّات[٦]، الّتي[٧] هي بالحقيقة أشعّة وأظلال للنّور الأحديّ[٨] القيّوميّ، ورشحات وظلال للبحر الصمديّ الديموميّ، بنفس ذاته وجوهر[٩] هويّته[١٠] الصادرة المجعولة، مصداق لبعض المعاني الكلّيّة والنّعوت العقليّة المسمّاة عند الحكيم بـ«الماهيّة» وعند أهل الله بـ«العين الثّابتة»[١١] بلا جعل وتأثير[١٢] مستأنف يتعلّق بها[١٣]، بل ثبوتها[١٤] لكلّ أمر بنفس الجعل المتعلّق بالذّات بالهويّة الوجوديّة له المتشخّصة[١٥] بنفس ذاته. فليس للحقّ إلّا إفاضة الوجود؛ ثمّ العقل بضرب[١٦] من التعمّل والاعتبار يعقل من كلّ مرتبة من الوجود نعوتاً[١٧] خاصّة لا تنفكّ[١٨] عنه بحسب الخارج، ولا يتخلّل[١٩] بينها وبينه جعل، كما مرّ.

فموجودية[٢٠] الماهيّات المتخالفة المعاني المتباينة الحقائق بانصباغها بنور الوجود حين تقرّرها منه[٢١] واستنارتها به، وموجوديّة الوجودات بصدورها[٢٢] عن الجاعل التامّ، كوقوع الأشعّة والأضواء من النيّر بذاته على الهياكل والقوابل، بل بتطوّره[٢٣] بالأطوار[٢٤] الوجوديّة المنسوبة[٢٥] إلى الماهيّات بنحو

---

(١) مر ١: الحكم.
(٢) مج ٤: لبعض.
(٣) مر ١: التّركيب.
(٤) مر ١: الوجود.
(٥) مر ١: الفافرات/ مج ٣: الفاطرة.
(٦) مر ١: الماهيّات.
(٧) مر ١: - الّتي.
(٨) مج ٢: الأوحديّ.
(٩) مر ١: وجوهريّة.
(١٠) مر ١: - هويته.
(١١) مر ١، مج ٤: الثّابت.
(١٢) مر ١: - وتأثير.
(١٣) مر ١: لها.
(١٤) مر ١: لنقلها.
(١٥) مر ١: الشّخصيّة.
(١٦) مر ١: بصرف.
(١٧) مر ١: تقوّماً.
(١٨) مج ٢، مج ٤، مر ١: لا ينفك.
(١٩) مر ١: لا تخلّل.
(٢٠) مر ١: فموجوداته.
(٢١) مج ٤: بينه.
(٢٢) مج ٤: لصدورها.
(٢٣) مج ٤: مسطورة.
(٢٤) مر ١: من الأطوار.
(٢٥) مر ١: المبسوتة.

الانصباغ والاتّصاف والاستكمال[١]، وإلى القيّوم الجاعل على سبيل القيام به[٢] والتجلّي منه[٣] والفيض والترشيح[٤] والنزول والتّشعشع والالتماع، إلى غير ذلك من العبارات الّتي يمكن التّعبير بها[٥] عمّا يليق بتقدّسه عن الأشباه[٦]، وغناه عمّن[٧] سواه.

فإمكان الماهيّات الخارجة عن مفهوم[٨] الوجود لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس إلى ذاتها من حيث هي يه، وإمكان الوجودات كونها بذواتها روابط[٩] ومرتبطات؛ وبحقائقها تعلّقات ومتعلّقات[١٠]، بمعنى أنّ ذواتها ذوات تعلّقيّة[١١]، وحقائقها حقائق لمعانية[١٢]، لا استقلال لها ذاتاً ووجوداً، بخلاف الماهيّات الكلّيّة والأعيان الثّابتة العقليّة، فإنّها وإن لم يكن لها ثبوت قبل الوجود ـ كما يراه قوم[١٣] من المتكلّمين ـ إلّا أنّها أعيان متصوّرة بكنهها ما دام وجوداتها ولو في العقل؛ فإنّها ما لم تتنوّر[١٤] بنور الوجود، لا يمكن الإشارة العقليّة[١٥] إليها بأنّها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الأوقات، بل هي باقية على احتجابها الذّاتي وبطونها الأصليّ أزلاً[١٦] وأبداً، وليست حقائقها حقائق تعلّقيّة[١٧] لتحتاج في كونها هي أو شيئاً[١٨] من الذّاتيّات واللّوازم إلى[١٩] أمر. فلا تأثير ولا سلطنة للغير في كونها هي، ولا في اتّصافها بصفاتها الخاصّة.

ومن[٢٠] هاهنا يستوضح قول المحقّقين من أهل الله والعرفاء من أولي

---

(١) مر ١: - والاتّصاف والاستكمال.
(٢) مج ٤: - به.
(٣) مر ١: المتحلّى منه.
(٤) مج ٢، مر ٢: الرّشح.
(٥) مر ١: لها.
(٦) مر ١، مج ٣، مج ٤: الأشياء.
(٧) مر ١: عمّا.
(٨) مر ٢: مفهومها.
(٩) مر ١: وروابط.
(١٠) مج ٤: ومتعلّقات.
(١١) مر ١، مج ٣، مج ٤: تعليقيّة.
(١٢) مر ١: لمعانيه.
(١٣) مر ١: - قوم.
(١٤) مر ٢، مر ٢، مج ٢، مج ٣: لم يتنوّر.
(١٥) مر ١: الفعليّة.
(١٦) مر ١: أوّلاً.
(١٧) مج ٣، مج ٤: تعليقيّة.
(١٨) مج ٤: شيء.
(١٩) مر ١: على.
(٢٠) مج ٣: وهي.

الكشف و[1]اليقين: إنّ[2] الماهيّات المعبّرة[3] عندهم بالأعيان الثابتة[4]، لم تظهر[5] ذواتها ولا تظهر[6] أبداً، وإنّما تظهر[7] أحكامها وأوصافها، ولا شمّت ولا تشمّ رائحة الوجود أصلاً، وموجوديّتها بانتسابها إلى الوجود من غير قيام وعروض، كاتّصاف موجود بموجده[8]؛ إذ لا وجود لها بالذّات ولا ظهور لها بالحقيقة، بل إنّما الظّهور للوجود[9]. لأنّ الوجود نورٌ يظهر به الماهيّات المظلمة الذّوات على البصائر والعقول، كما يظهر بالنّور المحسوس الأشجار[10] والأحجار[11] وسائر الأشخاص الكثيفة المظلمة الذّوات المحجوبة الأعيان لذواتها عن شهود الأبصار والأعين[12].

ثمّ إنّه كما أنّ كلّ[13] وجودٍ خاصّ بحسب ذاته مظهرٌ لماهيّة خاصّة به[14]. فالوجود الخاصّ الواجبيّ[15] مظهر يظهر به جميع[16] المعاني الكلّيّة والجزئيّة فهو بحسب ذاته نور محض يدرك[17] الأشياء[18] كلّها، متجلٍّ بذاته لذاته بنعوته الكلّيّة[19] وأسمائه[20] الحسنى وصفاته العليا. فذاته بذاته ظاهر بذاته[21] مظهر لغيره ومنوّر[22] لسماوات الغيوب والأرواح وأراضي الأجسام والأشباح بحسب شؤونه وتجلّياته[23] في مراتبه[24] الإلهيّة؛ وله بحسب شؤونه ومراتبه[25] أسماء

---

(1) مج ٤: - و.
(2) مر ١: إذ.
(3) مج ٤: المعتبرة.
(4) مج ٤: النّاشئة.
(5) مر ١، مر ٢: لم يظهر.
(6) مر ١، مر ٢: لا يظهر.
(7) مر ١، مج ٢، مر ٢: يظهر.
(8) مج ٣: بوجودها/ مر ٢: بموجود.
(9) مر ١: بظهور الوجود.
(10) مر ١: الأثمار.
(11) مر ١: الأصحار.
(12) مج ٤: الأعيان.
(13) مج ١، مج ٢، مج ٤: لكلّ.
(14) مر ١: - به.
(15) مر ١: الواجب.
(16) مج ٤: الجميع.
(17) مر ١: مدرك/ مج ٣: + به.
(18) مر ١: بلاشياء.
(19) مج ٤: الكماليّة.
(20) مر ١: وأسماء.
(21) مر ١، مر ٢، مج ٢، مج ٣، مج ٤: لذاته.
(22) مر ١: بنور.
(23) مر ١: كلياته.
(24) مر ١: مراتب.
(25) مر ١: مراتب.

وصفات، حقيقيّة[1] كانت أو[2] إضافيّة أو سلبيّة، ولكلٍّ منها نوع من المظاهر الوجوديّة والمرائي التعيّنية[3].

ولمّا كان ذاته بذاته مصداقاً لصفات متعدّدة متكثّرة، ولا شكّ أنّها معانٍ معقولة في غيب الوجود الحقّ، يعقل منها معانٍ أخرى معقولة مسمّاة بـ«الأعيان الثّابتة»، مبدأ انتزاعها[4] ومعقوليّتها هي تلك الأسماء يتعيّن بها[5] شؤون الحقّ وتجلياته، وليست بموجودات عينيّة، ولا تدخل[6] في الوجود أصلاً؛ بل الدّاخل في الوجود بالذات وجوداتها الّتي هي أشعّة وأضواء وتجلّيات خارجيّة[7] للوجود الحق الإلهي. وعلمه تعالى[8] بتفاصيل تلك الأعيان مندمج في علمه بوجود ذاته الّذي هو عين ذاته، لأنّ[9] العلم[10] بذاته متضمّن للعلم بكمالات[11] ذاته المستلزم للعلم بحقائق الأشياء وماهيّاتها كما هي.

ثمّ إنّ المحبّة الإلهيّة والجود[12] الرّباني اقتضت ظهور الذّات المتشئّنة[13] بتلك الشؤونات الثابتة في حضرته العلميّة بلا جَعل وتأثير، فأفادت[14] الوجودات الخاصّة الّتي هي أنوار وأشعّة يظر لكلّ[15] منها أثر من آثار قدرته. فالجعل يتعلّق أوّلاً وبالذّات بنحو من[16] أنحاء[17] الوجود، ثمّ هو[18] بذاته مصداق لحكم خاصّ هو ماهيّته وعينه[19] الثّابتة[20]، وبنفسه مستلزم لنعوت خاصّة هي لوازم ماهيّته من دون تعلّق الجعل المتعلّق بالوجود بها،

---

(1) مر 1: حقيقة.
(2) مر 1: - أو.
(3) مر 1: التبعيّة.
(4) مر 1: انتزاع.
(5) مر 1: لها.
(6) مر 1: يدخل.
(7) مر 1: خارجة.
(8) مر 1: - تعالى.
(9) مر 1: إلّا أن.
(10) مر 1: يعلم.
(11) مر 1: بكمال.
(12) مج 3: الجواد.
(13) مر 1: التّسئنة.
(14) مج 4: فأفاده.
(15) مر 1: بكلّ.
(16) مر 1: - من.
(17) مر 1: بأنحاء.
(18) مج 2: - هو.
(19) مج 3: عينيّته.
(20) مج 4: الثّابت.

و[١]لا كونها مجعولة بجعل جديد، بل موجوديّتها بعين إفاضة الوجود في[٢] المنسوب إليها. فالمفاض هو الوجود، والماهيّة متّحدة[٣] معه[٤] من دون تعلّق جعل جاعل[٥] بها ومن غير تأثير فاعل في إيجادها ولا في اتحادها[٦] بالوجود الخاصّ بها وانتزاعها منه وصدقها عليه.

فكما أنّ الله تعالى يعلم ذاته وصفاته بنفس ذاته، ويعلم الأعيان الثابتة الّتي هي الماهيّات بعين ما يعلم ذاته من غير تأثير و[٧]اقتضاء فيها؛ فكذلك يستتبع[٨] ذاته الفيّاضة وجودات الأشياء الّتي هي خيرات إلهيّة ونعماء سبحانيّة، لا ماهيّاتها ولوزمها. وكما لا يعلم من ذاته وصفاته إلّا ما يعطيه الذّات والصّفات ممّا[٩] هي عليها، بلا اقتضاء[١٠] مقتض[١١] وتأثير مؤثّر؛ كذلك لا يعلم من الماهيّات والأعيان إلّا ما تعطيه[١٢] هي بنفسها ممّا[١٣] هي عليها. وبهذا المعنى قيل: إنّ علم الله تعالى تابع للمعلوم، وإن كان المعلوم تابعاً للعلم من وجه[١٤] آخر[١٥].

فقد ثبت وتحقّق من آرائهم الكشفيّة العرفانيّة وأصولهم الذّوقيّة المشاهديّة[١٦] بسبب[١٧] رياضاتهم ومجاداتهم وأرصادهم المبتنية[١٨] عليها، أنّ الصادر عن الحقّ الأوّل والفائض عن علّة[١٩] العلل ـ عقلاً كان أو نفساً أو طبعاً، أو جسماً بسيطاً[٢٠] أو مركّباً ـ ليس إلّا نحواً[٢١] من أنحاء الوجودات، وطوراً من أطوار

---

(١) مر ١: - و.
(٢) مر ١، مر ٢: - في.
(٣) مر ١: متى حرفها.
(٤) مج ٢، مج ٣: معها.
(٥) مج ٤: الجعل الجاعل.
(٦) مج ٣، مج ٤: إيجادها.
(٧) مر ١: - و.
(٨) مج ٤: تستتبع.
(٩) مر ١: إنّما (بجاى «ممّا»).
(١٠) مر ١: باقتضاء.
(١١) مج ١: مقتضى/ مج ٤: تختص.
(١٢) مر ١، مر ٢، مج ٣: يعطيه.
(١٣) مر ١: - بنفسها ممّا.
(١٤) مر ١: بوجه.
(١٥) مر ١: + آخر.
(١٦) مج ٤: المشاهدة.
(١٧) مج ٤: بحسب.
(١٨) مر ١: المبنيّة.
(١٩) مر ١: عدم/ مج ٤: - علّة.
(٢٠) مر ١: بسيط.
(٢١) مج ٤: نحو.

الإنّيات المعبّر عنها عندهم بالتّجلّيات الإلهيّة، وعند الإشراقيّين بالأضواء والأشعة القيّوميّة، وعند طائفة أخرى بالكلمات الوجوديّة وفاقاً لقوله تعالى: ﴿لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾(1).

و(2)لا شكّ أنّ الوجودات خيرات محضة، لأنّ الوجود(3) من حيث هو وجود لا يكون شرّاً. والشّرّ إنّما يلحق بالماهيّات لقصورها وعدم بلوغها الكمال اللّائق بها، أو مصحوبيّتها الأعدام والقوى والملكات. وهذه جملتها معانٍ عدمية لازمة لبعض الماهيّات، منبعها الإمكان الذاتي والاستعدادي. والماهيّة(4) قد مرّ أنّها غير مجعولة(5) لا(6) بالجعل المركّب ولا بالجعل البسيط أيضاً(7).

فالصّادر عن(8) الحقّ خير، والشّرّ غير صادر أصلاً لا أنّه صادر(9) عن غيره. فالحقّ سبحانه ـ برحمته الجامعة(10) الواسعة(11) لكلّ شيءٍ وجوداً(12) و(13)علماً ـ رحم الأعيان الطالبة للوجود ولوازمها وأحكامها، فأوجدها في العين أخيراً كما صادقها في العلم أوّلاً.

فالرّحمة سابقة على كلّ شيءٍ ومحيطة بها كما قال: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ﴾(14).

فالوجود عين الرّحمة الشّاملة للجميع، وكذا القابليّة(15) له، ووجود الغضب أيضاً من رحمة الله، لأنّه(16) أيضاً من الماهيّات القابلة للوجود؛ و(17)لاستلزامه

---

(1) سورهٔ كهف، آيهٔ: ١٠٩.
(2) مر ١: إذ.
(3) مر ١: - لأنّ الوجود.
(4) مر ١: - والماهيّة.
(5) مر ١: معقولة.
(6) مر ١: - لا.
(7) مج ٤: - أيضاً.
(8) مر ١: من.
(9) مج ٣: صادراً.
(10) مر ١: العامّة.
(11) مج ٣: + أعطى.
(12) مج ٢: - وجوداً.
(13) مج ١: - و.
(14) سورهٔ اعراف، آيهٔ: ١٥٦/ مج ٢، مج ٤: - ومحيطة بها... كل شيءٍ.
(15) مر ١: الفاعليّة.
(16) مر ١: - من رحمة الله لأنّه.
(17) مر ١: - و.

للمصالح والحكم المترتّبة[١] عليه وعلى ما تستتبعه[٢] من الآلام والأسقام والبلايا والمحن وأمثالها ممّا لا يلائم الطباع؛ فوسعت الرّحمة لها كما وسعت لغيرها.

فالخير والرّحمة ذاتيّان[٣] للحقّ تعالى، والشر والغضب ناشئان[٤] من عدم قابليّة بعض الأشياء للكمال المطلق والرّحمة التّامّة، فيسمّى «شقاوة وشرّاً». وإليه الإشارة[٥] بقوله ﷺ: والخير كلّه بيديك والشرّ ليس إليك[٦].

فتبيّن وتحقّق أنّ الفائض عن الحقّ الأوّل[٧] وجود كلّ ماهيّة وظهور كلّ شيء. والنّقائص والقصورات من لوازم بعض الماهيّات وليست مجعولة. وكتب المحقّقين من العرفاء والمتألّهين من الحكماء مشحونة بذكر ما حاولنا ترميمه[٨] وتقويمه[٩] علىٰ أتمّ وجه[١٠] وأوضحه.

قال الشّيخ محيي الدّين ابن عربي[١١] ـ نوّر الله قلبه ـ في الفصّ الإبراهيمي من فصوص الحكم بعد أن تلا[١٢] هذه الآية: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعۡلُومٌ﴾[١٣] بهذه العبارة:

> وهو ما كنت في ثبوتك ظهرت به في وجودك؛ فليس للحقّ[١٤] إلّا إفاضة الوجود عليك، والحكم لك عليك[١٥]. فلا تحمد إلّا نفسك، ولا تذمّ إلّا نفسك، وما يبقى إلّا حمد إفاضة الوجود[١٦]، لأنّ ذلك له لا لك[١٧].

---

(١) مر ١: المرتّبة.
(٢) مر ١، مج ٣: يستتبعه.
(٣) مر ١: ذاتين.
(٤) مر ١: ناشيان.
(٥) مر ١: - وإليه الإشارة/ مج ٣: أشار.
(٦) مج ٤: في يديك.
(٧) مر ١: - الأوّل.
(٨) مر ١، مج ٤: ترسيمه.
(٩) مر ١: + ترقيمه.
(١٠) مج ٤: عين وجه.
(١١) مر ١: الأعرابيّ.
(١٢) همه نسخه ها جز مج ٣: تلى.
(١٣) سورة صافات، آية: ١٦٤.
(١٤) مج ٢: الحقّ.
(١٥) مر ١، مج ٢: عليك لك/ مج ٢: + عليك.
(١٦) مر ٢: - الوجود.
(١٧) محيى الدين ابن عربي، فصوص الحكم تصحيح وتعليق ابو العلاء عفيفى، انتشارات

وقال قدّس سرُّه[1] في الفصّ اليعقوبيّ:

فلا يعود[2] على الممكنات من الحقّ إلّا ما يعطيه ذواتهم في أحوالها؛ فإنّ لهم في كلّ حال صورة، تختلف[3] صورهم لاختلاف أحوالهم. فيختلف[4] التجلّي لاختلاف الحال، فيقع الأثر في العبد[5] بحسب ما يكون، فما[6] أعطاه الخير سواه، ولا أعطاه ضدّ الخير غيره؛ بل هو منعم ذاته ومعذّبها[7] فلا يذمّنّ[8] إلّا نفسه، ولا يحمدنّ[9] إلّا نفسه: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾[10] في علمه بهم إذ العلم يتّبع المعلوم[11].

وقال في الفصّ[12] اللّوطي:

إنّ العلم تابع للمعلوم؛ فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك في حال وجوده. قد علم الله ذلك منه أنّه هكذا يكون[13]، ولذلك قال: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾[14]. فلمّا قال مثل هذا، قال أيضاً: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[15] أي ما قدّرت عليهم الكفر الّذي يشقيهم[16]، ثمّ طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به.

= الزهراء ١٣٦٦ ص ٨٣ عبارات فصوص به اين سياق است: وهو ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك، هذا إن ثبت أنّ لك وجوداً. فإن ثبت أنّ الوجود للحقّ لا لك، فالحكم لك بلا شكٍ في وجود الحقّ. وإن ثبت أنّك الموجود فالحكم لك بلا شك وإن كان الحاكم الحقّ فليس له... وما يبقى للحقّ إلّا....

(١) مج ٢: .

(٢) مج ٤: - فلا يعود.

(٣) مر ١، مج ٣: مختلف/ مج ٤: يختلف/ فصوص: فتختلف.

(٤) مر ١: فتخلف.

(٥) مر ١: بعيد.

(٦) مر ١: في/ مج ٣: فيما.

(٧) مر ٢، مج ١، مج ٤: معدنها.

(٨) مر ١: فلا بدّ.

(٩) مر ١: لا تحمدنّ/ مج ٣: وتحمدنّ.

(١٠) سورهٔ انعام، آيهٔ: ١٤٩.

(١١) فصوص الحكم، تصحيح وتعليق ابو العلاء عفيفى، ص ٩٦.

(١٢) مج ٤: فص.

(١٣) مج ٤: - يكون.

(١٤) سورهٔ انعام، آيهٔ: ١٤٩.

(١٥) سورهٔ ق، آيهٔ: ٢٩.

(١٦) مر ١: يشقهم.

بل ما عاملناهم إلّا بما[١] علّمناهم، وما[٢] علّمناهم إلّا بما[٣] أعطونا من نفوسهم ممّا[٤] هم عليه؛ فإن كان ظلماً، فهم الظّالمون. ولذلك قال: ﴿وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾[٥].

وقال أيضاً في الفصّ[٦] الإبراهيمي بعد الكلام المنقول آنفاً:

فإن قلت: فما فائدة قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ أَجۡمَعِينَ﴾[٧]، قلنا: «لو» حرف امتناع لامتناع، فما[٨] شاء إلّا ما هو الأمر عليه، ولكن عين الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل. وأيّ الحكمين المعقولين وقع، ذلك هو الّذي عليه الممكن في حال ثبوته. فمشيئته أحديّة[٩] التعلّق[١٠]، وهي نسبة تابعة للعلم، والعلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت[١١] وأحوالك[١٢]. فليس للعالم أثر[١٣] في المعلوم، بل للمعلوم أثر[١٤] في[١٥] العالم. فيعطيه[١٦] من نفسه ما هو عليه في عينه[١٧].

وقال الشارح[١٨] العلّامة[١٩] القيصري في شرح هذا الكلام:

إنّما أورد[٢٠] السؤال لينبّه على سرّ القدر في الجواب. والسّؤال أنّه

---

(١) مج ٣: - بما.
(٢) مر ١: - وما.
(٣) مر ١: - بما.
(٤) مر ١: فما.
(٥) سورهٔ بقره، آيهٔ: ٥٧. فصوص الحكم، ص ١٣٠ و١٣١.
(٦) مر ١: فصّ.
(٧) سورهٔ نحل، آيهٔ: ٩.
(٨) مج ٣: فيما.
(٩) مج ٤: أحدي.
(١٠) مج ٣: المتعلّق/ مج ٤: التّعيين.
(١١) مج ٢: ايت.
(١٢) مر ١: وقوالك.
(١٣) مج ٣: أشرف.
(١٤) مج ٣: أشرف.
(١٥) مج ٣: - في.
(١٦) مج ١: فيعصيه/ مر ١: فيعطية.
(١٧) مر ١: من نفسه/ «همان»، ص ١٣٠: در فصوص، ظهر بتلك الصّورة فإن كان ظلم... آمده است.
(١٨) مر ١: + كلام/ مج ٣: كلامه.
(١٩) مج ١: + العلّامة.
(٢٠) مر ١، مج ٣: ورد.

لمّا كان الحاكم علينا أعياننا[1]، وليس للحق إلّا إفاضة الوجود على حسب مقتضى الأعيان، فما فائدة قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[2]؟ وجوابه أنّ «لو» حرف لامتناع[3] الشيء[4] لامتناع غيره. ولمّا كانت الأعيان متفاوتة الاستعداد، بعضها قابلة للهداية وبعضها غير قابلة لها[5]، امتنع حصول الهداية للجميع.

فمعنى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[6] أنّه لم يشأ لامتناع حصول الهداية للجميع، فما تعلّقت المشيئة إلّا بما هو الأمر عليه. فعدم المشيئة[7] معلّل بعدم[8] إعطاءِ أعيانهم هداية الجميع. وذلك لأنّ المشيئة والإرادة[9] نسبتان تابعتان[10] للعلم؛ إذ المشيئة تطلب[11] المشاء والإرادة المراد، وهما لا بدّ وأن يكونا معلومين.

والعلم في حضرة[12] الأسماء والصفات من وجه تابع للمعلوم من حيث[13] كونه نسبة طالبة للمنتسبَين، كما مرّ تقريره وتحقيقه، وما يوجد الحقّ إلّا بحسب استعداد القوابل لا غير. فما يقع في الوجود إلّا ما أعطته[14] الأعيان، والعين ما يعطي إلّا مقتضى ذاتها، ولا يقتضي الذّات شيئاً[15] ونقيضه[16]، وإن كان العقل يحكم على أنّ الممكن قابل للشيء[17] ونقيضه، لاتّصافه بالإمكان المقتضي

---

(١) مج ٤: اعبدتنا.
(٢) سورة نحل، آية: ٩.
(٣) مر ١، مر ٢، مج ٢، مج ٣، مج ٤: امتناع.
(٤) مر ١: + و.
(٥) مج ٤: - لها.
(٦) سورة نحل، آية: ٩.
(٧) مر ١: - إلّا بما هو الأمر عليه فعدم المشيئة.
(٨) مج ٤: لعدم.
(٩) مر ١: - وما.
(١٠) مج ٤: - تابعتان.
(١١) مج ٣، مر ٢، مر ١: يطلب.
(١٢) مج ٤: حضرت.
(١٣) مر ١: - حيث.
(١٤) مج ٢، مج ٤: أعطيته.
(١٥) مر ١: + إلّا.
(١٦) مر ١: ويقتضيه.
(١٧) مج ٤: - ونقيضه... قابل للشيء.

لتساوى الطّرفين: طرفي الوجود والعدم. لكنّ الواقف على سرّ القدر يعلم[١] أنّ الواقع هو الّذي يقتضيه[٢] ذات الشيء فقط.

والأعيان ليست مجعولة بجعل الجاعل، ليتوجّه الإيراد بأن يقال: لِم جُعل عين المهتدي مقتضية للاهتداء، وعين الضّال[٣] مقتضية للضّلال؟ كما لا يتوجّه الإيراد بأن يقال: لِمَ جعل عين الكلب نجس العين، وعين الإنسان إنساناً[٤] طاهراً؟ بل الأعيان صور الأسماء الإلٰهيّة ومظاهرها[٥] في العلم؛ بل عين الأسماء والصّفات القائمة بالذّات القديمة، بل هي عين الذّات من حيث الحقيقة. فهي باقية أزلاً وأبداً، لا يتعلّق الجعل والإيجاد عليها كما لا يتطرّق الفناء والعدم إليها. وهذا غاية المخلص عن هذه المضائق، والله أعلم بأسرار الحقائق[٦]. (انتهى قوله).

أقول[٧]: لا يخفى وثاقة هذا المسلك ودقّته وشرفه، وإن كان فيه بحسب جليل النّظر ما يخالف ظواهر[٨] القوانين النظريّة من الحكمة الفلسفيّة؛ لكنّه[٩] بحسب النّظر الدقيق روحها الظاهرة من أنوار الشّريعة[١٠] النّبويّة العالمة بمراتب الوجود ولوازمها على ما هي عليه، و[١١]لا يرد[١٢] عليه ما يرد على القول بثبوت المعدومات كما يراه المعتزلة. فإنّ انفكاك الماهيّات عن أنحاء[١٣] الوجودات بأسرها ممّا يصادم العقل الصّريح والبرهان الصحيح. وقد أسلفنا لك

---

(١) مج ٤: ليعلم.
(٢) مر ١: يقتضى/ مج ٤: تقتضيه.
(٣) مج ٤: - مقتضية للاهتداءِ وعين الضالّ.
(٤) مر ١: - إنساناً.
(٥) مر ١: + له.
(٦) ر. ك: قيصرى رومى، محمد داود، شرح فصوص الحكم، به كوشش سيد جلال الدين آشتيانى، تهران ١٣٧٥، ص ٥٨٧ و٥٨٨ عبارات منقول در متن با تغييرات اندكى نقل شده است. براى نمونه: مقتضية للضّلالة در متن قيصرى آمده است.
(٧) مج ١: - أقول/ مر ١: واقول.
(٨) مر ١، مج ٣: ظاهر.
(٩) مر ١: لكنّ.
(١٠) مج ٣: الشّريفة.
(١١) مر ١: - و.
(١٢) مر ١: ما يرد.
(١٣) مر ١: اتّحاد.

أنّ الوجود نور يظهر به الماهيّات على ما هي عليها[1]، على النحو الّذي أوردناه[2] من كونها تتّصف[3] بالثبوت بالعرض[4] لا بالذات.

وكما أنّ لكلّ من الوجودات[5] الخاصّة و[6]الهويّات الجزئية معاني[7] انتزاعيّة ومفهومات عقليّة، تنتزع منه بحسب ذاته ويحكم بها[8] عليه في مرتبة هويّته من دون جعل[9] وتأثير؛ فكذلك الوجود[10] الصّرف الإلهيّ مبدأ للأحكام الإلهيّة ومظهر للنّعوت الجلاليّة[11] الّتي هي المسمّاة[12] بـ«الأسماء[13] والصفات»، وهي مظاهر لمعانٍ أخرى مسمّاة بـ«الأعيان الثابتة». وليس بناء هذا الكلام على ثبوت المعدومات وانفكاك الشّيئيّة عن الوجود أو على الفرق بين الثّبوت والوجود كما زعمته المعتزلة، بل بناؤه على الفرق بين ما يكون بالذّات وما[14] يكون بالعرض.

فإنّ الذّات الواجبيّة الأحديّة لها[15] صفات متعدّدة متميّزة في المعنى والمفهوم لا في الوجود، لأنّها عين ذاته، بمعنى كون وجود واحدٍ[16] مقدّس عن شائبة الكثرة والتّفصيل والقسمة والتّحليل بذاته مظهراً[17] لتلك الصّفات، وبهويّته منشأً لها. فهو قادر بنفس ذاته، وعالم بعلم هو نفس ذاته المنكشفة، ومريد[18] بإرادة هي عين ذاته. ولكلّ صفة من صفاته الأصليّة الّتي هي الأئمّة السّبعة في عرف أهل الله فروع ومعاليل[19]، ككونه حكيماً عفوّاً غفوراً خالقاً

---

(1) مج ٢، مج ٤: عليه.
(2) مر ٢: قرّرناه/ مر ١: أخذناه/ مج ٢: قيّدناه/ مج ٣، مج ٤: قيّدناه.
(3) مر ١، مر ٢، مج ٣، مج ٤: يتّصف.
(4) مر ١: بمعرض.
(5) مر ١: الموجودات.
(6) مر ١: - و.
(7) مر ١: معان.
(8) مر ١: لها.
(9) مج ٤: محل.
(10) مج ٣: وجود.
(11) مر ١: - ومظهر للنّعوت الجلاليّة.
(12) مر ١: + بالإشراق.
(13) مر ١: سماء.
(14) مر ١: أو.
(15) همهٔ نسخه ها: له.
(16) مر ١: واجد.
(17) مج ٤: مظهر.
(18) مج ٤، مج ١: يريد.
(19) مر ١: معاً.

رازقاً مبدأً معيداً[١] منشأً وأمثالها، فإنّها من فروع كونه قادراً على جميع الممكنات؛ ومثل كونه سميعاً بصيراً مدركاً خبيراً لطيفاً وغيرها، ممّا يتشعّب[٢] من كونه عالماً بجميع المعلومات، إلى غير ذلك من الأسماء والصّفات الغير المتناهية الحاصلة من تراكيب هذه الأسماء، ثنائيّاً وثلاثيّاً.

وكلّ من هذه الأسماء تستدعي مظاهر مباينة، بها[٣] يظهر[٤] أثر ذلك الاسم والصّفة، فيوجب كلّ صفة تعلّق إرادته وقدرته إلى إيجاد مخلوق يدلّ على ذلك الاسم، بل على الذّات الموصوفة بالصفة المعيّنة[٥] والمتجلّية[٦] بالتجلّي الخاصّ[٧]، لأنّها المراد عندهم بالاسم، وهذه الأسماء الملفوظة هي[٨] أسماء الأسماء ولهذا اختلفوا في كون الاسم عين المسمّى أو غيره.

فكلّ من الموجودات مظهر لاسم خاصّ إلهيّ[٩]، فلذلك اقتضت رحمة[١٠] البارىء إيجاد المخلوقات كلّها ليكون[١١] مظاهر لأسمائه[١٢] الحسنى ومجالي لصفاته العليا. مثلاً لمّا كان قهّاراً[١٣]، أوجد مجالي[١٤] المظاهر القهريّة الّتي لا يترتّب عليها[١٥] إلّا أثر القهر من الجحيم وساكنيه والزّقّوم ومتناوليه. ولمّا كان عفوّاً غفوراً، أوجد مجالي العفو والغفران يظهر[١٦] فيها آثار رحمته. وقس على هذا واعتبره من نفسك[١٧]، فاعرف[١٨] أنّ كلّ ما يصدر عنك من الأقوال والأفعال[١٩] والحركات والسّكنات والأفكار[٢٠] والتّخيّلات[٢١] هي مظاهر لما

---

(١) مج ٢: معيداً مبدءاً.

(٢) مر ١: ينشعب.

(٣) مر ١: - بها.

(٤) مج ٤: ليظهر.

(٥) مج ٣: العينيّة.

(٦) مر ١: المتجلّلة/ مج ٣: التّجلية.

(٧) مر ١: الخاصّي.

(٨) مر ١: - هي.

(٩) مر ١: + له.

(١٠) مر ١: - رحمة.

(١١) مج ٢: فيكون.

(١٢) مر ١، مج ٣: لأسماء.

(١٣) مج ٤: قهّار.

(١٤) مر ١، مج ٢: - مجالي.

(١٥) مج ٤: عليه.

(١٦) مج ٣: تظهر.

(١٧) مج ٤: + فاعلم.

(١٨) مر ١: واعرف.

(١٩) مر ١: من الأفعال والأحوال.

(٢٠) مج ٤: الأفكا/ مر ١: الأذكار.

(٢١) مج ٣: المتخيّلات.

كمن في ذاتك، ومجالي لما خفي من صفاتك وأسمائك، فإنّك إذا أحببت[1] واحداً وواليته[2]، دعتك المحبّة إلى أن يظهر منك ما يدلّ على محبّتك إيّاه، من المديح[3] والتّعظيم والبسط والتّكريم. ولو لم تكن[4] أحببته، لما ظهر منك ما ظهر[5]. وإذا عاديت أحداً، ظهر منك قول أو فعل دالّ علىٰ معاداتك من الشّتم والضّرب[6] والذّم وتمنّي زواله وتشتهي نكاله. فهذه الآثار مظاهر ومجالي لما طوي في ذاتك من العداوة. وقس على ذلك أمثاله.

وهذه الأسماء والصّفات وإن كانت متّحدة[7] مع الوجود القيّوميّ والذّات الواجبيّة[8] بحسب الوجود والإنيّة[9]، فهي متغايرة بحسب المفهوم والذهن. وهذا[10] التّغاير بسبب تضادّ الموجودات وتعاند[11] المكوّنات[12]، ولها خصوصيّة مع مظاهرها، بها ظهرت[13] تلك المظاهر من العدم الصّرف والبطون المحض.

هذا ما ذكره بعض المحقّقين[14]، وجعله مناطاً لكيفيّة علمه تعالى بالممكنات، وهو بعينه مذهب[15] العرفاء والصّوفيّة في علم الله[16]؛ من أنّه إذا علم الله ذاته المقدّسة بهذه[17] الصّفات والأسماء المتّحدة معه في الوجود والهويّة، علم مظاهر تلك الصّفات علماً بسيطاً بحسب الخارج مفصّلاً بحسب الأعيان، من غير أن يقتضي هذا العلم وجود المعلوم وتحقّقه الخارجيّ.

وفوق هذا طور آخر مذكور في صحفنا ومسفوراتنا[18]، وغرضنا في هذا

---

(١) مر ١: أصبت.
(٢) مج ٣: والية.
(٣) مر ١: التّمديح.
(٤) مر ١: لم يكن.
(٥) مج ٤: - ما يدلّ على محبّتك... ظهر منك ما ظهر.
(٦) مر ١: الضّرب والشّتم.
(٧) مج ٤: متعدّدة.
(٨) مر ١: الواجبة.
(٩) مر ١: العينيّة.
(١٠) مر ١: هذه.
(١١) مج ٣: معاند.
(١٢) مر ١: المكنونات.
(١٣) مر ٢، مج ٣، مج ٤: + من.
(١٤) مر ١: المخالفين.
(١٥) مر ١: مذاهب.
(١٦) مج ٤: + تعالى.
(١٧) مر ١: لهذه.
(١٨) مج ٤: وأسفارتنا.

المقام دفع مفسدة الشرور الواقعة والآفات، ونفي[1] استنادها إلى خالق الهويّات وجاعل الإنيّات، لكونها لوازم الماهيّات من دون تعلّق تأثير[2] وجعل بها[3] على ما قرع سمعك، بفضل[4] الله ورحمته وتأييده وتسديده.

* * *

---

(١) مر ١: بقي.

(٢) مج ٢، مج ٣: للماهيّات.

(٣) مر ١: لها مج ٤: جعل وتأثير بها.

(٤) مر ١: بفيض.

الفصل الخامس

في كيفيّة الأفعال الاختياريّة[1] الواقعة فينا[2] بالاختيار وكون[3] الإنسان مضطرّاً في عين الاختيار[4]

لمّا تحقّق من قبل أنّ كلّ ما يوجد في هذا العالم من الأفعال والآثار فقد قدّر بهيئته وزمانه في عالم آخر فوق هذا العالم قبل وجوده، وأنّ مبدأ الكلّ لو لم يكن قادراً على جميع الممكنات أو خرج[5] شيء من الأشياء عن مصلحته وعلمه وقدرته[6] وإيجاده بواسطة أو بغير واسطة، لم يصلح لمبدئيّة الكلّ. فلقائل أن يقول: لو كان[7] الهداية والضّلالة والإيمان والكفر والطّغيان والخير والشرّ والنّفع والضرّ وسائر المتقابلات[8] كلّها منتهية إلى قدرته وتأثيره وعلمه وإرادته، فما معنى الاختيار فينا للأفعال[9] والآثار؟ بل يجب أن يكون جميعها حاصلة منّا بالاضطرار، مع أنّا نجد الفرق بين المضطرّ والمختار[10].

على أنّه لو كان للعبد اختيار، يلزم التّناقض أي اتّصاف العبد بالجبر[11] والاختيار في فعل واحد[12]، لأنّ اقتداره[13] في[14] فعله يوجب الاختيار،

---

(1) مج ٤: - الاختيارية.

(2) مر ١، مج ٣، مج ٤: منّا.

(3) مر ١: ولو كان.

(4) مج ٢: - الفصل الخامس. . . الاختيار.

(5) مر ١: خراج/ مج ٤: مزج.

(6) مر ١: - وقدرته.

(7) مر ٢: - لو كان.

(8) مر ١: المقاتلات.

(9) مر ١: الأفعال.

(10) مج ٤: المختار والمضطرّ.

(11) مج ٤: بالخير.

(12) مر ١: - واحد.

(13) مج ٤: اختياره.

(14) مج ٢: من.

وكون الواجب تعالى فاعلاً[1] مطلقاً في كلّ شيءٍ[2] بالإرادة يوجب[3] الجبر. ولهذا زعم فخر الدّين الرّازي أنّ إثبات الإله[4] يلجىء[5] إلى القول بالجبر؛ لأنّ الفاعليّة لو لم تتوقّف[6] على الدّاعية، لزم وقوع الممكن من غير مرجّح وهو نفي الصّانع. وإثبات الرّسول يؤدّي إلى القول بالقدر؛ لأنّه[7] لو لم يقدر[8] العبد على الفعل، فأيّ فائدة في بعث الرّسول وإنزال الكتب؟

وأيضاً نقول: لمّا راجعنا إلى الفطرة السّليمة، وجدنا[9] أنّ ما استوى الوجود والعدم بالنّسبة إليه لا يترجّح أحدهما على الآخر إلّا[10] لمرجّح، وهذا يقتضي الجبر والاضطرار. ونجد[11] تفرقة ضروريّة بين حركات الإنسان وسكناته وبين حركات الجمادات[12]. و[13]تنزيهه عالم وتقديسه من[14] النّقائص وإيجاد القبائح والظّلم والكذب يوجب الاختيار في العبد، ونفي الشّريك عنه في إيجاد الأشياء يوجب الجبر.

فنجيبه[15] عن ذلك كلّه بعد تمهيد معنى القدرة والإرادة.

فنقول[16]: أمّا القدرة، فهي فينا حالة نفسانيّة مصحّحة للفعل وعدمه، قوّة على[17] الشيء وضدّه[18]. وتعلّقها بالطّرفين على السّواء، وإنّما تؤثّر مع تحقّق العلم بالفائدة والإرادة؛ فلا تكون فينا تامّة، بل القدرة فينا هي بعينها[19] القوّة.

وفي الواجب تعالى ـ لتمامه وكماله ـ هي الفعل فقط، إذ لا جهة إمكانيّة هناك. وليست أيضاً قدرته مندرجة تحت[20] إحدى المقولات، بل هي كون ذاته

---

(١) مر ١: - فاعلاً.
(٢) مج ٣: + و.
(٣) مج ٢: توجب.
(٤) مر ١: الآلة.
(٥) مج ٢: ينجرّ.
(٦) مر ١، مج ٢، مج ٣: يتوقّف.
(٧) مر ١: - لأنّه، لو لم يقدر.
(٨) مر ١: بالقدر.
(٩) مر ١: وجدنا.
(١٠) مر ١: - إلّا.
(١١) مر ١: يجد.
(١٢) مج ٣، مج ٤: الجماد.
(١٣) مج ٢، مج ٤: - و.
(١٤) مج ٢، مج ٤: عن.
(١٥) مر ١: فيجب.
(١٦) مر ١: فتقول.
(١٧) مر ١: إلى.
(١٨) مر ١: ظهره.
(١٩) مج ٤: بعينه.
(٢٠) مر ١: + إرادة.

تعالى بحيث يصدر عنه الموجودات، لأجل علمه[1] بنظام الخير في الكلّ الّذي هو عين ذاته[2] ومتى كان الفاعل بحيث يتعلّق فعله لمشيئته وعلمه، كان قادراً من غير أن يعتبر[3] معه شيء[4] آخر: من تجدّد أغراض، أو اختلاف دواع، أو تفنّن إرادات[5]، أو سنوح حالات، إلى غير ذلك ممّا لا يليق بجناب القدس وساحة[6] الجبروت.

والجمهور من النّاس لغفلتهم عن[7] لزوم النقص من هذه المعاني[8] يزعمون أنّ[9] القدرة لا تتحقّق إلّا مع تغيّر[10] المشيئة وتجدّد الإرادة. وأمّا ما[11] من شأنه أن يفعل دائماً فلا يسمّونه قادراً.

والحق أنّ الّذي يفعل دائماً إن كان فعله يصدر عنه بغير مشيئته ورضاه[12]، فليست له قدرة على ذلك؛ وإن كان يفعل بمشيئته إلّا أنّ مشيئته[13] لا يتغيّر اتّفاقاً، أو[14] يستحيل تغيّرها استحالة ذاتيّة، فهو يفعل بالقدرة. والتّغيّر في المشيئة لا مدخل له في معنى القدرة؛ والقادر من إذا شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، سواء شاء ففعل دائماً، أو لم يشأ فلم يفعل دائماً. والشّرطيّة غير متعلّقة الصحّة بصدق[15] كلّ من طرفيها، بل كثيراً ما يصدق مع كذب أحد طرفيها أو كليهما.

وأمّا الإرادة، فهي فينا شوق متأكّد وعزم مصمّم[16] باعث على الفعل والتّرك، حاصل عقيب داع[17]، هو تصور الشيء الملائم تصوّراً ظنيّاً أو تخيّلياً

---

(1) مج ٤: + تعالى.
(2) مج ٤: - ذاته.
(3) مر ١: يعبر.
(4) مر ١: شيئاً.
(5) مج ٤: إرادة.
(6) مج ٣: ساحته/ مر ١: ساحت.
(7) مر ١: من.
(8) مج ٤: - المعاني.
(9) مر ١: - أنّ.
(10) مر ١: بغير.
(11) مر ١، مج ٣: - ما.
(12) مر ١: رضائه.
(13) مج ٣: - إلّا أنّ مشيئته/ مر ١: شيئة.
(14) مر ١: و.
(15) مر ١: يصدق.
(16) مر ١: مصمّمة.
(17) مر ١: داعي.

أو علمياً[١]. فإنّا إذا أدركنا شيئاً فإن وجدنا ملائمته أو منافرته لنا[٢] بالوهم أو ببديهة العقل، انبعث منّا شوق[٣] إلى جذبه أو دفعه. وتأكّد هذا الشّوق بعينه هو العزم الجازم المسمّىٰ بـ«الإرادة»؛ وإذا انضمّت إلى القدرة الّتي هي هيئة[٤] للقوّة الفاعلة[٥]، انبعثت[٦] تلك القوّة لتحريك الأعضاء الأدويّة[٧] من العضلات[٨] وغيرها، فيحصل الفعل. والإرادة[٩] في الواجب لبراءته عن الكثرة والنقص، ولتمامه[١٠] وكونه فوق التّمام ليست كذلك، بل تكون عين الدّاعي وهو علمه بنظام الخير المقتضى[١١] له، فإنّه هو الفاعل والغاية في صدور الأشياء. فإذا تمهّد ما ذكرناه[١٢]، فنشرع[١٣] في الجواب والله الهادي إلى طريق الصّواب.

أمّا[١٤] قول القائل: إنّ أفعالنا إن كانت بقضاء[١٥] الله وقدره، فيجب صدوره منّا، فنقول: نعم، ولكن بتوسّط أسباب وعلل من الإدراكات والإرادات[١٦] الإنسانيّة والحركات والسّكنات الحيوانيّة، وغيرها من الأسباب العالية الغائبة عن علمنا وتدبيرنا، الخارجة عن قدرتنا وتأثيرنا.

فاجتماع[١٧] تلك الأمور[١٨] الّتي هي الأسباب والرّوابط مع ارتفاع الموانع علّة تامّة يجب[١٩] عندنا[٢٠] وجود ذلك الأمر المدبّر والمقضيّ المقدّر، وعند تخلّف[٢١] شيءٍ منها أو حصول مانع بقي وجوده في حيّز الامتناع، ويكون

---

(١) مر ١: علماً.
(٢) مر ١، مر ٢، مج ٢، مج ٤: + دفعه.
(٣) مج ٣: الشّوق.
(٤) همهٔ نسخه ها جز «مر ١»: هيئة (بجاى «هي ماهيّة»).
(٥) مر ١: الفاقلة.
(٦) مر ١، مج ٤: انبعث.
(٧) مج ٤: الأودعة/ مر ١: الأخرويّة.
(٨) مر ١: الفضلات.
(٩) مج ٣: + و.
(١٠) مر ١: إتمامه.
(١١) مج ٣: المقتضية.
(١٢) مر: ما ذكرنا.
(١٣) مر ١: فلبشر تارة/ مج ٤: فلنشرع.
(١٤) مر ١: + وأمّا.
(١٥) مر ١: لقضاء.
(١٦) مر ١: الإدركات والإرادة.
(١٧) مر ١: فانّ اجتماع.
(١٨) مر ١: الأمورات.
(١٩) مر ١: بحسب.
(٢٠) مج ٣: عندها.
(٢١) مر ١: تحقّق.

ممكناً وقوعيّاً[١] بالقياس[٢] إلى كلّ واحدٍ من الأسباب الكونيّة. فإذا كان من جملة الأسباب وخصوصاً القريبة منها وجود هذا الشّخص الإنسانيّ أو الحيوانيّ، وإدراكه وعلمه، وإرادته وتفكره وتخيّله اللّذان[٣] يختار[٤] بهما[٥] أحد طرفي الفعل والتّرك، كان ذلك الفعل اختياريّاً واجباً وقوعه بجميع تلك الأمور والأحوال المسمّاة «علّة[٦] تامّة»، ممكناً بالنّسبة إلى كلّ واحدٍ منها[٧].

فوجوبه لا ينافي إمكانه، واضطراريّته لا تدافع[٨] كونه اختياريّاً، كيف وأنّه ما وجب إلّا بالاختيار. ولا شكّ أنّ القدرة والاختيار كسائر الأسباب من الإدراك والعلم والإرادة والتفكّر والتخيّل وقواها وآلاتها كلّها بفعل الله تعالى[٩] لا بفعلنا واختيارنا وإلّا تسلسلت[١٠] القدر والإرادات[١١] إلى غير النّهاية[١٢]، أو دارت.

فإن قلت: ما ذكرته من وجوب تحقّق الحوادث بالأسباب السّابقة والوسائط الّتي هي مسخّرات لأمر الله[١٣] كلّه صحيح، إلّا في أفاعيل الإنسان وحركاته، فإنّه يتحرّك إن شاء ويسكن[١٤]. فكلّ منها[١٥] يصحّ ويصحّ مقابله أيضاً؛ فكي يكون الإنسان مسخّراً في صدور فعله عنه واجباً وقوعه منه.

قلت: إنّ الإنسان وإن كان بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، لكنّه ليس بحيث إن شاء شاء، وإن لم يشأ لم يشأ. بل إذا شاء[١٦] فلم يتعلّق مشيئته بمشيئته[١٧]، بل بغير مشيئته[١٨]، فليست المشيئة إليه[١٩]. إذ لو كانت إليه[٢٠]،

(١) مر ١: - وقوعيّاً.
(٢) مج ٤: - بالقياس.
(٣) مج ٤: الذات/ مج ٤: - اللّذان.
(٤) مر ١: نختار.
(٥) مر ١: لها.
(٦) مج ٤: عنه.
(٧) مر ٢: منهما.
(٨) مج ٢: لا تدفع.
(٩) مج ٤: - تعالى.
(١٠) مج ٤: سسه.
(١١) مج ٤، مر ١: الإرادة.
(١٢) مج ٣: نهاية.
(١٣) مر ١، مج ٣، مج ٤: + تعالى/ مج ٤: + و.
(١٤) مر ١: وليكن.
(١٥) مج ٣: منهما.
(١٦) مر ١: - بل إذا شاء.
(١٧) مر ١: بمشيئه مشيته/ مج ٣: مشية بمشية.
(١٨) مر ١: - بل بغير مشيئته/ مج ٤: - بغير مشيئته/ مج ٢: بعد.
(١٩) مر ١: الله.
(٢٠) مر ١: المشية الله.

لاحتاجت إلى مشيئة أخرى[١] وتسلسل[٢] الأمر إلى غير النّهاية. ومع قطع النّظر عن استحالة التسلسل[٣]، نقول: جملة مشيئاته الغير المتناهية بحيث لا يشذّ[٤] عنها مشيئة[٥]، لا يخلو إمّا أن يكون وقوعها بسبب أمر خارج عن مشيئة[٦] هذا العبد، أو بسبب مشيئته، والثّاني[٧] باطلٌ[٨] لعدم إمكان مشيئة[٩] أخرى خارجة عن تلك الجملة. والأوّل هو مطلوبنا.

فقد ظهر أنّ مشيئة العبد ليست تحت قدرة العبد. فإذاً كان في مشيئته[١٠] مضطرّاً[١١]. وإذا وجدت المشيئة الّتي[١٢] هي تصرّف القدرة إلى مقدورها، انصرفت القدرة لا محالة، ولم يكن لها سبيل إلى المخالفة[١٣].

فالحركة لازمة ضرورةً بالقدرة، والقدرة محرّكة ضرورة عند انجزام[١٤] المشيئة، ترتّب[١٥] بعضها على بعض، وليس للعبد أن يدفع[١٦] وجود شيءٍ منها عند تحقّق سابقه[١٧]؛ فليس يمكن له أنْ يدفع[١٨] المشيئة عند تحقّق الدّاعي للإرادة[١٩]، ولا انصراف القدرة إلى[٢٠] المقدور بعدها. فهو المضطرّ في الجميع.

فإن قلت هذا جبر محض ذهبت[٢١] إليه الأشاعرة، وأنت[٢٢] تنكره وتثبت

---

(١) مج ٤: - فليست... مشيئة أخرى.
(٢) مج ٤: تسل.
(٣) مج ٣: التسل/ مج ٤: التسه.
(٤) مر ١: نشد.
(٥) مج ٢: + أخرى وتسلسل الأمر إلى غير النّهاية ومع قطع النّظر.
(٦) مج ٤: مشتبه.
(٧) مر ١، مج ٢: والتّالي.
(٨) مر ١: - باطلٌ.
(٩) مج ١: مشيّة إمكان/ مج ٤: مشيّته.
(١٠) مر ١: مشيّة.
(١١) مج ٣: مضطرّاً أو.
(١٢) مر ١، مج ١، مج ٢، مج ٤: - الّتي.
(١٣) مر ١: المخالف.
(١٤) مر ١: الجرام/ مج ٢: انخرام.
(١٥) مج ٤: يترتّب.
(١٦) مج ٢: يرفع.
(١٧) مر ١: سابقة.
(١٨) مج ٢: يرفع.
(١٩) مر ١: لا لإرادة/ مج ٣، مج ٤: للفعل.
(٢٠) مج ٤: علىٰ.
(٢١) مج ٤: ذهب.
(٢٢) مج ٤: أن.

الاختيار؛ فكيف يكون مجبوراً مختاراً؟ قلت: لو انكشف لك الغطاء، لعرفت أنّه في عين الاختيار مجبور فإذن مجبور على الاختيار.

فإن قلت: هل تقول: إنّ العلم بالدّاعي للمقدور ـ و[1]هو تصوّر وجه الخير[2] فيه بوجه ـ موجد[3] للإرادة، والإرادة[4] موجدة للقدرة، والقدرة موجدة للفعل؛ وإنّ كلّ متأخّر حدث من المتقدّم كما يقوله[5] القائلون بالتّوليد؟ فإن ذهبت إلى ذلك، يلزم منه أن لا يحدث[6] بعض الأشياء[7] بقدرة[8] الله تعالى. وإنْ أبيته، فما معنى ترتّب بعض من هذه الأمور على بعض؟

قلت: إنّ القول بأنّ بعض الأشياء حدث من دون القدرة الأزليّة جهلٌ محض، سواء عبّر بالتّوليد أو بغيره. بل حوالة[9] جميع ذلك على المعنى الّذي يعبّر عنه بقضاء الله وقدره، لا بالمعنى الّذي يقوله الأشعريّ، لإبطالهم معنى الترتّب والتوقّف في الأشياءِ وتقدّم بعض[10] الأشياء[11] على بعض واحتياج بعضها إلى آخر[12]؛ بل بالمعنى الّذي ذكرناه، وهو الأصل الّذي لم يقف عليه كافّة الخلق ولم يهتد إليه[13] إلّا الرّاسخون، فإنّهم لشدّة صفاء أذهانهم ولطف عقولهم وقفوا على لبّ معناه، والجمهور اطّلعوا[14] على مجرّد لفظه[15] مع مشابهته ونسبته إلى قدرتنا، وهو بعيد عمّا هو الصواب عند أولي الألباب.

وبيان ذلك ممّا يطول شرحه، لكنّ القدر اللّائق بهذا الكتاب أنّ بعض المقدورات مترتّبة[16] على البعض في الحدوث[17] ترتّب المشروط على الشّرط،

---

(١) مر ١: - و.
(٢) همهٔ نسخه ها جز «مر ٢»: الجبر.
(٣) مج ١: + والإرادة/ مر ١: + الفعل/ مج ٣، مر ٢: + للفعل.
(٤) مج ١، مج ٤: - والإرادة.
(٥) مج ٢: يقول.
(٦) مر ٢: يحدث.
(٧) مج ٣: + إلّا/ مر ٢: + لا.
(٨) مج ٤: بالقدرة.
(٩) مر ١: جوابه.
(١٠) مر ١: بعضها.
(١١) مر ١: - الأشياء.
(١٢) مر ١: بعض.
(١٣) همهٔ نسخه ها: إليها.
(١٤) مر ١، مج ٣: أطلقوا.
(١٥) مر ١: لفظ.
(١٦) مر ٢، مج ٢، مج ٣: مرتبة.
(١٧) مر ١: + و.

فلا يصدر من القدرة الأزليّة والقضاء الإلهيّ إرادة حادثة إلّا بعد علمٍ، ولا علم إلّا بعد حياة، ولا حياة إلّاب عد محلّ الحياة.

وكما لا يجوز أن يقال حصل الحياة من دون[١] الجسم الّذي هو شرط الحياة، فكذلك في سائر مراتب التّرتّب ودرجات[٢] التوقّف، ولكن بعض[٣] الشّروط ممّا قد ظهر للعامّة، وبعضها لم يظهر إلّا للخواصّ المكاشفين بنور الحقّ؛ وإلّا فلا يتقدّم متقدّم[٤]، ولا يتأخّر متأخر إلّا بالحقّ واللزوم. فكذلك جميع أفعال الله؛ ولولا ذلك - بل يكون جميع الحوادث مستندة إلى الله بلا احتياج بعضها إلى بعض وتوقّف بعضها على بعض، كما يقوله[٥] الأشاعرة -، لكان التّقديم والتّأخير عبثاً يضاهي فعل المجانين والسّفهاء، تعالى عن قول الجاهلين علواً كبيراً.

وإلى هذا أشار[٦] قوله[٧] تعالى[٨]: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾[٩] بل لا يسبق سابق[١٠] إلّا بالحقّ، ولا يلحق لاحق إلّا بالحقّ[١١]؛ كما في قوله تعالى[١٢]: ﴿مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[١٣]. فكلّ ما في عالم الإمكان حادث على ترتيب واجب وحقّ واجب[١٤]، لا يتصوّر أن لا[١٥] يكون كما يكون، و[١٦]على الوجه الّذي يكون. فما تأخّر متأخّر إلّا[١٧] لانتظار شرطه[١٨]، ووقوع المشروط قبل وقوع الشّرط[١٩] ممتنع، والمحال لا يوصف بكونه مقدوراً[٢٠].

---

(١) مر ٢، مج ٣: - دون.
(٢) مر ١: الرتب.
(٣) مر ١: ببعض.
(٤) مر ١: منقد.
(٥) مر ٢: تقوله.
(٦) مر ١: - أشار.
(٧) مج ٢: بقوله.
(٨) مر ١: - تعالى.
(٩) سورة أنبياء، آية: ١٦.
(١٠) مر ١: - سابق.
(١١) مر ١: - ولا يلحق لاحق إلّا بالحقّ.
(١٢) مر ٢، مج ٣: + و.
(١٣) سورة دخان، آية: ٣٩.
(١٤) مج ٤: - وحق واجب/ مر ١: - واجب.
(١٥) مر ١: - لا.
(١٦) مر ١: - و.
(١٧) مر ١: لا.
(١٨) مر ١: شرط.
(١٩) مر ١: - ووقوع المشروط قبل وقوع الشّرط.
(٢٠) مر ١: مقدور.

فلا يتخلّف العلم عن النّظر إلّا لفقد شرط النّظر وهي الحياة، ولا[١] الإرادة عن العلم إلّا لفقد شرطها وهو العلم، ولا الفعل عن القدرة إلّا لفقد[٢] شرطها وهي الإرادة. وكلّ ذلك على منهاج واجب وترتيب واجب[٣] ليس شيء من ذلك بسبب واتّفاق، بل كلّه لحكمة وتدبيرد وتفهيم[٤] ذلك على العوامّ وعلمائهم عسير.

فإنّ من نظر إلى الأسباب[٥] القريبة للفعل ورآها مستقلّة، قال بالقدر والتّفويض، أي يكون أفاعيلنا[٦] واقعة بقدرتنا، مقدّرة بتقديرنا[٧]، مفوّضة إلينا، وإليه أشار عليه السلام[٨]: «القدريّة مجوس هذه الأمّة». لأنّها تثبت مبدأين قادرين مستقلّين كالمجوس القائلين بمبدأين[٩] أحدهما مبدأ الخير وهو «يزدان»[١٠]، والثّاني مبدأ الشرّ وهو[١١] «أهرمن»، كما قيل:

چنان كان گبر[١٢] يزدان و[١٣]اهرمن گفت

مر اين نادان و[١٤]ابله ماو من گفت

ومن نظر إلى السبب الأوّل وقطع النّظر عن الأسباب القريبة مطلقاً، قال بالجبر[١٥] و[١٦]خلق الأفعال، ولم يفرّق بين أفعال الإنسان وأفعال الجمادات؛ وكلاهما أعور كالدجّال لا يبصر[١٧] بإحدى عينيه[١٨].

أمّا القدريّة، فبالعين اليمنى، أي النّظر الأقوى الّذي به يدرك الحقائق والأسباب القصوى للأشياء.

---

(١) مر ١، مج ٣: - لا.
(٢) مج ٣: بعد.
(٣) مج ٢، مج ٣: الواجب.
(٤) مج ٢: تفهّم.
(٥) مر ١: أسباب.
(٦) مر ١: فاعليّتنا.
(٧) مر ١: - مقدّرة بتقديرنا/ مج ٢، مج ٣: فقدّر بتقديرنا.
(٨) مج ٢: + بقوله.
(٩) مج ٣: + و.
(١٠) مج ٤: اليزدان.
(١١) مر ١: - هو.
(١٢) مر ١: كر.
(١٣) مر ١، مج ٣، مج ٤: - و.
(١٤) مر ١: - و.
(١٥) مر ١: بالخير.
(١٦) مج ٣: - و.
(١٧) مج ٤: + إلّا.
(١٨) مر ١: قيل لا يبصر بأحد عينه.

وأمّا الجبريّة، فباليسرى؛ أي الأضعف الّذي به يدرك الظّواهر والأسباب القريبة[١].

وأمّا من نظر حقّ النّظر، فقلبه ذو العينين[٢]، يبصر الحقّ باليمنى، فيضيف الأفعال[٣] خيرها وشرّها إليه، ويبصر الخلق باليسرى، فيثبت تأثيرهم في الأفعال به سبحانه[٤] لا بالاستقلال؛ ويتحقّق[٥] بمعنى[٦] قول الصّادق عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين»[٧]، فيذهب[٨]، وذلك هو الفوز الكبير.

فقد تحقّق وتبيّن أنّ كل ما يصدر عنّا من الحركات والسّكنات والحسنات والسيّئات محفوظة مكتوبة في عالم آخر قبل وجودنا، واردة[٩] علينا من خارج، واجب صدورها[١٠] عنّا مع كونها بإرادتنا واختيارنا، كما قال تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ ﴿٥٢﴾ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ ﴿٥٣﴾﴾[١١]. ولـمّا سئل عن الرّسول صلى الله عليه وسلم: أنحن[١٢] في أمر فرغ[١٣] منه، أو أمر مستأنف؟ قال في مفروغ منه وفي أمر مستأنف[١٤].

ومن الحكايات في هذا الباب أنّ الفضل بن سهل سأل[١٥] علي بن موسى عليه السلام بين يدي المأمون، فقال يا أبا الحسن الخلق مجبورون؟ فقال: الله تعالى[١٦] أعدل من أن يجبر عبده ثمّ يعذّبهم. قال فمطلقون[١٧]؟ قال: الله

---

(١) مج ٤: الغريبة.
(٢) مج ٤: ذو عينين.
(٣) مر ١: - والأسباب القريبة... الأفعال.
(٤) مج ٣: تعالىٰ.
(٥) مر ١: فيتحقّق.
(٦) مج ٣: - بمعنى.
(٧) ر. ك: «أصول الكافي»، كتاب «التوحيد»، حديث ١٣.
(٨) مر ١، مج ٢، مج ٣: فتذهب/ مر ٢: فيتذهب/ مج ٤: مذهب به.
(٩) مر ١، مج ٣: وإرادة.
(١٠) مر ١: صدور.
(١١) سورة قمر، آيتان: ٥٢ و٥٣.
(١٢) مج ٤: نحن/ مر ١: - أنحن.
(١٣) مر ١: خرج.
(١٤) ر. ك: «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبويّ»، ى. بروخمان، ليدن، ١٩٦٥، الجزء الخامس ص ١٢٢.
(١٥) مج ٣: سئل.
(١٦) مج ٢: + ذو أعدل.
(١٧) مج ٣: فمطّلقون.

أحكم من أن يهمل عبده ويكله إلى[١] نفسه[٢].

والشّواهد في هذا الباب من الكتاب والسُنَّة كثيرة، ولأجل هذا التّطابق بين الجبر والتفويض[٣] والتّوقف والجواز والإمكان والوجوب والتّوفيق[٤] بين الأمرين نسب الله تعالىٰ الأفعال في القرآن مرّة إلى[٥] الملائكة، ومرّة إلى العباد، ومرّة إلى[٦] نفسه. فقال تعالى في الموت: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾[٧]؛ وقال الله[٨] تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾[٩] وقال تعالى في نفخ الروح: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾[١٠]؛ ثمّ قال: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾[١١]. وقال عليه السلام النافخ جبرئيل و[١٢]قال تعالىٰ في القتل: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾[١٣]، فأضاف القتل إلى العباد، والتّعذيب إلى نفسه، والتعذيب عين القتل هاهنا[١٤]. وقال[١٥]: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ۚ﴾[١٦]. وهو جمع بين النّفي والإثبات ظاهراً، ولكنّ المعنى «وما رميت» بالمعنى الّذي يكون العبد رامياً، و«رمى» بالمعنى الّذي يكون الربّ[١٧] رامياً، إذ هما[١٨] معنيان مختلفان.

وكذلك ذكر الله الأدلّة[١٩] والآيات في الأرض والسّماوات، ثمّ قال: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[٢٠]، وقال: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا

---

(١) مر ١: على.
(٢) ر. ك: «المعجم المفهرس لألفاظ أحاديث الكتب الأربعة»، جز ١١، ص ١٥٩، س ١٧.
(٣) مج ٤: التّخيير/ مج ٢، مج ٣: التّنجّز/ مر ٢: التّسخير.
(٤) مر ٢: التّوافق.
(٥) مر ١: على.
(٦) مر ١: علىٰ.
(٧) سورهٔ سجده، آيهٔ: ١١.
(٨) مج ٣، مر ٢: - الله.
(٩) سورهٔ زُمر، آيهٔ: ٤٢.
(١٠) سورهٔ مريم، آيهٔ: ١٧.
(١١) سورهٔ أنبياء، آيهٔ: ٩١.
(١٢) مج ٤: - و.
(١٣) سورهٔ توبة، آيهٔ: ١٤.
(١٤) مج ٣: بينهما.
(١٥) مج ٤: فقال.
(١٦) سورهٔ أنفال، آيهٔ: ١٧.
(١٧) مج ٣: - الربّ.
(١٨) مر ١: وهما.
(١٩) مر ١: للأدلّة.
(٢٠) سورهٔ فصلت، آيهٔ: ٥٣.

هُوَ﴾[1]. فبيّن أنّه الدّليل على نفسه[2]، وهذا[3] ليس بتناقض[4] لأنّ طرق[5] الاستدلال مختلف؛ فكم من طالب عرف ذاته تعالى بالنظر إلى الموجودات[6]، وكم[7] من طالبٍ عرف ذاته بذاته وعرف بالنّظر إليه كلّ الموجودات، كما في طريقة الصدّيقين الّذين ينظرون به إلى[8] الأشياء لا بالأشياء إليه. وقال بعض العرفاء: عرفت ربّي بربّي ولولا ربّي ما عرفت ربّي[9].

وكلّ من أضاف الكلّ إلى الله[10] مع المحافظة على وحدة ذاته مع كثرة آثاره وأفعاله، فهو المحقّق الواقعيّ[11] الّذي[12] عرّف الحقّ والحقيقة لأهله؛ ولمّا جرى[13] حقيقة المعنى على لسان بعض الأعراب قصداً أو اتّفاقاً، صدّقه رسول الله ﷺ[14]، فقال أصدق بيت ما قاله[15] الشّاعر[16]:

«ألا كلّ شيءٍ ما خلا الله باطل»[17].

أي كلّ شيءٍ لا قوام له بنفسه وإنّما قوامه بغيره، فهو باعتبار نفسه باطل. وإنّما حقيقته وحقّيّته[18] بغيره لا بعينه[19]؛ فإذن[20] لا حقّ بالحقيقة إلّا القيّوم

---

(1) سورهٔ آل عمران، آيهٔ: ١٨.
(2) مج ٢: + ودليل.
(3) مج ٣: وذلك.
(4) مج ٢: يتناقض.
(5) مر ١: طرف.
(6) مج ٤: - فكم من طالب... الموجودات/ مر ١: - ذاته تعالىٰ... الموجودات.
(7) مر ١: فكم.
(8) مر ١: على.
(9) مر ١: - ربّي.
(10) مج ٣، مج ٤: + تعالىٰ.
(11) مج ٣: الدّاعيّ.
(12) مج ٣: - الّذي.
(13) مر ١: + معنى.
(14) مج ٤: - ﷺ.
(15) مر ٢، مج ٣: أصدق بيت قاله الشاعر/ مج ١، مر ١: بيت أصدق ما قاله/ مج ٢: أصدق. ر. ك: «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي»، ص ٣ وصحيح البخاري، منقول از مناقب الأنصار، ص ٢٦؛ احمد بن حنبل، ج ٢، ص ٢٤٨، ٣٩٣، ٤٥٨، ٤٧٠.
(16) مج ٢، مر ٢، مج ٤: قول لبيد/ مج ٤: + شعر.
(17) شعر از لبيد بن ربيعه، شاعر جاهلى واز اصحاب معلّقات است، متوفى (٥٦٠؟ - ٦٦١؟).
(18) مر ٢: حقيقته.
(19) مر ٢: لا بغيره/ مج ٤: - لا بعينه.
(20) مج ٣: فإذا.

الحق الّذي ليس كمثله شيء، فإنّه قائم بذاته[١]، وكلّ ما سواه قائم بقدرته[٢]، فهو الحقّ[٣] وما سواه باطل.

وأمّا فائدة بعثة الرّسل وإنزال الكتب، ففي غاية السّطوع[٤] والإنارة بعد المحافظة على كيفيّة عناية الله تعالى بالخلق، وأنّه لا لميّة لفعله سوى ذاته تعالى باعتبار علمه بالأصلح الّذي هو عين ذاته، مع ترتّب الخيرات والمنافع والمصالح عليه. لأنّا نقول: ثمرة بعثة الرّسل وغاية إنزال الكتب هداية الخلق وسلوكهم[٥] إلى طريق الحقّ، وتبعيدهم عن الغيّ والضّلال والعمى[٦] والحرمان والكفر والطّغيان. كما أنّ الحكمة في خلق الشّمس مع كونها صادرة[٧] فائضة عن[٨] محض الجود والكرم إنارةُ ظاهر الأرض، وانبعاث الحرارة الغريزيّة في الكائنات الموجبة للنشوء والحياة[٩]. غاية ما في الباب أن يقال: إذا علم الله تعالى[١٠] أنّ الكافر لا يؤمن، فلِمَ يأمره بالإيمان[١١] ويبعث[١٢] إليه النبيّ المنذر بالبيان؟ فيجاب: بأنّ الغاية الذّاتيّة في بعث الأنبياء وإنزال الكتب من السّماء بالحقيقة[١٣] يرجع[١٤] إلى المؤمنين الّذين جعل الله بعثها[١٥] وإنزالها سبباً ووسيلة لاهتدائهم: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخۡشَىٰهَا﴾[١٦] كما أنّ فائدة ضوء الشّمس تعود[١٧] إلىٰ أصحاب العيون الصحاح[١٨].

وأمّا[١٩] فائدة ذلك بالنّسبة إلى المختوم على قلوبهم، فكفائدة نور الشّمس

---

(١) مج ٤: بقدرته.

(٢) مج ٤: - وكلّ ما سواه قائم بقدرته.

(٣) مج ٤: - فهو الحقّ.

(٤) مر ٢: السّتوع.

(٥) مج ٤: سلوكه.

(٦) مر ١: - والعمىٰ.

(٧) مر ٢: - صادرة.

(٨) مج ٢: من.

(٩) مج ٢: للنّشور الحياة/ مج ٣: للشّوق الحيوة.

(١٠) مر ١: - تعالى.

(١١) مر ١: الإيمان.

(١٢) مج ٣: وينبعث.

(١٣) مر ١: بالحقّ.

(١٤) مر ٢: يرجع.

(١٥) مر ١، مر ٢: بعثتها.

(١٦) سورة نازعات، آية: ٤٥.

(١٧) مر ١: يعود.

(١٨) مر ١: - الصّحاح.

(١٩) مر ١: - وأمّا.

بالنّسبة إلى الأكمه بل إلى الأخفش، ولا فائدة في ذلك[1] بالنّسبة إلى المختومين[2]: ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾[3]. وغاية ذلك إلزام الحجّة وإقامة البيّنة عليهم ظاهراً: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[4] ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾[5]، فيكون ذلك بغياً[6] عليهم بأنّهم في أصل الخلقة ناقصون أشقياء[7].

وأمّا حديث التّفرقة[8] الضّروريّة بين الحركات الاختياريّة والحركات الاضطراريّة[9]، فنقول لا ريب أنّ للإنسان إرادات[10] وقوى[11] مستندة إلى الله، فكأنّه لا اختيار استقلاليّاً؛ والتّفرقة المذكورة هي أنّ في الرّعشة نقصت واسطة هي الدّاعية الدّاخلة في سلسلة أسباب أفاعيل المختارين. وفي الحركة الاختياريّة زادت واسطة.

وأمّا حكاية[12] تنزيهه[13] عن الظّلم والقبائح، فنقول قد أشرنا في الفصل[14] الماضي[15] أنّ لله[16] تعالى صفاتاً وأسماءً متقابلة، ولها مظاهر في غيب غيوبه[17] هي المسمّاة بـ«الأعيان الثّابتة» والماهيّات، وهي[18] غير مجعولة، والمجعول وجودها في الخارج وظهورها في الأعيان[19]. فالفائض عن الحقّ

---

(١) مج ٢: - إلى المختوم... ذلك/ مج ٣، مج ٤: وأمّا فائدة في ذلك/ مر ٢: - ولا فائدة في ذلك.

(٢) مج ٣: المختوم/ مر ٢: + وأمّا.

(٣) سورة توبة، آية: ١٢٥.

(٤) سورة نساء، آية: ١٦٥.

(٥) سورة طه، آية: ١٣٤.

(٦) مج ١، مر ٢: تعباً/ مر ١: لقيا.

(٧) مر ١: ناقصون في أصل الخلقة أشقياء.

(٨) مر ١: + أنّ.

(٩) مر ٢، مج ٣، مج ٢: + كالرعشة.

(١٠) مج ٤: إرادة.

(١١) مج ٣: القوى/ مر ٢: + بها يتمّ حصول الملائم واجتناب المنافي إلّا أنّ تلك الإرادات.

(١٢) مج ٣: حكايات.

(١٣) مر ٢: التّزيه.

(١٤) مر ١: الفصل.

(١٥) مر ١: - الماضيّ.

(١٦) مر ٢: الله.

(١٧) مر ١: غيوبة.

(١٨) مج ٤: - هي.

(١٩) مر ١: - في الأعيان.

وجود الأشياء وفعليّتها وظهور الماهيّات واستنارتها[1]، و: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[2] وقيامها[3]. ومن الواجب أن يكون من جملة صفات الملك وخصوصاً ملك الملوك[4] صفتا لطف وقهر، لأنّهما من أوصاف الكمال ونعوت الجلال، ولا بدّ لكلّ من الوصفين من مظهر كما مرّ.

فالملائكة[5] ومن ضاهاهم من الأخيار وأهل الجنّة مظاهر اللّطف، والشّياطين ومن والاهم من الأشرار وأهل النّار مظاهر القهر، وهاهنا تظهر[6] حقيقة السعادة والشّقاوة ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾[7]. (الآية).

وإذا تؤمّل فيما ذكرنا، ظهر أن لا وجه بعد ذلك لاستناد[8] الظلم والقبائح إلى[9] الله تعالى. لأنّ هذا التّرتيب والتمييز[10] من لوازم الوجود والإيجاد، والنقائص والقصور والآفات من الماهيّات، كما يشهد به[11] العقل، ولا سيّما[12] عند القائل[13] بالحسن والقبح العقليّين.

قال بعض المحقّقين: ليت شعري لم لا ينسب الظّلم إلى الملك[14] المجازيّ حيث يجعل بعض من تحت تصرّفه وزيراً قريباً وبعضهم كنّاساً بعيداً، لأنّ كلاً منهما من ضرورات[15] مملكته[16]؛ وينسب الظّلم إلى الله تعالى[17] في[18] تخصيص كلّ من عبيده بما خصّص به، مع أنّ كلًّا منهما ضروريّ في مقامه؟

فهذا القائل يهدم بناء حكمته ويدّعي أنّه يحفظه، فأفسد حين أصلح. فقد ثبت

---

(1) مر ۱: - وظهور الماهيّات واستنارتها.
(2) سورهٔ نور، آيهٔ: ۳۵.
(3) همهٔ نسخه ها جز «مج ٤»: قيامها.
(4) مر ۱: - الملوك.
(5) مج ۲: والملائكة.
(6) مر ۱: يظهر.
(7) سورهٔ هود، آيهٔ: ۱۰۵.
(8) مج ۲، مر ۲: لإسناد.
(9) مر ۲: - إلى.
(10) مر ۱، مج ۲، مج ۳: التّميّز.
(11) مر ۱: - به.
(12) مر ۱: وسيّما.
(13) مر ۱: القائلين.
(14) مر ۱: - الملك.
(15) مج ۳: ضروريّات.
(16) مر ۱: الملكيّة.
(17) مر ۲: إليه تعالىٰ.
(18) مج ٤: و.

وتبيّن أنّ وقوع فريق في طريق اللّطف و[1]وقوع فريق[2] في طريق القهر من ضروريّات الوجود والإيجاد، ومن مقتضيات الحكمة والعدالة، فكان حسناً. ومن توهّم أنّه قبيح[3] لخلل[4] في عقله وقصور في فهمه؛ فلا قبيح إلّا وهو حسن من جهات أخرى[5] لا يعلمها[6] إلّا منشئها وموجدها. وأمّا العذاب الّذي هو البعد من رحمة الله تعالى[7]، فهو لازم للكفر والمعصية، والملزوم[8] لا ينفكّ عن اللّازم[9].

* * *

---

(1) مج ٤: - و.
(2) مر ١: - فريق.
(3) مج ٤، مج ٢، مج ٣: + كان.
(٤) مج ٤: الخلل.
(٥) مج ٣: - أخرى.
(٦) مر ١: - لا يعلمها/ مج ٣: لا يعلم.
(٧) مر ١: - تعالى.
(٨) مج ٤: واللّازم.
(٩) مج ٤: الملزوم.

الفصل السّادس

في فائدة الطّاعات
وتأثير الدّعاء في إنجاح المهمّات[1]

اعلم أنّ[2] بعض النّاس يظنّ أنّ الطّاعات والدّعوات أمور خالية عن الفائدة[3]؛ لأنّ ما يفعل لأجله الطاعة ويدعى[4] فيه إن كان قد ثبت في القضاء السّابق، فإنّه كان[5] لا محالة، دعي أو لم يدع، فعل لأجله[6] الطّاعة والعبادة أو لم يفعل.

وهذا ظنّ جاهل[7] باهت[8] لا يعرف الحقائق من مواضعها. فإن الدّعاء ممّا يقاوم القضاء لا من حيث إنّه فعل العبد، فإنّه من هذه[9] الحيثيّة ممّا يتحكّم فيه القضاء؛ لأنّه لو لم يقض عليه أن يدعو[10]، لم يكن يدعو؛ بل[11] من حيث إنّ البارىء تعالىٰ جعل[12] الدّعاء من جملة أسباب ذلك الشيء المدعوّ على حسب[13] ما قدّر وقضىٰ لربط وموافاة[14] بين الدّعاء والأمر المدعوّ، والأمر

---

(١) مج ٢: - الفصل السادس: في... المهمّات.
(٢) مر ١: - انّ.
(٣) مج ٣: الفوائد.
(٤) مج ٣: يدّعى.
(٥) مج ٣: كائن.
(٦) لأجل.
(٧) مر ١: حاصل.
(٨) مر ١: تاهت.
(٩) مج ٣: هذا.
(١٠) مج ٤: أن يدعوا.
(١١) مج ٢: - بل.
(١٢) مر ١: أنّ بجاى «جعل».
(١٣) مر ١: بحسب.
(١٤) مج ٣: مواخاة.

المدعوّ، كما جعل في القضاء الإلهي شرب الدّواء سبباً لحصول الصحّة في هذا المريض.

فالدّعاء وحدوث[1] الأمر المدعوّ لأجله كلاهما ينبعثان عن[2] القضاء، فلا يتوهمنّ[3] أنّ العالم الإلهي ينفعل عن دعائنا ويتأثّر من[4] ضراعتنا؛ كيف؟! والعلّة لا تتأثّر[5] عن المعلول، والمعلول لا يفعل في العلّة البتّة؛ بل العبد ما دعا[6] بنفسه، ولكن بأمر الله عزّ وجلّ[7] أمراً ذاتيّاً عقليّاً وحكماً[8] قوليّاً سمعيّاً.

أمّا الأوّل، فلاستناد جميع الأشياء الّتي من جملتها دعاء الدّاعي[9] وما يدعو لأجله، وربطها في ذواتها ووجوداتها[10] إليه تعالى. وكما[11] أنّ الأشياء الدّاخلة في وجود الإنسان كالعلم والقدرة والإرادة من جملة أسباب الفعل، فاحدس أنّ الأمور الخارجة أيضاً كذلك. فالدّعوات ممّا[12] جعله[13] الله تعالى دواعي[14] إلى الخيرات ومهيّجات[15] إلى الأشواق؛ وكذلك السّعي والجدّ والتدبير والحذر إذا قرّرت[16] مهيّئةً[17] لمطالبنا، موصلة إيّانا[18] إلى مقاصدنا، مخرجة لكمالاتنا[19] من القوّة إلى الفعل، وجعلت أسباباً لما يصل إلينا من أرزاقنا، وما قدّر لنا[20] من معايشنا ومعائدنا لم يحصل لنا ذلك إلّا بها.

---

(١) مر ١: وحصول.

(٢) مج ٣، مر ٢: من.

(٣) مر ١: فلا يتّق.

(٤) مر ١: عن.

(٥) مر ١، مر ٢، مج ٢، مج ٣، مج ٤: لا يتأثر.

(٦) مر ١، مج ٣: دعىٰ.

(٧) مج ٣: تعالى.

(٨) مر ١: حكمياً.

(٩) مر ٢: الشخصي/ مج ٣، مر ٢: الشخص.

(١٠) مج ٤: موجوداتها.

(١١) مج ٣: فكما.

(١٢) مر ٢: ما.

(١٣) مر ١: جعل.

(١٤) مر ١: وداعي.

(١٥) مج ٤: يهجات.

(١٦) مر ٢، مج ٢، مج ٤: قدّرت.

(١٧) مر ١: حذرت مهيئة.

(١٨) مج ٢: إلينا.

(١٩) مر ١: لكماتنا.

(٢٠) مر ١: قدرنا.

وأمّا الثّاني فحيث إنّ الله عزّ وجلّ علّمنا وأمرنا به[1] وحثّنا عليه في قوله: ﴿ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[2] فالدّعاء وما يستجاب كلاهما من أمر الله تعالى، ولسان العبد ترجمان الدّعاء؛ وكلّ من فعل شيئاً بأمر أحدٍ فيده يد الآمر، كما إذا أمر الملك بعض خدّامه ليضرب ابنه؛ فإنّ يد الخادم في الضّرب يد الملك؛ ولو كان اليد يده، لم يستطع[3] أن يمدّها إلى ابن الملك ويبسط[4] دون ذلك يده.

وبهذا يظهر لك فساد ظنّ من قال من الحشويّة والظّاهريّة[5]: إنّ الأمر[6] المقصود[7] بالدّعاء[8] إن كان من مصالح العبد، فالجواد المطلق يبخل به. وإن لم يكن[9] من مصالحه، لم يجز طلبه. ولأنّ أجلّ مقامات الصّدّيقين الرّضاء بالقضاء وإهمال حظوظ النّفس. والاشتغال بالدّعاء ينافي ذلك.

وهم وإزاحة[10]:

وربّما توهّم أنّ الدّعاء يشبه[11] بالأمر والنّهي، وذلك خارج عن الأدب. ويؤكّد هذا الوهم ما قاله الشّبلي: الانبساط بالقول[12] مع الحقّ ترك الأدب. وذلك فاسد، كيف وقد أمر الله تعالى عباده بالدّعاء وقد ورد «من لم يسأل الله[13] يغضب عليه».

وسئل الباقر عليه السلام أيّ العبادة أفضل؟ فقال: «ما مِن شيءٍ أفضل عند الله عزّ وجلّ[14] من أن يسأل أو يطلب ما عنده، وما أبغض إلى الله عزّ وجلّ ممّن

---

(1) مر ١: - به.

(2) سورة غافر، آية: ٦٠.

(3) مر ١: يستطيع.

(4) مر ٢، مج ٣: يبست/ مج ٤: ينسب.

(5) مر ٢: الظّاهريّين.

(6) مج ٤: - الأمر.

(7) مج ٣: المقصد.

(8) مر ١: - ولو كان اليد... المقصود بالدعاء.

(9) مر ١: إن كان.

(10) مج ٢: - وهم وإزاحة.

(11) مر ٢: شبيه.

(12) مر ١: بقول.

(13) مج ٣: + تعالى.

(14) مج ٤: - عزّ وجلّ.

يستكبر عن عبادته ولا يسأل ما عنده»[١].

وقال الصّادق عليه السلام: «من لم يسأل الله عزّ وجلّ[٢] من فضله افتقر».

وأمّا ما قاله الشّبلي، فهو مختصّص ببعض الأحوال والأشياء دون البعض؛ كما أمسك[٣] موسى عليه السلام عن الانبساط في طلب المآرب والحاجات الدنيويّة[٤]، حتّى رفعه الحقّ مقاماً في القرب وأذن له في الانبساط، وقال اطلب منّي ولو ملحاً لعجينك. فلمّا بسط، انبسط وقال: ﴿رَبِّ إِنِّي لِمَآ أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾[٥].

قال ذو النّون المصريّ[٦]: «أدب العارف فوق كلّ أدب، لأنّ معروفه[٧] مؤدّب قلبه». ولا يخفى أنّ الدّعاء من أعظم مقامات[٨] العبوديّة، وأنّه من شعار الصّالحين وأدب الأنبياء و[٩]المرسلين، والقرآن ناطق بصحته عن الصّدّيقين، والأحاديث مشحونة بالأدعية المأثورة عن الرّسول وأهل بيته الطّاهرين، صلوات الله عليه وسلامه وعليهم أجمعين، بحيث لا مساغ للإنكار ولا مجال للعناد.

وإن شئت، فانظر إلى الصّحيفة الملكوتيّة[١٠] المنسوبة إلى سيّد العابدين عليّ بن الحسين < ونقل عن الإمام[١١] الهمام جعفر الصّادق[١٢] عليه السلام أنّه[١٣] قال: عجبت لمن يبتلى بالغمّ، فكيف يذهب عليه أن لا يقوم «لا إله إلّا أنت سبحانك إنّي كنت من الظّالمين». والله تعالى يقول عقيبه: فاستجبنا له ونجّيناه من الغمّ وكذلك ننجّي المؤمنين.

ومن فوائد الدّعاء[١٤] إظهار شعار الذّل والانكسار، والإقرار بسمة العجز

---

(١) مج ٤: - وما أبغض... ما عنده.
(٢) مج ٤: - عزّ وجلّ.
(٣) مج ٣: أسئلك.
(٤) مر ١: الدّنيويّ.
(٥) سورة قصص، آية: ٢٤.
(٦) مج ٣: + رضي الله عنه.
(٧) مر ١: معروفة.
(٨) مج ٣: مقام.
(٩) مر ١: - و.
(١٠) مر ١: المكنونة.
(١١) مج ٣: امام.
(١٢) مج ٣: - الصادق.
(١٣) مر ١: - أنّه.
(١٤) مج ٢: - ومن فوائد الدّعاء.

والافتقار، وتصحيح نسبة العبوديّة والانغماس في غمرات النّقصان الإمكانيّ[1] والإبلاس[2] عن[3] ذروة التّرفّع[4] والاستغناء إلى حضيض الاستكانة والحاجة والفاقة.

قال المعلم الأوّل أرسطاطاليس في آداب كان يعلّمها إسكندر: السّعيد من النّاس من، العقل أوفر طباعه، والعلم أفضل ذخائره، ولا يغنيه إلّا القناعة، ولا يوجب له الزّيادة إلّا الشّكر، ولا يدفع[5] له المكاره إلّا الدّعاء.

تنبيه[6]:

الدّعوات والطّاعات إمّا أن تكون موجبات[7] وأسباباً وعللاً[8] للمقاصد والسّعادات، وهو الظّاهر. فإنّ النّفس[9] الإنسانيّة إذا توجّهت إلى بارئها، انصرفت عن البدن الّذي هو حجابها عن عالم القدس، وفاض عليها من الخيرات ما يناسبها. وربّما بلغت نفس من فرط الزّكاء[10] والطّهارة عن شواغل البدن ولذّاتها الحسّيّة إلى حيث يفيض عليه[11] من المبدأ الأعلى قوّة وكرامة تصير بها مؤثّرة في عالم العناصر؛ فيبرىء المرضى ويمرض الأشرار، ويقلّب[12] عنصراً[13] إلى عنصر، ويحرّك أجساماً يعجز عن تحريكها بنو النّوع[14]، كقلع باب خيبر.

وذلك لأنّ الأجسام موضوعة لتأثيرات النّفوس، وما من نفس إلّا ولها

---

(١) مر ١: الإمكان.

(٢) مج ٢، مج ٣، مر ١، مر ٢: الإملاس.

(٣) مر ١: من.

(٤) مر ١: الرّفع.

(٥) مج ٤: لا يرفع.

(٦) مر ١، مج ٢: - تنبيه.

(٧) مج ٣، مج ٤: موجباة.

(٨) مر ١: أسباب وعلل.

(٩) مر ١: النّفوس.

(١٠) مر ١: الذّكاء.

(١١) مج ٤: إليه.

(١٢) مر ١: يغيب.

(١٣) مج ٣، مج ٤: عنصر.

(١٤) مر ١: بنوع.

تأثير[1] في جسم مّا. أما[2] رأيت[3] تخيّلك لمشتهىً[4] لطيف كيف يحدث في بدنك[5] شيئاً؟ وتخيّلك للحموضة يوجب لبدنك انفعالاً وقشعريرة؟ فيصير البدن بحسب ما يقتضيه أحوال النّفس وتخيّلاتها. وقد يمكن أن تؤثّر[6] النّفس في غير بدنها كما تؤثّر في بدنها[7]، لاهتزاز[8] علويّ، وطرب عقليّ، وقرب روحانيّ من عالم القدرة والسّطوة، واتّصال ملكوتيّ[9] إلى مبدأ الصّنع[10] والإيجاد.

وإمّا أن لا يكون[11] موجبات[12] ومؤثّرات[13]، بل معرّفات[14] وعلامات[15]، والسّبب[16] العقليّ في جعلها مناط التّكليف وملاك[17] العبوديّة، أنّ[18] كيفيّة علم الله وقضائه وقدره غائبة عن العقول، والحكمة الإلهيّة[19] تقتضي أن يكون العبد معلّقاً بين الرّجاء والخوف اللّذين بهما يتمّ العبوديّة، وهذه إحدى الطّرق في تصحيح القول بالتّكاليف مطلقاً مع الاعتراف بإحاطة علم الله وكون الأقدار جارية والأقضية سابقة في الكلّ.

وقد روي عن النبيّ ﷺ أنّه جاء سراقة بن مالك بن جعشم[20]، فقال يا رسول الله بيِّن لنا ديننا كأنّا خلقنا الآن، ففيم[21] العمل اليوم؟ فيما جفّت به

---

(1) مج ٣: + ما.
(2) مج ٤: ما.
(3) مج ٣: + أنّ.
(4) مج ٣: المشتهي.
(5) مر ١: ذلك.
(6) مر ٢: يؤثر.
(7) مر ١: - كما تؤثر في بدنها.
(8) مر ١: لامتزاز.
(9) مر ١: والاتّصال الملكوتيّ.
(10) مج ٤: الوضع.
(11) مج ٤: لا تكون.
(12) مر ١: موجّهات/ مج ٣: موجباة.
(13) مج ٣: مؤثّراة.
(14) مج ٣: معرفاة.
(15) مج ٣: علاماة.
(16) مر ١: النّسب.
(17) مر ١: مدارك.
(18) مج ٤: - أنّ.
(19) مر ١: إلهيّة.
(20) مر ١: جفشم/ مج ٢:/ مج ٤: هيثم/ ر. ك: ابن أثير، «أسد الغابة»، ج ٢، دار إحياء التّارث العربيّ، بيروت ص ٢٦٤؛ نام كامل او اين است: سراقة بن مالك بن جعشم بن مالك بن عمرو بن تيم بن مزلج بن مرّة بن عبد مناة بن كنانة؛ كنيه او ابو سفيان است وابن عباس وجابر وبعضى از تابعن از او روايت كرده اند.
(21) مج ٣: ففيم.

الأقلام وجرت به المقادير، أم فيما يستقبل؟ قال بل فيما جفّت[1] به الأقلام وجرت به المقادير. قال فيم[2] العمل؟ قال اعملوا، فكلّ ميسّر لما خلق له، وكلٌّ عامل بعلمه[3].

فالنبيّ ﷺ[4] علّقهم بين الأمرين، رهّه بسابق[5] القدر، ثمّ رغّبهم[6] في العمل، ولم يترك أحد الأمرين للآخر. فقال كلٌّ[7] ميسّر لما خلق له». يريد أنّه ميسّر في أيّام حياته للعمل الّذي سيق[8] إليه القدر قبل وجوده. إلّا أنّك يجب[9] أن تعلم الفرق بين الميسّر والمسخّر، كيلا[10] تغرق[11] في لجّة القضاء والقدر.

والحقّ أنّ كلا القسمين اللّذين ذكرناهما متحقّق في الدعاء ولهذا اشتهر بين الدّاعين[12] أنّ الدّعاء كالدّواء بعضها يؤثّر بالطّبع، وبعضها بالخاصيّة. فالأوّل إشارة إلى الوجه الأوّل، والثّاني إلى الثّاني، وكذا القول في باب الرّزق والكسب والإرشاد والتّهذيب والوعد والتّرغيب[13] والإيعاد[14] والتّرهيب.

والحاصل: إنّ الأسباب والوسائط والرّوابط معتبرة في جميع أمور هذا العالم، ومن جملة الوسائل في قضاء الأوطار الدّعاءُ والالتماس والإرشاد والتكليف والوعد والوعيد وأمثالها، كما في الشّاد. فلعلّ الله قد جعل دعاء العبد سبباً لبعض مناجحه. فإذا كان كذلك، فلا بدّ أن يدعو حتّى يصل إلى مطلوبه، ولم يكن شيء من ذلك خارجاً عن قانون القضاء السّابق وناسخاً للكتاب المسطور.

---

(۱) مج ۳: از «فيما جفّت» تا «إنّه ليس من شرط» حدود سه صفحه افتادگى دارد.

(۲) مر ۱: فبما/ مر ۲: ففيم.

(۳) مر ۱، مر ۲، مج ۲، مج ٤: يعمله/ ر. ك: «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي»، ج ۱، ص ۳۵، به نقل از مسلم بن الحجاج واحمد بن حنبل، ج ۳، ص ۲۹۳.

(٤) مج ٤: قال النبيّ ﷺ.

(٥) مج ۱، مج ۲، مج ۳، مج ٤: سابق/ مر ۱: سابقاً.

(٦) مر ۱: رغنهم.

(۷) مر ۱: كذلك.

(۸) مر ۱: سبق.

(۹) مر ۲: تجب.

(۱۰) مر ۱: لئلا.

(۱۱) مج ۲: أتغرق.

(۱۲) مج ۲: الدّاعيين.

(۱۳) مر ۱: الترهيب.

(۱٤) مج ۲: - والايعاد.

كلام تحصيليّ[1] في لميّة[2] وجود الدّعوات المستجابة والعقوبات السّماويّة[3]:

اعلم أنّ الآثار الواردة على عالم الأرض المحسوسة من عالم الملكوت والقوى العالية الغائبة عنّا، والحوادث النّازلة علينا من النجفوس العمّالة بإذن الله إنّما تحدث بسببين: أحدهما القوى الفعّالة الفلكيّة الطبيعيّة أو الإراديّة، والثّاني القوى الانفعاليّة الأرضيّة الطّبيعة أو الإراديّة.

وقد تبيّن[4] في مقامه أنّ لنفوس[5] الأجرام السّماوية ضرباً من التّصرّف في إدراك الأمور الخياليّة الجزئيّة بإدراك ما قبلها من الأسباب الكلّيّة وما يتأدّى إلى تلك الجزئيّات، وإدراكها للجزئيّات مبادىء أوضاعها الجزئيّة وحركاتها الشّخصيّة، وهي أسباب لوجود الجزئيّات وتكوّن الكائنات. وما من سبب[6] من أسباب وجود الحوادث ـ فلكيّة كانت أو أرضيّة ـ إلّا وينتهي إلى أمر طبيعيّ أو نفسانيّ جازم غير فاتر. ولا ينتهي إلى قسريّ، لأنّ القسر[7] لا محالة منتهٍ[8] إمّا[9] إلى طبعٍ[10] موجب، أو إرادة قاهرة غير فاترة[11]؛ فإليهما ينتهي ويرجع القسريّات أجمع.

وللإرادات[12] الحادثة والطّبائع[13] الكونيّة أسباب إذا توافت أوجبتها، ولا تحدث إرادة، وإلّا لأدّى إلى القول بالتّسلسل[14] المحال؛ ولا بطبيعة[15] المريد، وإلّا لما انفكت الإرادة عنها[16]. فلا محالة يستند الإرادات إلى

---

(1) همة نسخه ها جز «مج ٤»: تحصّلي.
(2) مر ١: - لميّة.
(3) مج ٤: السّمويّة.
(4) مج: بيّن.
(5) مج ٤: النّفوس.
(6) مر ١: أسبب.
(7) مر ١: الأقسر.
(8) مج ٤: منتهية.
(9) مر ١: - إمّا.
(10) مج ٤: طبيعي.
(11) مر ١: غير جاهرة.
(12) مر ١: والإرادات.
(13) مر ١: + مع.
(14) مج ٤: بالتسر.
(15) مر ١: لطبيعة.
(16) مج ٤: - عنها.

الموجبات والدّواعي الخارجة عن إرادة المريد وطبيعته[١]، كما مرّت الإشارة إليه[٢]. وتلك الدّواعي تستند إلى أمور سماويّة تنبعث[٣] أوّلاً عنها، ثمّ عن أسباب أرضيّة منبعثة عن هناك.

ومن هذا السّبيل يحصل الجزم بأنّ الملكوت العمّالة والنفوس السّماويّة وما فوقها عالمة بالجزئيّات قبل وقوعها، بعد ما تبيّن كيفيّة كون التّصورات الرّوحانيّة سبباً لحدوث الصور المادّيّة، ولا محالة لمّا كان وجود الأسباب العظيمة على أتمّ وجه وأشرفه[٤]، وجواهر السّماويّات في غاية الخلوص والصّفا واللّطافة والنّورانيّة خالية عن الشّرور والآفات، لم يكن[٥] تصوّراتها جزافية ولا شيطانيّة من باب السّفاهة والشرّ.

فإنّ النّفس المتصوّرة متى لم تكن[٦] ناقصة مؤوفة، لم تتصوّر العبث والآفة، بل إنّها[٧] تتصوّر[٨] الأشياء على الوجه الأصوب المؤدّي إلى المنافع والخيرات. كيف وتصوّرات الملائكة العمليّة تابعة لتعقّلات الأنوار العقليّة والملائكة المهيّمين الخالين عن النقائص الهيولانيّة والشّرور الجسمانيّة. فما يترتّب على علوم أهل القدس وزمرة المقرّبين يكون أجود الأنحاء وأشرف ما يمكن ويتصوّر من الأمور[٩].

فإذا تصوّرت نفوس السّماويات ما هو الأولى بأن يكون؛ فإن لم يكن معه مانع إلّا عدم علّة[١٠] طبيعيّة أرضيّة كوجود صورة مسخّنة وطبيعة ناريّة عند تصوّرها وإرادتها وجود السّخونة لوجه الخير[١١] فيها؛ فتلك السخونة تحدث في الأجسام العنصريّة بمجرّد التصوّر السّماويّ للخير طاعة لنفوسها، كما تحدث هي في بدن الإنسان من تصوّرات نفسه النّاطقة المسخّرة له بإذن بارئها أموراً

---

(١) مر ١: طبيعة.
(٢) مج ٤: - إليه.
(٣) همهٔ نسخه ها جز «مر ٢»: ينبعث.
(٤) مج ٤: أشرقة.
(٥) مر ٢: لم تكن.
(٦) مج ٢: يكن.
(٧) مر ١: - إنّها.
(٨) مج ٢: نتصوّر.
(٩) مج ٢: الأنوار.
(١٠) مر ١: - علّة.
(١١) مج ٤: لوجد اللذّة.

ينبعث[١] عنها السّخونة فيه[٢]، كدواعي الغضب وأمثاله وإن كان معه مانع كوجود علّة أرضيّة وطبيعة مبرّدة.

فالتّصوّر السّماويّ للخير في ذلك أيضاً يقصر المبرّد وينفي مادّته، كما يحلّل[٣] تصوّر الأمر المغضب المواد البلغميّة في بدن الرّجل الغضبان. ومن هاهنا يعلم أنّه ليس من شرط[٤] المسخّن أو المبرّد أن يكون سخيناً أو بارداً، فإنّ صفات الأجسام جلّها[٥]، بل كلّها، نشأت[٦] من الأمور المعنويّة الرّوحانيّة؛ بل بعينها هذه إنّما تكدّرت وتجسّمت وتنقّصت عند نزولها من موطن الصّفاء والتجرّد إلى عالم التّجرّم والتّنقّص، فصارت محسوساً بعد ما كانت معقولاً ثمّ متخيّلاً.

ونسبة التّضرّع إلى استدعاء المطالب واستجلاب المرادات كنسبة التّفكّر إلى استدعاء البيان والتّنطّق. وكلّ يفيض من فوق ويبتدىء من الأعلى فالأعلى إلى الأدنى فالأدنى كتحريك سلسلة واحدة يؤدّي بعضها إلى بعض. فلأجل هذا ينتفع بالدّعوات والقرابين[٧] عند الهياكل والمواضع المناسبة للنيّة[٨] الخالصة، وخصوصاً في الأمور الاجتماعيّة والمصالح الجمهوريّة كأمر[٩] الاستسقاءِ وغيره[١٠]. ولهذا يجب أن يخاف دعوة المظلوم وتتّقى[١١] المكافأة على الشرّ[١٢] ويرتجى المكافأة على الخير. فإنّ قيّم العالم ذو عناية ورحمة على خلقه[١٣] لا يهمل تكسّراً[١٤] على كسير، والله عزيزٌ ذو انتقام.

---

(١) مر ٢: سعت.
(٢) مج ٤: - فيه.
(٣) مج ٢: يخلل.
(٤) مج ٣: پايان افتادگى از «فيما جفّت» تا «إنّه ليس من شرط».
(٥) مر ١: حلّها.
(٦) مج ٣: منشنات/ مج ٤: نشأة.
(٧) مج ٤: والقوانين.
(٨) مج ٣: لنيّته.
(٩) مر ١: كما مرّ/ مج ٣: كما في.
(١٠) مر ١: - وغيره/ مج ٣: وغيرها.
(١١) مر ١، مر ٢، مج ٣، مج ٢: يتّقى/ مج ٤: تبقى.
(١٢) مر ١: الشرّور.
(١٣) مر ١: + و.
(١٤) مج ٢، مج ٣، مج ٤، مر ٢: بكسر.

وهذه الأمور[١] اللّائقة لمّا كانت معقولة عند العالم الأعلى، فيجب أن يكون[٢] لها وجود، لأنّ علومها[٣] كما مرّ غير جزافية[٤] ولا ظنيّة[٥]، بل فعليّة كما عقلت[٦] له تعالى فوجدت عنه تعالى، أما تأمّلت[٧] يا عارف حال منافع الأعضاء في الحيوان والنّبات وفوائد أمزجتها وكيفيّاتها وكمّيّاتها[٨] وأشكالها، الّتي قد عقلت أوّلاً في عالم الإبداع على الوجه الّذي أدّيت[٩] إلى المصالح، ثمّ أوجدت في مادّة الكون وموضوع الخلقة على نحو[١٠] من الإيجاد اللّائق بالمبدأ الأعلى، الّذي وقع منه[١١] على سبيل الفيض على العقل والنّفس والطّبيعة. فترشّحت[١٢] منها على موضوعها مادّة تصرّفاتها، كلّ ذلك خدمة لبارئها وطاعة لمصوّرها ومعطيها.

فقد علم[١٣] من ما ذكر أنّ جميع الحوادث الكونيّة في عالمنا هذا ينبعث عن[١٤] تصوّرات فلكيّة وتعقّلات ملكيّة وعلوم سبحانيّة. فالمؤثّر بالحقيقة في وجود الأشياء ليس إلّا علم المبادىء بمصالح الكون.

فلا تتعجّب[١٥] من عناية البارىء سبحانه[١٦] ولطفه بإصلاح حال[١٧] الخلائق. واعلم من ذلك حقيقة الأمور الخارقة[١٨] للعادات[١٩] النّازلة من الحقّ الأوّل بالوجه الخاصّ الّذي ينكره المتفلسفون الجاهلون بالأسباب الخفيّة المسخّرة للطّبائع. و[٢٠]صدّق بما سمعت من العقوبات الإلهيّة النّازلة بسبب

---

(١) مر ١: - الأمور.
(٢) مج ٣: تكون.
(٣) مر ١: معلومها.
(٤) مج ٤: خرافيّة.
(٥) مر ١: طينة.
(٦) مج ٣: فعلت.
(٧) مج ٣: مانلت.
(٨) مر ١: وكمّيّاتها.
(٩) مر ١: اذيت.
(١٠) همهٔ نسخه ها جز «مر ١»: النحو.
(١١) مر ١: - منه.
(١٢) مر ١: فرشحت.
(١٣) مر ١: - علم.
(١٤) مر ١: من.
(١٥) مر ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: فلا يتعجّب.
(١٦) مج ٤: تعالى.
(١٧) مر ١: - حال.
(١٨) مر ١: الخارجة.
(١٩) مر ١: من العادات/ مج ٤: للعاداة.
(٢٠) مر ١: - و.

دعوة الأنبياء عليهم السلام على أقوام يئسوا من روح الله[1]، فحلّ[2] بها غضب الجبّار، وطردوا[3] إلى عالم البوار.

فتحريك الدّعاء عند قوّة الإخلاص وشدّة التّوسّل من النّفوس العالية إلى[4] الباب الأكبر أقوى سبب في تحريك الرّكن العظيم إلىٰ إصلاح طائفة وإفساد أخرى، فلم يردّ[5] قولها ولم يدفع[6] دعاؤها، بل يسمع قولها في الملكوت ويستجاب دعاؤها[7] في السّماءِ. وعند[8] ذلك يستحقّ ذلك الشّخص الانتصاب في الشّرائع بصيورة[9] نفسه أحد منفعلات البارىء الّتي يتأثّر عنها الموادّ، وهو كما يستخدمها بإذن الله المبدأ الفيّاض على العباد والبلاد.

فيحتاج صاحب الدّعوة إلى إصلاح نفسه من دنس الجسمانيّات[10] والأغراض النّفسانيّة، والتّحرّز عن سورة[11] الغضب والشّهوة، والمجانية عن الثّقة بغير الله وملكوته، والنّظر[12] في طبيعة ما يدعو له أو عليه، حتّى يكون قد أقام نفسه حيثما أقام[13] غيره من بنى نوعه؛ فعاد على[14] النّاس فضله وجوده[15]. فإن أصاب[16] الغرض الكليّ على ما ذكرنا، لم تردّ[17] دعوته، وشهدت القلوب بإجابته. وإن غادر شيئاً[18] من ذلك وخلط في دعائه للبارىء بغيره من الأغراض النّفسيّة، كان في أدعيته شركة من الشّيطان، فلم يسمع دعاؤه، وزالت عن الإصابة مقاصده. إذ السّبب الّذي يظهر به استجابة الدّعوات واستنجاح المقاصد والآثار العجيبة من الشّخص القائم بالدّعاءِ المتديّن

---

(1) اشاره اى است به سورهٔ يوسف، آيهٔ: ٨٧.
(2) مج ٤: فجعل/ مر ١: بهل.
(3) مر ١: وطرده/ مج ٣: طرحوا.
(4) مر ١: علىٰ.
(5) مر ١: فلا يرد.
(6) مج ٣: لم يرفع.
(7) مر ١: - بل يسمع... دعاؤها.
(8) مر ١: - عند.
(9) مج ٣: لصيرورة.
(10) مر ١: الجسمانيّة.
(11) مر ١، مج ٤: صورة.
(12) مر ١: - والنّظر.
(13) مج ٣: أقامه.
(14) مر ١: - على.
(15) مر ١: جود وفضله.
(16) مر ١: صاحب.
(17) مر ٢: تردّد.
(18) مج ٤: شيء.

بالشريعة، أن يكون خالص النيّة[1]، سهل[2] السّجيّة[3]، متعلّقاً بالأعالى من عوالمه، متجنّباً عن السّوافل[4] وما يطرح عليها أنظار القوى الجزئية، وينتهي إليها إدراك المشاعر الهيولويّة[5]، ليتفضّل الطبيعة البسيطة[6] على المركّب، والعلّة على المعلول، والعالي على السّافل، والشّريف على الخسيس؛ فيكون مبدأ مآربه، ومرمىٰ أغراضه، ومسهّل صعابه، ومنجّح مهمّاته؛ ويرى أنّ الحياة الجسمانيّة والدّواعي الحيوانيّة مبعّدة له عن محلّه، وأنّها منهل[7] في سفره؛ فيشتغل بخدمة مستقرّه الّذي يكون البعد عنه[8] موجب الإخلاد[9] إلى الأرض، ومكاثرة الدّاثرين؛ ويكون متورّعاً منصفاً ذا أمانة وعدلٍ، بعيداً[10] عن الجور والكذب بحسب[11] الجبلّة[12]، مفطوراً[13] على الصّدق.

فإنّ الكذوب لاعتياده بإيراد مقدّمات مموّهة[14] واختراع صور مخالفة للحقّ، يصير بعيد المناسبة إلىٰ عالم الصّدق والحقّ ـ وهو عالم الملكوت العمّالة بإذن ربّها[15]، وموضع نزول البركات والخيرات ـ شديد[16] المجاورة لعالم الوهم والتّلبيس وأقطاع إبليس، ومنبع الظّلام والشّرور، ومعدن الخلاف والغرور والزّور[17]؛ فلا يسمع هناك كلامه ولا يجاب دعوته ولم يكن صوته معروفاً عند سكّان ذلك الإقليم.

وقد ذكر أفلاطون الشّريف الإلهيّ في كتاب النّواميس حكاية في هذا الباب

---

(١) مر ١: + و.
(٢) مج ٣: يسهل.
(٣) مر ١: السمحة.
(٤) مج ٢: السواقل.
(٥) مر ٢، مج ٣: الهيولية.
(٦) همهٔ نسخه ها جز «مر ١»: ، «مج ٤»: البسيط.
(٧) مر ١: سهل.
(٨) مر ١: منه.
(٩) مج ٢: موجباً لإخلاد.
(١٠) مر ٢، مج ٣: بعيد.
(١١) مر ١: يحسب.
(١٢) مر ١: الحيلة.
(١٣) مر ١: المفطورة.
(١٤) مج ٤: ممنوعة.
(١٥) مج ٣: الله.
(١٦) همهٔ نسخه ها جز «مج ٢» و«مج ٣»: شديدة.
(١٧) مر ١: البروز.

تدلّ[١] على حقيّة[٢] ما ذكرنا، وإن[٣] استغنى هذا عن التمسّك والاحتجاج وإقامة البرهان، لكنّا نذكرها لتنبيه الرّاقدين وإيقاظ النّائمين.

قال: إنّا نذكر خبراً شاهدناه: لشدّة كانت في اليونانيّين جرت، احتيج فيها إلى إخراج أرائيس[٤] الحكيم، وكان حسن التمكّن[٥] من علوم النّفس، وقد ضرب ضربتين بالسّيف إحداهما أبانَت[٦] يده اليسرى[٧]، والأخرى في خاصرته. فدخلتُ عليه وأنا أتوهّم أنّه لا يستبين[٨] معرفة، فألفيت[٩] تميّزه صحيحاً؛ وكان يجفن ساعة فيكون بمنزلة المستثقل[١٠] في نومه[١١]، ثمّ يفتح عينه فيتكلّم ببعض أدعية الصّحف. ثمّ يشخص[١٢] إلى جهة السّماءِ.

فكلّمته[١٣]، فأجابني وقال: ما تريد؟

فقلت: ما الّذي ترى أنت؟

فقال: أرى أنّ فوز النّفس في خلاصها[١٤] من الجسد، وأجد راحة[١٥] لم أكن أجد في المحيا.

فقلت له: زدني في شرحك إن أطقت ذلك.

قال: إنّني أرى كأنّي من حيث ولدت[١٦] على كتفي شيء[١٧]

---

(١) مر ٢، مج ٣: يدلّ.
(٢) مر ١، مج ٢، مج ٣: حقيقة.
(٣) مر ١: - إن.
(٤) مر ٢: اراملس/ مج ٣: أرابلس. در تاريخ حكماى قفطى وصوان الحكمة وكتب متقدم چنين نامى ضبط نشده است، ولى كلمةً اراسيس استعمال شده كه همان آناكساغورس مى باشد.
(٥) مر ١: - التمكن.
(٦) مج ٢: إبانة.
(٧) مر ١: يسرى.
(٨) مر ١: لا يثبتن/ مر ٢: لا يثبّتن.
(٩) مر ١: فانعبت.
(١٠) مج ٤: المستقبل.
(١١) مر ١: قومه/ مج ٤: في قومة.
(١٢) مر ١: تشخّص.
(١٣) مج ٤: كلّمته.
(١٤) مج ٣: خلاصتها.
(١٥) مر ١: - راحة.
(١٦) مر ١: وسدت.
(١٧) مر ١: شيئاً.

ثقيل[١]، وكأنّه يكبر بالزّيادة في طول سنّي حتّى إذا كان هذا الوقت، ألقيته[٢] ووجدت لإلقائه خفّة شديدة وراحة عظيمة، وصرتُ[٣] أتأمّل الأشياء بأفضل من عين[٤] الجسد. وإنّي[٥] أرى عموداً من نورٍ متّصلاً بالأثير، وأرى نفسو أهل الزّيغ لا تستطيعه[٦] وتنصرف من نوره إلى ما حوله، كما تفعل[٧] الخفافيش من نور الشّمس.

ثمّ قال لي[٨]: يا أفلاطون طوبى لذوي الأمانة والصّدق والعدل! فإنّهم في أمن وفوز.

ثمّ زفر زفرة، فقلت له: مالك؟

فقال: قد أشرفت على الخلاص والرّاحة والفرج من كرب الجسد، إلّا[٩] أنّ حرارة في قلبي تحبسني[١٠] وتجذبني[١١] إلى الحياة بالجسم[١٢]، الّتي فيها غفلة النّفس عن فضيلتها. وأنتم تعينونه[١٣] بطيب[١٤] الأراييح[١٥] الشّائقة في الموضع[١٦]، وأنا بينكم كرجلٍ مطلق[١٧] بين قوم مصفّدين[١٨] يريدون مقامه معهم في حبسهم، وقد يرى له الخلاص.

ثمّ عاد إلى دعاء الصّحف، فما زال يتلوه حتّى ثقل لسانه وخفي كلامه بالضّعف وقضى نحبه.

---

(١) مر ١: يقتل.
(٢) مر ١: ألقيت.
(٣) مر ١: جرت.
(٤) مج ٤: - عين.
(٥) مر ١: - وإنّي.
(٦) مر ١: يستطيع.
(٧) مر ١: يفعل.
(٨) مج ٣: - لي.
(٩) مر ١: - إلّا.
(١٠) مر ١: يحسبي.
(١١) مج ٤: يتجلّبني.
(١٢) مر ٢: + الّذي.
(١٣) مج ٤: الغيبوبة.
(١٤) مج ٤: بطلب.
(١٥) مج ٢: الأرابيح/ مج ٣: الأوابج.
(١٦) مر ١: الموضوع.
(١٧) مر ١: - وأنا بينكم كرجلٍ مطلق.
(١٨) مج ٢: مضطرّين/ مج ٤، مر ١: مصقدين/ مج ٣: مصفرين.

والغرض من ذكر هذه الحكاية أن يعلم أنّ مقدار الرّجل عند الله وملكوته الأعلى بمقدار تقدّسه عن الأوصاف الذميمة، من الكذب والمكر والخديعة والبخل والسّفاهة والحمق والرّعونة[1] والظّلم والجور والفسوق والعصيان، وغيرها من النّقائص الّتي هي[2] نتائج التّعلّق بالدّنيا وقرية الهيولى ﴿ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا﴾[3]؛ وتخلّقه بالأخلاق الكريمة والنّعوت[4] المرضيّة، من صدق اللّسان، ومطابقة الظّاهر للباطن، والإعراض عن استجلاء[5] نظر الخلق، والجود والعدالة والتّقوى[6]، وحسن المعاشرة[7] والإنصاف، والمروّة والفتوّة، والحياء والسّماحة، وكظم الغيظ والإغماض عن عيوب الخلق والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، والورع عن محارم الله، والاشتغال بطاعة الله وعبادته متضرّعاً متخشّعاً، إلى غير ذلك من الخيرات والفضائل الّتي هي نتائج الاعتلاق بالعروة الوثقى، والاتّصال بالملكوت الأعلى، والتّوجه إلى السّماء ومجانبة أغراض النّفس والهوى، ورفض مشتهيات البدن[8] والقوى، الّتي ما خلقت إلّا لصرفها واستخدامها في سلوك طريق الحقّ، وكونها مطيّة للأرواح المسافرة من الخلق إلى الحقّ.

فإذا دعا مثل هذا الإنسان في أمر من الأمور الّتي فيه صلاح دينه أو دنياه، أو صلاح دين الخلق أو دنياهم، فلا محالة يستجاب[9] دعاؤه[10] ولا يدفع[11] حاجته ولا يردّ مطلوبه، لكونه موافقاً لما في القضاء[12] السّابق وملائماً للنّظام ومصالح الأنام، بل المقتضي والموجب لدعائه وتضرّعه وتخشّعه الّتي هي بعض أسباب الكون وروابط الفيض إنّما ينبعث من هناك.

---

(١) مر ١: والسّرقة.

(٢) مر ١: - هي.

(٣) سورة نساء، آية: ٧٥.

(٤) مر ١: النّوت.

(٥) مج ٤: انجلاء.

(٦) مر ١: القوىٰ.

(٧) مر ١، مج ٣: المباشرة.

(٨) همهٔ نسخه ها جز «مج ٢»: - والاتّصال بالملكوت الأعلىٰ... مشتهيات البدن.

(٩) مج ٣: مستجاب.

(١٠) مر ١: دعاه.

(١١) مج ٣: ولا يرفع.

(١٢) مر ١: القضايا.

فإنّ مبادىء جميع الأمور تنتهي[١] إلى الأسباب السّماويّة وتحريكات[٢] الملكيّة[٣]. فإنّ كلّ حادث يتكوّن، إمّا من طبيعة، أو إرادة، أو قسر، أو اتّفاق.

والطّبيعة مبدؤها من السّماء والقسر ينتهي إلى الطبيعة كما حقّق[٤] في موضعه. والإرادة إذا حدثت فلها علّة؛ وعلّة كلّ[٥] إرادة لو كانت إرادة أخرى، لتسلسلت[٦] الإرادات[٧] من غير الانتهاء[٨] إلى شيءٍ أصلاً. فلا محالة ينتهي إلى أمر عارضٍ من خارج واردٍ على الإرادة الحادثة، وهو[٩] إمّا أرضي أو سماويّ. والأمور الأرضيّة منتهية إلى الأسباب السّماوية[١٠] والملائكة العمّالة؛ فإنّ الله تعالى جعل بعض مفطورات ومخلوقاته أسباباً لبعض آخر على ما جرت به سُنّته[١١] في القضاء السّابق والقدر اللّاحق.

وأمّا الاتّفاق[١٢]، فهو حادث عن[١٣] مصادفات تلك الأسباب وهو في الواقع وعند العالم بسلسلة الموجودات لا يكون إلّا مستنداً بشيءٍ[١٤] من الأسباب المقتضية البتّيّة الّتي تنتهي[١٥] بالأخرة[١٦] إلى قضاء الله، الّذي هو الوضع الأوّل البسيط، وينزل من عند الله العظيم، تعالى شأنه وتمجّد[١٧] سلطانه وبهر برهانه.

---

(١) مر ١: ينتهي.
(٢) مر ١: التحريكات.
(٣) مر ٢: الملائكة.
(٤) مر ١: خلق.
(٥) مر ١: + ولكلّ.
(٦) مج ٤: لتسر.
(٧) مج ٤: الإرادة.
(٨) مج ٣: انتهاء.
(٩) مج ٤: وهي.
(١٠) مج ٤: السمويّة.
(١١) مج ٤: سنة.
(١٢) مر ١: الأوصاف.
(١٣) مر ١: من.
(١٤) مج ٢: لشيء.
(١٥) مج ٢، مج ٣، مر ١: ينتهي.
(١٦) مر ١: بالآخر/ مج ٤: بالأخيرة.
(١٧) همهٔ نسخه ها جز «مج ٢»: تمجّدت.

تبصرة[١]:

إنّ للصّالحين والخواصّ من أهل العزيمة مطالبات ذوقيّة من بواطنهم ومحرّكات شوقيّة من مكامنهم، تحكم[٢] عليهم بالتضرّع والدّعاءِ، وتلجئهم إلى سلوك طريق المبدأ الأعلى.

فينبغي لمن أراد الدّعاء أن يتطهّر[٣] وأن يخلص الدّعاء لله تعالى، وأن[٤] يُصدره[٥] عن صدر نقيّ وخاطر[٦] صفيّ وقلب فارغ عن الهموم[٧] والأمور الدّنياويّة، ونفس زكيّة طاهرة من الأخلاق الرديئة، وصدر سليم من الاعتقادات الفاسدة، وفطرة صافية، ولهجة[٨] صادقة، وقريحة عن نقوش أقاويل المبتدعين خالية، ليستقبله من كلّ صوب[٩] أشخاصُ الرّحمة والإجابة في أجمل لباسٍ يتلقّونه بالتّرحيب والإيناس، ويكون ذلك[١٠] قرّة أعين أخفيت[١١] عن النّاس.

وينبغي أن لا يترك الدّعاء في وقت من الأوقات، سواء كان قبل الحاجة أو عندها، كيف؟ والإنسان لا ينفكّ في شيءٍ من أوقات عمره عن الحاجة، ولا يخلو عن خوف[١٢] نزول البلاءِ أو زوال النّعمة الّتي فيها. فينبغي أن يكون دائم الطّلب من معبوده متواتر الاستغاثة به.

روي عن[١٣] الإمام النّاطق بالحقّ جعفر الصادق عليه وعلى آبائه الكرام أشرف الصّلاة والسّلام: «من تقدّم في الدّعاء استجيب[١٤] له[١٥]، ومن لم

---

(١) مر ١، مج ٢: - تبصرة.
(٢) مج ٢: يحكم.
(٣) مج ٢: تُطهّروا.
(٤) مر ١: - وأن.
(٥) مج ٣: تصدره.
(٦) مر ١: خواطر.
(٧) مر ١: الهوم.
(٨) مر ١: بهجة.
(٩) مر ١: صواب.
(١٠) مر ٢، مج ٤: + له.
(١١) مر ١: أخفيته.
(١٢) مج ٤: - عن الحاجة ولا يخلو عن خوف.
(١٣) مر ١: من.
(١٤) مر ١: استجب.
(١٥) مر ١، مج ٢، مج ٣، مر ٢: + إذا نزل به البلاء وقيل لاح هذا صوت معروف ولم يحجب من السماء.

يتقدّم في الدّعاء لم يستجب له[1] إذا[2] نزل به البلاء وقالت الملائكة: إنّ ذا الصّوت[3] لا نعرفه»[4].

وقال عليه السلام: «من تخوّف[5] بلاءً يصيبه[6]، فقدّم منه بالدّعاء فلم يُرِه الله[7] عزّ وجلّ ذلك البلاء أبداً»[8].

وقال إمام السّاجدين زين العابدين عليه السلام: «الدّعا بعد ما نزل البلاء لا ينتفع به».

وينبغي لمن تأخّرت[9] الإجابة له أن لا يقنط[10]. فقد قال الصّادق عليه السلام[11]: «كان بين قول الله عزّ وجلّ ﴿قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا﴾[12] وبين أخذ فرعون أربعون عاماً».

وينبغي أيضاً الإلحاح في الدّعاء، استجيب له[13] أو لا[14]. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «رحم الله عبداً طلب من الله حاجته فألحّ في الدّعاء، استجيب له أو لم يستجب».

وينبغي الإسرار في الدّعاءِ لقوله تعالى: ﴿ٱدْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾[15] ﴿وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ﴾[16].

---

(١) مج ٤: - له. (٢) مج ٤: أو.
(٣) مر ١: لصوت.
(٤) مر ١: لا يعرفه/ مج ٣: لا معرفة/ مج ٤: لا تعرفه. ر. ك: «بحار الأنوار»، ج ٩٣ ص ٢٩٦، س ١٣ وج ٩٣، ص ٣٤٠، س ٤.
(٥) مج ٤: من يخوف. (٦) مر ١: أصيبه.
(٧) مج ٤: فلم ينزّل.
(٨) ر. ك: «بحار الأنوار»، ج ٩٣، ص ٢٩٧، س ٢ وج ٩٣، ص ٣٨١، س ٢١.
(٩) مج ٤: تأخره.
(١٠) مج ٤: لا يقبط/ مر ١: لا يغيظ/ مج ٢: لا يقنطه.
(١١) مج ٢: عليه السلام. (١٢) سورهٔ يونس، آيهٔ: ٨٩.
(١٣) مر ١: + قال.
(١٤) ر. ك: «المعجم المفهرس لألفاظ أحاديث الكتب الأربعة»، ج ١٢، ص ٤٧٥.
(١٥) سورهٔ اعراف، آيهٔ: ٥٥. (١٦) سورهٔ اعراف، آيهٔ: ٢٠٥.

وقال الشيخ الجليل ابن فهد(١) في كتاب عدّة الدّاعي:

اعلم أنّ الإسرار كما ندب(٢) إليه في الابتداءِ، كذا ندب(٣) إليه في آخر الدّعاءِ. فعليك ببقائه على إخفائه(٤)، ولا تمحقه بإعلانه، وتوخّ الخلوة عن النّاس، فإنّها عون عظيم على ذلك. وإن كنت مع النّاس ترى نفسك أيضاً مخلصاً لا يشوبك شائبة قطّ، فذلك أعلى درجات المخلصين(٥) أن يستوي غيبة الخلق وحضورهم عنده ووجودهم وعدمهم. ولعلّ إلى هذا(٦) أشار عليه السلام بقوله: «يا أبا ذر لا يفقه الرّجل كلّ الفقه(٧) حتّى يرى النّاس أمثال الأباعر(٨)، ولا يحفل(٩) بوجودهم(١٠) ولا يغيّره(١١) ذلك، كما لا يغيّره وجود بعر عنده(١٢)».

قال وتمام الخبر يدلّ على معنى آخر، وهو أنّ المراد وضع النّفس، لأنّ تمام الخبر: «ثمّ(١٣) هو يرجع(١٤) إلى نفسه فيكون أعظم حاقر لها»(١٥).

وذكر صاحب أطواق الذهب(١٦) في الحثّ على الإسرار في الدّعاءِ وترك الإعلان في الأوراد والأذكار(١٧) كلاماً بهذه العبارة:

أشرف الأنفاس أحرّها، وأفضل الأذكار أسرّها، ترك الذّكر يشبه

(١) مج ٤: احمد بن محمّد.
(٢) مج ٤: يذبّ.
(٣) مج ٤: يذبّ.
(٤) مج ٤: في خفائه.
(٥) مر ١: المحصّلين.
(٦) مر ١: - إلى هذا.
(٧) مج ١: كلّ الرّجل الفقه/ مج ٤: كلّ الفقيه.
(٨) مج ٣: الأباعير.
(٩) مج ٣: فلا يجعل.
(١٠) مر ١: لوجودهم.
(١١) مر ١: ولا لغيره.
(١٢) مج ٢: لا يتغيّره بعره عبده/ مر ٢: لا يغيّر/ مج ٤: لا يغيّر وجود بعير.
(١٣) مج ٤: - ثمّ.
(١٤) مج ٣: يرجع هو.
(١٥) مر ٢: - حاقر لها/ مج ٤: حاجة بها/ مج ٣: حافر لها/ مر ١، مج ٢: حافربها.
(١٦) مر ١: النّهب.
(١٧) نسخه «مج ٢»: تا، والأذكار، پايان مى يابد.

الكبرياء[١]، وإعلانه يوجب الرّئاء، وإخفاؤه سُنّة[٢] زكريّا[٣]. فإذا عدوت فصمّ[٤] ولا تجهر، فإنّك لا تنادي الصمّ، إنّه لا يسمع بالغضروف[٥]، ولا يحتاج منك بالأصوات والحروف. يا رافع اليد بالدّعاءِ، ويا داعي الحقّ بالنّداءِ! إنّه لا يسمع بالصِّماخ، فاقصر من الصّراخ[٦]. أتنادي باعداً أو توقظ[٧] راقداً، تعالى الله، لا تأخُذُهُ سِنَةٌ[٨]، ولا تغلّطه الألسنة. فما هذه الشّهقة والنِّداء؟ وما هذه الصيحة الشنعاء[٩]؟ أمن الضّرب تتألّم؟ أو من الرّب تتظلّم[١٠]؟ أو مع أكفائك[١١] تتكلّم[١٢]؟ أتحسبه قسّاماً نسي قسمك؟ أم رازقاً جهل اسمك؟ أنام من خلق الأنام؟ معاشر الضّعَفة[١٣]، تظنّون أن لا تأكلوا[١٤] أقواتكم دون أن ترفعوا[١٥] أصواتكم: ﴿لَّا تَدْعُواْ ٱلْيَوْمَ ثُبُورًا﴾[١٦] ﴿وَظَنَنتُمْ ظَنَّ ٱلسَّوْءِ وَكُنتُمْ قَوْمًۢا بُورًا﴾[١٧]. إنّ لسان الحال أفصح، ورواق[١٨] الرّحمة أبسط[١٩] وأفسح، فسبّح تسبيح الحيتان في النّهر ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ﴾[٢٠]. (انتهت عبارته).

وبالجملة لا شبهة في[٢١] أنّ الأدعية والأذكار من جملة العبادات الّتي يحتاج صحّتها إلى إخلاص القلب والاحتراز عن مقاصد النّفس وأغراضها[٢٢]؛ وكلّما

---

(١) مر ١: الكبر.
(٢) مر ١: شبه.
(٣) مر ١: ذكريّا.
(٤) مج ١، مج ٣، مر ١، مر ٢: فعمّ.
(٥) مر ١: بالقضروف.
(٦) مر ١: - فاقصر من الصرّاخ.
(٧) مر ١: توقظه.
(٨) اشاره است به سورهٔ بقره، آيهٔ: ٢٥٥.
(٩) مر ١: استفاه.
(١٠) مر ١: يتظلّم.
(١١) مج ٣: اكفائك.
(١٢) مر ١: يتكلّم.
(١٣) مج ٣: صنعة.
(١٤) مج ٣: لا تكلّوا.
(١٥) مر ١: يرفعوا.
(١٦) سورهٔ فرقان، آيهٔ: ١٤.
(١٧) سورهٔ فتح، آيهٔ: ١٢.
(١٨) مر ١: زداق.
(١٩) مر ١: ابط.
(٢٠) سورهٔ اعراف، آيهٔ: ٢٠٥.
(٢١) مر ١: - في.
(٢٢) مر ١: أعراضها.

كانت العبادة أسرّ وأخفى، فهي أبعد عن شائبة الرّعونة والرئاءِ[١]، اللّهمّ إلّا أن يكون في الجهر والإعلان مصلحة دينيّة وحكمة شرعيّة ترجع إلى ذات الإنسان أو[٢] إلى مدينة[٣] فاضلة كالجمعة والجماعات؛ ولهذا ورد تفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفذّ[٤] في طريق الخاصّة والعامّة، بروايات صحيحة وأحاديث متظافرة شائعة، واردة عن أئمّتنا[٥] الهاشميّين أصحاب العصمة والحكمة والهداية والدّراية صلوات الله عليهم أجمعين.

وعليه يحمل[٦] قول بعض الحكماء: إنّ ارتفاع الأصوات[٧] في بيوت العبادات بحسن النيّات[٨] وصفاء الطويّات يحلّ ما عقدته الأفلاك الدائرات[٩] والكواكب السّائرات[١٠]؛ فإنّ في ارتفاع الصوت الحسن تهييجاً[١١] بليغاً[١٢] للنّفس، وتقوية شديدة لعزمها[١٣] على مجاهدة قواها الّتي هي جنود الشّيطان، وتسخيرها[١٤] أعداء الله تعالى من أولياء الطّاغوت المردة عن طاعتها بحسب أصل طينتها، لكون النّفس من سنخ الملكوت، وهذه من[١٥] عالم السّفل والبعد عن رحمة الله[١٦].

فصدر من الشريعة الإلهيّة الأمر بتطويع النّفس الأمّارة وقواها للنّفس[١٧] المطمئنّة، تستسلم[١٨] معها ولا تنازعها في سيرها[١٩] إلى بارئها ومبدعها كما قال عليه وآله أفضل التّحيّات والتّسليمات: «أسلم الشّيطان على يديّ»

---

(١) مر ١: والزايا.
(٢) مر ١: - أو.
(٣) مر ١: مرتبة.
(٤) مج ٤: الفروض/ مج ٣: القذ.
(٥) ر. ك: «بحار الأنوار»، ج ٨٨، ص ٤، س ١٤ وج ٨٨، ص ١٧، س ١.
(٦) مر ١: - يحمل.
(٧) مر ١: أصوات.
(٨) مر ١: إلينا.
(٩) مر ١: الذاريات.
(١٠) مج ٣: السّيارات.
(١١) مج ٣، مج ٤: تهيّجاً.
(١٢) مر ١: - تهييجاً بليغاً.
(١٣) مر ١: يعرفها.
(١٤) مر ١: يسخر.
(١٥) مر ١: + سنخ.
(١٦) مج ٤: + تعالى.
(١٧) مج ٣: بالنّفس.
(١٨) مج ٤: لنسلم.
(١٩) مج ٣: سير.

فننخرط[1] معها[2] في سلك التّوجّه إلى جناب الحقّ ومنبع السّرور من عالم الزّور ومعدن الغرور، ولا تعاوقها[3]، بل تشايعها[4] في مطالبها وترافقها[5] في مآربها.

وممّا يؤيّد ما ذكرناه قول الشيخ الإلهيّ[6] صاحب الدّعوات القدسيّة والتّسبيحات والأوراد الملكوتيّة في بعض رسائله مخاطباً للنّفس: «اذكرى أيّتها المدينة الفاضلة[7] ربّك بأصواتك المتجامعة، والصّياح والتّفخيم والتّعظيم! ما أبهاك[8] يا مدينة! لَحّني[9] بذكر الله أسواقها ومشارعها وسككها وبيوتها وسطوحها[10] عند بلوغ رأس النيّرات[11] إلى مراسم التّسبيح، وكبّري تكبيراً جهريّاً يهزم جنود الشّيطان، ويقهر عبدة الطّاغوت، ويرعد خبيثات النّفوس، ويهزّ النّفوس، ويحرّك[12] الأشباح. الصّيحة الجهوريّة[13] فريضة في كتاب الله المسطور بالبيان».

وبما ذكرناه يندفع التّدافع الّذي يتصوّره الإنسان من جهة الحكمة الشرعيّة والمصلحة الدّينيّة فيماب ين الأمر بالسّر والإخفات وجوباً أو[14] استحباباً في بعض المواضع من الأدعية والصّلوات[15] والأثنية والطّاعات، وبين الأمر بالجهر والإعلان كذلك في بعض آخر[16] منها. وبالجملة ملاك الأمر[17] النيّة الخالصة والتوجّه التامّ إلى مسبِّب الأسباب، والإقبال بالكلّيّة إلى مسهّل الأمور الصّعاب؛ ومن لم يخلُص[18] لله[19] في أعماله وعباداته، فليس من العمل

(١) مج ٣: فينخرط/ مر ١: فينحرت.
(٢) مج ٤، مر ١: - معها.
(٣) مر ١، مج ٣: يعاوقها.
(٤) مر ١: يشايعها.
(٥) مج ٣: يرافقها.
(٦) مراد اين عربى است.
(٧) مر ١، مج ٣: الجامعة.
(٨) مر ١: ما أنهاك.
(٩) مر ١: لحتى.
(١٠) مر ١: ومنطوقها/ مج ٤: سطوعها.
(١١) مج ٣، مج ٤: النّيران.
(١٢) مج ٤: يحرّك.
(١٣) مج ٤: الجمهوريّة/ مر ١: الجوهريّة.
(١٤) مر ١: و.
(١٥) مر ١، مج ٣: الصّلوة.
(١٦) مج ٤: - بعض آخر.
(١٧) مج ٤: - الأمر.
(١٨) مج ٤: يخلّص.
(١٩) مر ١: الله.

والعبادة في شيءٍ، لأنّ الله تعالىٰ كما أمرنا بالعمل أمرنا بالإخلاص، فقال عزّ من قائل[١]: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[٢].

وروي عن النبيّ ﷺ: «إذا كان يوم القيامة يجيء[٣] الإخلاص والشرك يخرّان[٤] بين يدي الرّب تعالىٰ، فيقول الرّب للإخلاص: انطلق أنت وأهلك[٥] إلى الجنّة، ويقول[٦] للشرك: انطلق[٧] أنت وأهلك إلى النّار»[٨] فإذا كان تمام العمل وملاك العبوديّة بالإخلاص، فالإسرار في الدّعاء أحوط، وعن[٩] آفات أغراض النّفس وشهواتها أحفظ، وإن كان الدّاعي متّصفاً بالورع والتّقوى. لأنّ النّفس[١٠] ما دامت في هذه النشأة الناقصة لا تأمن عمّا يشوّشها ويبعدّها[١١] عن حاقّ النسبة[١٢] الإلهيّة، كما وقع لكثير من الموصوفين بالزّهد، حيث غلبهم الشّيطان لما رأوا[١٣] من محبّة الخلق إيّاهم[١٤] وانقيادها لهم، حتّى صار ذلك سبباً لمزيد[١٥] بعدهم عن رحمة الله تعالى والاستطالة على النّاس، والازدراءِ[١٦] بالخلق، ولا يزال بهم حتّى يخلع ربقة الإسلام عن عنقهم. نعوذ بالله من الغباوة[١٧] والغواية في البدء والنّهاية.

وينبغي أيضاً للدّاعي أن يجلس في موضع خالٍ لا يصل إليه أصوات الخلق بعد تنظيف البدن والثّوب وتطهيرهما وتخلية المعدة من الطّعام.

قال سهل بن عبد الله التّستري[١٨]: «من علامات الأنس بالله

---

(١) مج ٤: وجلّ.
(٢) سورة بيّنة، آية: ٥.
(٣) مر ١: يحيى/ مج ٤: محى.
(٤) مر ١: يمرّ/ مج ٣: يجزيان/ مج ٤: - يخرّان.
(٥) مج ٤: + في.
(٦) مج ٤: ويقو.
(٧) مر ١: + و.
(٨) ر. ك: «بحار الأنوار»، ج ٨، ص ٥٦، س ٢.
(٩) مر ١: - عن.
(١٠) مر ١: - النّفس.
(١١) مر ١: يعيدها.
(١٢) مر ١: الشبة/ مج ٣: النيّة.
(١٣) مج ٤: زاد.
(١٤) مر ١: أيّامهم.
(١٥) مج ٤: لمرتد.
(١٦) مج ٤: الإرذواء.
(١٧) مر ١: العبادة.
(١٨) مج ٣: + رضي الله عنه.

الاستيحاش[١] من صحبة العامّة، والسّرور بكثرة ذكر الله، والتلذّذ بالخلوة في طاعة الله»[٢].

وقال وهب: أوحى الله[٣] إلى بعض أنبياء بني إسرائيل إن أحببت أن تلقاني في حظيرة القدس، فكن في الدّنيا مهموماً[٤] محزوناً فرداً وحيداً مستوحشاً بمنزلة الطّير الوحدانيّ الّذي يطير في أرض[٥] قفر[٦].

أقول: والحكمة في ذلك أنّ الخلوة[٧] من النّاس والبعد عن مخالطتهم ومؤانستهم يوجب المناسبة التامّة إلى المبدأ الأعلى، لتفرّد ذاته، وتوحّد وجوده. والمناسبة بين المفيض[٨] والمفاض عليه شرط في قابليّته للإفاضة واستعداده بقبول[٩] الرّحمة، فإنّ ذات المبدأ الأعلى ذات فيّاضة على[١٠] الأشياء بلا منع وتقتير وبخل وتقصير؛ وإنّما المانع للإفاضة والرحمة[١١] من جانب الخلق، لقصور القابليّة في بعض الأفراد عن[١٢] قبولها. وكلّما كانت المناسبة في المستفيض أشدّ، كان نصيبه من فيض الوجود[١٣] أكثر، وحظّه من الرّحمة أوفر.

وقد تحقّق أنّ الإنسان[١٤] بحسب سنخه وجوهره من عالم الملكوت، وإقليم الوحدة والتجرّد والصّفاءِ والنَقاء. وإنّما صارت نفسه ملطّخة[١٥] بالكدورات الدّنياويّة لأجل التّعلّقات البدنيّة والاشتغال بالكثائف[١٦] الجسمانيّة والخبائث[١٧]

---

(١) مر ١: الإستيحاس.
(٢) مج ٤: + تعالى. ريحانة الأدب (كنى والقاب)، ج ٣؛ كتابفروشى خيام، ص ٢٦١. عبد الله تسترى از اكابر عرفاى قرن سوم، ومتوفى در سالهاى (٢٨٣ يا ٢٨٢) مى باشد.
(٣) مج ٣: + تعالى.
(٤) مر ١: محموماً.
(٥) مر ١: الأرض.
(٦) مر ١: فقراً/ مر ٢: فقر.
(٧) مر ١: الحياة.
(٨) مج ٣: الفيض.
(٩) مج ٤: لقبول.
(١٠) مر ١: لا.
(١١) مج ١: - فإنّ ذات المبدأ. . . والرحمة.
(١٢) مج ٤: من.
(١٣) مر ١: الجود.
(١٤) مج ٣: - الإنسان.
(١٥) مر ١: ملحظة.
(١٦) مر ١: بالتكاليف.
(١٧) مر ١: + و.

الهيولانيّة؛ وذلك ممّا لم يكن بدّ[1] منه له في أوّل تكوّنه ومبدأ خلقته بحسب ضعف وجوده وقلّة قومه ونقص جوهره واحتياجه إلى القوى والآلات والحواسّ والأدوات، لأن يستبصر بالمعارف الإلهيّة، ويستكمل بالحقائق الربّانيّة بانتزاعه الكلّيّات المعقولات[2] من الجزئيّات المحسوسة، وتفطّنه للحقائق الرّبوبيّة من الموادّ الكونيّة.

فوجود هذه الأشياء له[3] ليس لأجل أن يركن إليها ويطمئنّ[4] بها، بل لأن يستعملها في سبيل التقرّب[5] إلى الحقّ[6] ويصرفها عن تحصيل أغراضها ودواعيها من الأمور الشّهويّة والغضبيّة، بل يجاهد معها ويروّضها بفنون[7] الرّياضات الدينيّة[8] والسّياسات الحكميّة حتّى يستعملها[9] فيما خلقت لأجله، ثمّ ينزّه[10] ذاته عمّا يشغل سرّه عن الحقّ. فيجب عليه ترك الالتفات إلى ما سوى الله[11]، حتّى يحصل له التّوجّه التام والمناسبة التامة والاستعداد الكامل، فلا يمنع[12] دعاؤه في الملكوت، وينجح مقاصده في المعاش والمعاد من عالم الرحموت[13]. وذلك ممّا يعين عليه الخلوة عن الخلق.

وقد ورد أنّ الاستئناس بالنّاس علامة الإفلاس[14]؛ ولهذا استأثر أكابر العرفاء وأولياء التّقوى والزّهد[15] الحقيقي الخلوة والبعد عن النّاس والمداومة على التّوحّش عنهم[16]، وملازمة[17] الأربعينيّات والانقطاع بالكلّيّة عن الخلق[18] إلى الحقّ، حتّى وصلوا إلى ما وصلوا، واتّصلوا لما انفصلوا.

---

(١) مر ١: لا بدّ.
(٢) مر ١: - المعقولات.
(٣) مج ٤: - له.
(٤) مج ٣: تطمئن.
(٥) مر ١: القرب.
(٦) مر ١: الحقائق.
(٧) مج ٤: بعنوان.
(٨) مر ١: البدنيّة.
(٩) مر ١، مر ٢: - حتّى يستعملها.
(١٠) مر ١: يتنزّه.
(١١) مج ٤: + تعالى.
(١٢) مج ٣، مر ٢: فيسمع.
(١٣) مر ١: السّرحموت.
(١٤) مر ١: الاخلا.
(١٥) مر ١: الزّهاد.
(١٦) مر ١: منهم/ مج ٣: عندهم.
(١٧) مج ٤: + وملاحظة.
(١٨) مج ٤: - عن الخلق.

ونقل صاحب الإحياء عن بعض الحكماء[١]:

إنّه إنّما يستوحش الإنسان عن نفسه[٢] بخلوّ[٣] ذاته عن الفضيلة[٤]، فيأنس[٥] حينئذٍ بملاقاة النّاس ويطرد الوحشة عن نفسه؛ فإذا كانت ذاته فاضلة[٦]، طلب الوحدة يستعين[٧] بها على الفكرة ويستخرج العلم والحكمة. (انتهى).

وأمّا تعيين[٨] عدد معيّن من الأيّام واللّيالي للخلوة[٩]، فلعلّ ذلك للحديث المشهور المنقول عن رسول الله ﷺ: «من أخلص لله أربعين صباحاً، ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»[١٠]. وقد خصّ الله تعالى الأربعين بالذّكر في قصّة[١١] موسى على نبيّنا وعليه الصلاة والسّلام[١٢]، وأمره بتخصيص الأربعين بمزيد تبتجل. قال الله تعالى: ﴿وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾[١٣].

وذكرالقاضي البيضاوي[١٤] أنّ التّعبير باللّيلة[١٥] لأنّها غرّة الشهور. قال المفسّرون: إنّ موسى عليه السلام وعد بني إسرائيل - وهم بمصر - أنّ الله تعالىٰ إذا أهلك عدوّهم فرعون وقومه واستنقذهم من أيديهم، يأتيهم بكتابٍ من عند الله فيه تبيان الحلال والحرام والحدود والأحكام. فلمّا فعل ذاك[١٦] وأهلك[١٧]

---

(١) مج ٤: - الحكماء.
(٢) مج ٤: - نفسه.
(٣) مج ٣: لخلّو.
(٤) مج ٤: - الفضيلة.
(٥) مج ٤: فتأنس.
(٦) مر ١: فاصلة.
(٧) مر ١: تستعين/ مج ٣: ليستعين.
(٨) مج ٣: تعيّن.
(٩) مج ٣: للخلوات.
(١٠) ر. ك: «الجامع الصغير في أحاديث البشير النّذير»، جلال الدين سيوطى، چاپ چهارم، مصر، ١٩٥٤، ج ٢٠، ص ٢٧٥؛ «بحار الأنوار»، ج ٦٧، ص ٢٤٢.
(١١) مر ١: قصى.
(١٢) مج ٤: ع/ مج ٣: - الصّلوة و.
(١٣) سورهٔ اعراف، آيهٔ: ١٤٢.
(١٤) ر. ك: «تفسير البيضاوي» ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازى، البيضاوى، بيروت، ج ٢، ص ١١٠.
(١٥) مج ٤: باللّيل.
(١٦) مج ٣، مر ١: ذلك.
(١٧) مج ٤: + به.

فرعون، سأل موسى ربّه الكتاب، فأمره الله تعالى أن يصوم ثلاثين يوماً وهو[1] ذو القعدة؛ فلمّا تمّت ثلاثون ليلة أنكر خلوف[2] فمه فتسوّك بعود[3] خرنوب، فقالت الملائكة نشمّ من فيك رائحة المسك، فأفسدته بالسّواك. فأمره الله تعالى أن يصوم عشرة أيّامٍ من ذوي الحجّة[4]، وقال له: أما علمت أنّ خلوف[5] فم الصّائم أطيب عندي من ريح المسك؛ ولم يكن صوم موسى عليه السلام ترك الطّعام في النّهار وأكله باللّيل[6]، بل طوي الأربعين من غير أكل؛ فدلّ على أنّ خلوّ المعدة من الطّعام أصل كبير في هذا الباب، حتّى احتاج موسى عليه السلام إلى ذلك استعداداً لمكالمة الله تعالى.

واعلم أنّ العلوم اللّدنيّة[7] والمعارف الكشفيّة الرّبانيّة ضرب من المكالمة[8]؛ لأنّ حقيقة التّكلّم إظهار ما يدلّ على المعاني، سواء كان بخلق الألفاظ في الخارج أو بإفاضة في صور الحقائق على النّفس. فتنحية[9] المدارك والحواس عن مشاهدة أوضاع الخلق وتخلية الجوف عن الطّعام ومنع اللّسان عن الكلام بغير الحقّ وعدم اشتغال القلب بما لا يعني، لها مدخل عظيم في المكالمة الحقيقيّة[10] مع الرّبّ.

وإفاضة الحقائق وانكشاف الأسرار واستجابة الدّعوات وإنجاح المهمّات[11] لا يخصّ[12] بوقت دون آخر[13]، وبمدّة[14] دون أخرى، غير[15] أنّ

---

(1) مج ٤: وهي.
(2) مر ١: خلق/ مج ١، مج ٤: خلوق.
(3) مج ٤: + من.
(4) مج ٤: ذي حجّة.
(5) مج ١، مج ٢، مر ١: خلوق. ر. ك: «المعجم المفهرس لألفاظ أحاديث الكتب الأربعة»، ج ٩، ص ٦٥٧٢؛ «بحار الأنوار»، ج ١٤، ص ٦٥، ص ٢ وج ٢٢، ص ٧٦، س ١٠.
(6) مج ٤: في اللّيل.
(7) مج ٤: الدّينيّة.
(8) مر ١: المكالمات.
(9) مر ١: فتنحيه/ مج ٣: فتخلية/ مر ٢: فتجلية.
(10) مر ١: الحقيقة.
(11) مر ١: + و.
(12) مج ٣: لا يختص.
(13) مج ٤: وقت.
(14) مج ٤: ولا بمدّة.
(15) مر ١: - وبمدّة دون أخرى غير.

تعيين[1] الأربعين والحكمة فيه لا يطّلع على حقيقة ذلك إلّا[2] الأنبياء، أو[3] من خصّه الله تعالى له بتعريف ذلك من غير الأنبياء[4].

وذكر بعض العرفاء نكتة شريفة في بيان ذلك، فقال:

إنّ الله تعالى لمّا أراد تكوين آدم عليه السلام من تراب[5]، قدّر التّخمير بهذا القدر من العدد ـ كما مرّ[6] ـ خمّر[7] طينة[8] آدم[9] بيده[10] أربعين صباحاً[11]، فكان[12] آدم عليه السلام لمّا كان مستصلحاً بعمارة[13] للدّارين ـ لكونه مركّباً من الجوهرين أحدهما ملكوتيّ أخرويّ وهو نفسه، والآخر[14] ملكيّ دنيويّ وهو قالبه ـ فأراد منه عمارة الدّنيا كما أراد منه عمارة الجنّة. فكوّنه من التّراب[15] تركيباً يناسب عالم[16] الحكمة والشّهادة[17]. وما كانت عمارة الدّنيا تتأتّى[18] منه، إلّا ويكون خلقته[19] من أجزاءِ أرضيّة وقوى سفليّة بحسب قانون الحكمة.

فمن التّراب كوّنه، وأربعين صباحاً خمّر طينته، وأودع فيه بحسب كلّ تخمير مرتبة من القوى والآلات، وطبقة من التجسّم والأعضاء[20] والأدوات، الّتي هي توجب نوعاً من البعد والتحجّب

---

(1) مج ٣: تعيّن.
(2) مر ١: - إلّا.
(3) مر ١: و.
(4) مر ١: الإتيان.
(5) مر ١: - تراب.
(6) مر ١، مج ٣، مج ٤: كما ورد.
(7) مج ٣: خمّرت.
(8) مج ٤: طين.
(9) مج ٤: - آدم.
(10) مج ٣: بيديّ.
(11) ر. ك: «بحار الأنوار» ج ٦٧، ص ١١٢، س ١ و٢.
(12) مج ٣: وكان.
(13) مج ٣: لعمارة.
(14) مر ١: وإلّا (بجاى «والآخر»).
(15) مر ١: تراب.
(16) مر ١: لعالم.
(17) مر ١: - والشّهادة.
(18) مج ٣: يتأتّى.
(19) مج ٤: خلقه.
(20) مج ٤: - والآلات وطبقة من التّجسم والأعضاء.

عن عالم القدس والوحدة. والتوجّه إلى عمارة الدّنيا وزينة التّريب لتبعّده بالتخمير أربعين صباحاً بأربعين حجاباً من الحضرة الإلهيّة، كلّ حجابٍ - وهو معنى مودّع فيه - يصلح به لعمارة الدّنيا وزينتها، ويتعوّق به عن الحضرة الإلهيّة[١] ومواطن القرب. ولو لم يتعوّق الإنسان بهذه الحجب عن عالم القدس والوحدة، ما انعمرت[٢] الدنيا[٣]. فتأصّل البعد عن مقام القرب فيه لعمارة[٤] الدّنيا وخلافة الله في الأرض.

فبالتبتّل إلى طاعة الله والإقبال إليه، والانتزاع عن التوّجه إلى أمر المعاش وما يتعلّق بالدّنيا[٥] كلّ يوم يخرج عن حجاب معنى مودّع فيه؛ وعلى قدر زوال كلّ حجاب ينجذب[٦] منزلاً في القرب من الحضرة الإلهيّة الّتي هي مجمع العلوم ومصدر المعارف.

فإذا تمّت الأربعون[٧]، زالت الحجب وانصبّت[٨] إلى قلبه العلوم والمعارف انصباباً. ففي كلّ يوم بإخلاصه في العمل لله تعالى يكشف له[٩] طبقة من الأطباق التّرابيّة[١٠] الجبليّة، ويزول عنه طور من الأطوار الكونيّة الخلقيّة، المبعّدة[١١] له عن الله[١٢] وظهور سلطان النشأة الأخرويّة عليه، إلى أن يكشف باستعمال الأربعين أربعين طبقة من أطباق حجبه وأطوار بعده عن الله واشتغاله بغيره. فآية صحّة هذا[١٣] العبد وعلامة تأثّره[١٤] بالأربعين ووفائه[١٥]

---

(١) مر ١: - والتوجّه... الحضرة الإلهيّة/ مج ٤: - كل حجاب... الحضرة الإلهية.

(٢) مج ٤: انغمرة.

(٣) مر ١: - الدّنيا.

(٤) مر ١: بعمارت.

(٥) مر ١: وبما لدينا (بجاى «وما يتعلّق بالدّنيا»).

(٦) مر ١: يتحذّب.

(٧) مر ١، مج ٤: الأربعين.

(٨) مر ١: انصبت.

(٩) مج ٤: - له.

(١٠) مج ٣: + التّرابيّة.

(١١) مر ٢: المقعدة.

(١٢) مج ٤: + تعالى.

(١٣) مر ١: - هذا.

(١٤) همه نسخه ها جز «مر ١»: تأثيره.

(١٥) مر ١: وفاته.

بشروط[1] الإخلاص، أن يزهد بعد الأربعين في الدّنيا، ويستأنس بالله[2]، ويتجافى عن دار الغرور وينسب إلى دار الخلود؛ لأنّ الزّهد من الدّنيا من ضرورة الحكمة؛ ومن لم يزهد في الدّنيا، ما ظفر بالحكمة. (انتهى كلامه بمزيد تتميم وتوضيح).

أقول: وربّما يختلج بالبال أنّ[3] الحكمة في إيجاد الإنسان وتعلّق [نفسه][4] الشّريفة النّورانيّة بهذا[5] القالب[6] الكثيف الظّلمانيّ[7] لو كانت لمصلحة تعود إلى الكائنات الأرضيّة من النّبات والحيوان، يلزم استخدام الشّريف للخسيس وإيجاد[8] العالي لأجل السّافل، وهذا لا يليق بالحكيم. و[9]أيضاً إذا كان تخمير الإنسان بحسب أطوار خلقته وتقلّبات نشأته[10] على هذا الوجه موجباً لبعده عن رحمة ربّه[11] ومقتضياً لعدم مناسبته لعالم[12] القدس والطّهارة ـ الّذي هو موطن الملائكة المقرّبين ـ واتّصاله بعالم الأجسام والظّلمات ومعدن الشّرور والآفات[13]، فيكون ذلك تعذيباً لهذا النّوع الشّريف من الحيوان مدّة متمادية، وتبعيداً[14] عمّا يقتضيه بحسب فطرته ويستدعيه بموجب نشأته من اتّصاله بعالم الرّحمة والبركة والنّور والسّرور والتنزّه عن المعاصي والقبائح والآثام الصادرة عنه، لأجل التعلّق بالبدن وقواه الشّهويّة والغضبيّة الّتي هي بالحقيقة أسباب[15] شقاوته وبعده عن الله تعالىٰ وملوكته الأعلىٰ. فأيّ فائدة في تعذيب أشرف الموجودات الكونيّة لأجل صلاح بواقي المركّبات الحيوانيّة أو[16] النّباتيّة[17] أو[18] غيرهما؟

---

(1) مج ٤: بشرط.
(2) مج ٣: + تعالى.
(3) مر ١: - أنّ.
(4) مر ١: تعلّقه نفسه/ ساير نسخه ها: نفسها.
(5) مر ١: هذا.
(6) مر ١، مج ٤: الغالب.
(7) مر ١: الظّلمانيّة.
(8) مر ١: والمعاد.
(9) مر ١: - و.
(10) مج ٤: نشأة.
(11) مر ١، مج ٤: الله.
(12) مج ٤: بعالم/ مر ١: لعدم.
(13) مج ٤: الآفاة.
(14) مر ١: تبعيد.
(15) مر ١: انتساب.
(16) مر ١: و.
(17) مج ٣: الإنسانيّة.
(18) مر ١: و.

والجواب: أمّا عن الأوّل، فلأنّ المراد بكون الإنسان عامراً[1] لهذه[2] النشأة الدّنياويّة له[3] ولغيره من الكائنات المركّبات، هو تعميره[4] لها[5] على وجه تعود فائدته إليه، بأن يدوم وجوده ويبقى نوعه[6]. وليس الغرض من خلافته في الأرض وتعميره للدّنيا إلّا تبقية شخص الإنسان ونوعه لا غيره من الكائنات. اللّهمّ إلّا[7] على سبيل التّبعيّة والعرض.

فإنّ الغرض من خلقة[8] غير الإنسان انتفاعه بها[9] واستخدامه لها. كما في قوله تعالىٰ في انتفاع الإنسان من الحيوان: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا فَهُمْ لَهَا مَـٰلِكُونَ ﴿٧١﴾ وَذَلَّلْنَـٰهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ ﴿٧٢﴾﴾[10]، وقوله: ﴿وَٱلْأَنْعَـٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَـٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿٦﴾ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا۟ بَـٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ ۚ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٧﴾﴾[11]. وقال تعالى في كون وجود النّبات لأجل الإنسان وانتفاعه: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ۖ لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَـٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾﴾[12]، وقوله: ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾[13]. وقال تعالى في حقّ الجماد: ﴿وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[14]، وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَـٰلًا

(١) مر ١: عامر.
(٢) مر ١: بهذه.
(٣) مر ١: - له.
(٤) مر ١: تعمير.
(٥) مج ٤: لهما.
(٦) مر ١: + وليس الغرض من خلافة الأرض وتعمير لها على وجه يعود فائدته البتّة بأن يدوم وجوده ويبقى نوعه.
(٧) مر ١: - إلّا.
(٨) مر ٢: + من المركّبات أمران الأوّل.
(٩) مج ٣: - انتفاعه بها و/ مر ٢: انتفاع.
(١٠) سورة يس، آيتان: ٧١ و٧٢.
(١١) سورة نحل، آيات: ٥ تا ٧.
(١٢) سورة نحل، آيتان: ١٠ و١١.
(١٣) سورة يس، آية: ٨٠.
(١٤) سورة نحل، آية: ١٤.

وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ ﴾[1]. إلىٰ غير ذلك من الآيات الكثيرة الدّالّة على أنّ وجود غير الإنسان من الكائنات لأجل خدمة الإنسان وانتفاعه. وظهر[2] وتبيّن أنّ المقصد[3] من عمارة[4] الدّنيا وإيجاد الأكوان وتبقيتها مصلحة تعود[5] إلى الإنسان.

والأمر الثّاني ما أشار إليه الشيخ الرّئيس في كتاب المبدأ والمعاد بقوله:

كمال العالم الكونيّ أن يحدث منه إنسان[6]؛ وسائر الحيوانت والنّباتات تحدث[7] إمّا[8] لأجله، وإمّا لئلّا[9] تضيع المادّة، كما أنّ البنّاء يستعمل الخشب في غرضه، فما فضل لا يضيّعه، بل يتّخذه[10] قسيّاً و[11]خلالاً وغير ذلك. وغاية كمال الإنسان أن يحصل لقوّته النّظريّة العقل المستفاد ولقوته العمليّة العدالة. وهاهنا يتختّم[12] الشّرف في عالم الموادّ[13]. (انتهى كلامه).

ومحصوله أنّ الغاية[14] القصوى في إيجاد هذا[15] العالم تمامه وكماله خلقة[16] الإنسان، وغاية[17] وجود الإنسان أن يحصل له بالعلم مرتبة العقل المستفاد، أي مشاهدة المعقولات والاتّصال[18] بالمفارقات، وبالعمل[19] درجة العدالة الّتي هي التوسّط بين الأخلاق المتضادّة الحاصلة في[20] التعلّق بالبدن

---

(1) سورة نحل، آية: ٨١.
(2) مج ٣: فظهر.
(3) مج ٣: القصد.
(4) مر ١: عمارات.
(5) مج ٣: يعود.
(6) مج ٤: إنساناً.
(7) مج ٤: يحدث.
(8) مر ١: - إمّا.
(9) مج ٤: - لئلا.
(10) مر ١: فلا تضيّعه هل تتّخذه.
(11) مج ٤: أو.
(12) مر ١: ينحتم.
(13) مر ١: المعاد.
(14) مج ٤: غاية.
(15) مر ١: هذه.
(16) مر ٢: خلق.
(17) مر ١: + وغاية.
(18) مج ٤: الإيصال.
(19) مر ١: + إلى.
(20) مر ٢: من.

والخلوّ[١] عن أطراف الصّفات الناشئة[٢] من ضرورة كونها في عالم الأجسام. إذ بهذا التوسّط يسهل له[٣] الافتراق عن هذه التّعلّقات، لأنّ التوسّط بين الأضداد من الكيفيّات بمنزلة الخلوص عنها، كما يقال للماء الفاتر لا حارّ ولا بارد.

وأمّا خلقة سائر المكوّنات فمع كونها لانتفاع الإنسان ـ كما مرّ ـ فلئلّا يهمل فضالة الموادّ الّتي قد صرف صفوها وزبدتها في تكوّن الإنسان. فإنّ الحكمة الإلهيّة والرّحمة الرّحمانيّة تقتضي أن لا يفوت حقّ من الحقوق[٤]، بل أن يصيب كلّ مخلوق من السّعادة قدراً يليق به ويستعدّ له. فالغرض الأصليّ خلقة الإنسان وقد خلق من فضالته[٥] سائر الأكوان.

وأمّا عن[٦] الإيراد الثّاني، فهو أنّ[٧] الإنسان وإن كان بحسب جوهره وذاته من عالم الملكوت، وإقليم التجرّد عن[٨] الأوساخ الكونيّة والمعاصي التّعلّقيّة[٩]، وعلى فطرة الصفاءِ والنّقاء، وعلى جبلّة الانقياد والتديّن بالملّة البيضاء والشّريعة الإلهيّة. وإنّما عرضه له الاقتراف[١٠] بالسّيئات والاتّصاف بالمعصية والكفر والطّغيان والملكات الرديئة والهيئات الظّلمانيّة بسبب تعلّقه بعالم الجسم والهيولى والصّورة، ولكونه في البدن ودواعيه[١١] من الشهوة والغضب كما[١٢] أشير إليه[١٣] بقوله عليه السلام: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة[١٤]، فأبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه[١٥]». لكنّه مع كونه على فطرة التّجرّد والصّفاء والتقدّس، فهو في غاية ضعف الوجود ونقصان الجوهر في أوّل تكوّنه، كالهيولى الخالية عن الصّور

---

(١) مر ١: الخلق.
(٢) مر ١: الثّابتة.
(٣) مر ١: - له.
(٤) مر ١: الحقّ.
(٥) مر ١: فضائله.
(٦) مر ١: من.
(٧) مر ١: - أنّ.
(٨) مر ١: من.
(٩) مج ٣، مج ٤: التّعليقيّة.
(١٠) مج ٣، مج ٤: الافتراق.
(١١) مر ١: ذو داعية.
(١٢) مر ١: - كما.
(١٣) مر ١: - إليه.
(١٤) مج ٤: + السّليمة.
(١٥) مر ١: وينجانه.

والهيئات. فهو في مرتبة العقل الهيولانيّ خالٍ عن الكمالات والشّعور بشيءٍ من المعقولات والمحسوسات إلّا شعوراً ضعيفاً بذاته، لكونه في غاية ضعف الوجود والقوام، ولكون علمه بذاته ـ لتجرّد ذاته بذاته ـ عين ذاته.

فإذا كان علمه بذاته عين ذاته، وكان ذاته في أوّل الخلقة في غاية الضّعف، يكون شعوره بذاته[١] شعوراً ناقصاً في غاية النّقص والقصور. حتّى ذهب بعض الحكماء ـ كإسكندر الأفروديسي[٢] ـ إلى أنّ[٣] الإنسان في أوائل نشأته ومبادىء كونه قبل أن يبلغ إلى مرتبة العقل بالفعل[٤]، لا قوام له بدون البدن، بل يفسد بفساد جوهره وذاته. وهذا الرّأي وإن لم يكن حقّاً، لعدم إمكان الفساد في المجرّدات بقواطع البراهين؛ لكنّ الإنسان الّذي لم يبلغ[٥] إلى مرتبة[٦] تحصيل الكمالات[٧] والإخلاص، فهو في غاية القصور والضّعف.

ولهذا يفهم من كثير من الرّوايات أنّ الصبيان ليس لهم درجة الابتهاج بالسّعادات الأخرويّة وحصول الاستقلال بمنزلة من منازل الآخرة من الجنّة والحور والقصور، وإنّما شأنهم خدمة أهل الجنّة. وهكذا حال صبيان الكفّار مع عدم عصيانهم وشقاوتهم الحاصلة لهم بحسب البقاء في[٨] الدّنيا، لعدم كونهم مكلّفين بعد. فيعلم من ذلك أنّ النّاس في مبدأ الفطرة خال عن القوام التّام بذاته[٩]، فاقد[١٠] لمراتب[١١] الكمالات الإنسانيّة والخيرات الأخرويّة، فلم يكن صلاحه في تجرّده عن البدن وعدم بعثته لعمارة[١٢] نشأته الدّنياويّة لتحصل[١٣] سعادته[١٤] الأخرويّة.

---

(١) مر ١: - لكونه في غاية... شعوره بذاته.
(٢) مج ٤: الإفريدوسي.
(٣) مر ١: - أنّ.
(٤) مر ١: والفعل.
(٥) مج ٣: تبلغ.
(٦) مج ٤: - مرتبة.
(٧) مر ٢: الملكات.
(٨) مر ١: - في.
(٩) مر ١: بذات.
(١٠) مج ٣: فأخذ.
(١١) مج ٣: المراتب.
(١٢) مر ١، مج ٣: إلى عمارة.
(١٣) مج ٣: لتحصيل.
(١٤) مر ١: سعاداته.

تأييد:

وممّا يؤيّد ما ذكرنا ـ من كون تأثير الدّعاء في إنجاح المقاصد والمآرب وسببيّتها لحصول المهمّات والمطالب مشروطاً بنقاء الجوف عن فضول[1] الطّعام خلوّ البيت عن الحطام ـ ما نقل عن رسول الله ﷺ: «إنّه قال: قال موسى عليه السلام في مناجاته: يا إلهي ما علامة أحبّائك وأوليائك[2]؟ فقال الله تبارك وتعالى: يا موسىٰ قلوبهم معلّقة بالعرش[3]، وبطونهم طاهرة عن الحرام والشّبهات، و[4]بيوتهم خالية عن حطام الدّنيا وزينتها، ويطلبون الخيرات والطّاعات».

الهداية[5]:

الأدعية المأثورة عن أئمّتنا وساداتنا الهاشميّين الأكابر[6] المعصومين عن الذّنوب الصّغائر فضلاً عن الكبائر صلوات الله عليهم أجمعين، كثيرة شائعة بين جميع الأمم، ذائعة بين طوائف العالم من المؤالف والمخالف، ولم يوجد مثلها في شيءٍ من الملل والأديان، ولم يرَ عين[7] الأعيان نظيرها[8] من أحد من أئمّة القرون والأزمان، يعرف صحّة هذا الكلام المستغني عن البيان، ويشهد بصدق هذه[9] الدّعوى الغنيّة[10] عن البرهان من تتبّع آثارهم، واقتفى منارهم[11]، واهتدى بهداهم، واقتدى بأنوارهم[12].

هداية[13]:

اتّفقت العصابة من الإسلاميّين وجمهور أهل[14] الملل والأديان على أنّ

---

(١) مر ١: - فضول.
(٢) مر ١: - وأوليائك.
(٣) مر ١: بالعرس.
(٤) مج ٤: - و.
(٥) مر ٢، مر ١، مج ٣، مج ٤: إرشاد.
(٦) مج ٤: + و.
(٧) مج ٣: ولم يرعى.
(٨) مر ١: يفيدها.
(٩) مر ١، مج ٤: هذا.
(١٠) مج ٣، مر ٢: الفانية.
(١١) مر ١: مثالهم.
(١٢) مج ٤: بآثارهم.
(١٣) مج ١، مج ٢: - هداية.
(١٤) مج ٤: - أهل.

أفضل الأذكار وأشرف الأوراد كلمة «لا إله إلّا الله»، الّتي من أقرّ بها لساناً[1]، دخل في[2] الملّيين؛ ومن صدّق بها جناناً، كان من الموحّدين[3]؛ ومن عمل بمقتضاها، صار من المقربين. ولهذا اختار[4] جمع كثير من المشايخ في تلقين مريديهم هذه الكلمة؛ إذ لها خاصيّة عجيبة في تنوير الباطن وجمع الهمم، وهي[5] من مواهب الله تعالى لهذه الأمّة[6] المرحومة.

ونقل الشيخ الجليل ثقة الإسلام محمّد بن علي بن بابويه القمّيّ في كتاب التّوحيد عدّة أحاديث في باب ثواب الموحّدين:

منها ما نقله عن إسماعيل بن مسلم السّكوني، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد[7]، عن أبيه، عن أبيه[8]، عن آبائه عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «خير العبادة قول لا إله إلّا الله»[9].

ومنها عن أبي عبد الله، عن جدّه عليه السلام[10]، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من مات[11] ولا يشرك به[12] شيئاً، أحسن أو[13] أساء، دخل الجنّة»[14].

ومنها عن أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ الله عالم حرّم أجساد الموحّدين على النّار».

ومنها عن أبي جعفر عليه السلام قال: «جاء جبرئيل[15] إلى رسول الله صلى الله عليه وآله[16]،

---

(١) مر ١: أقرّها بلسانٍ.
(٢) مج ٣: - في.
(٣) مر ١: الموجودين/ مر ٢: المؤيّدين.
(٤) مر ١: أحاز.
(٥) مج ٣: وهو.
(٦) مج ٤: الأية.
(٧) مر ١: محمّد بن علي.
(٨) مج ٤: - عن أبيه.
(٩) ر. ك: «أصول كافي»، محمد بن يعقوب اسحاق كلينى، ج ٤، انتشارات علميه اسلاميه، ص ٢٨٤.
(١٠) مر ١: عليه السلام/ مج ١، مج ٣: عليهم السلام.
(١١) مج ٤: - من مات.
(١٢) مج ٤: ولم يشرك بالله.
(١٣) مج ١، مر ١، مر ٢: و.
(١٤) ر. ك: مجلسى، محمد باقر، «بحار الأنوار»، ج ٣، ص ٤، س ٥؛ ص ٨، س ٥ و٦.
(١٥) مر ١، مج ٤: + عليه السلام.
(١٦) مر ١: - إلى رسول الله صلى الله عليه وآله.

فقال: يا محمّد طوبى لمن قال من[1] أمّتك[2]: لا إله إلّا الله وحده وحده»[3].

ومنها عن عليّ عليه‌السلام قال: «ما من عبد مسلم يقول لا إله إلّا الله، إلّا صعدت تحرق كلّ سقف، لا تمرّ بشيء[4] من سيئاته إلّا طلستها[5]، حتّى تنتهي[6] إلى مثلها من الحسنات».

إلى غير ذلك من الأحاديث المتظافرة مع أسنادها[7] المتّصلة إلىٰ الأئمّة الأطهار والرّسول المختار صلوات الله عليهم أجمعين التي[8] نقل جميعه يؤدّي[9] إلى التّطويل والإكثار، فاقتصرنا على ما ذكرنا لحصول الغرض بهذا القدر.

وبالجملة لهذه الكلمة خاصيّة عجيبة في تكميل النّفوس الإنسانيّة، وحصول التّقرّب إلى الملكوت الأعلى، ومشاهدة الأنوار، وترتّب غرائب الآثار، والتّخلّص عن الصّفات الذّميمة، والنّقاوة عن الأخلاق الرديئة، كما يعرفه[10] أهل الذّكر.

قال بعض العرفاء:

بنية العبد ووجوده تحكي مدينة جامعة، وأعضاؤه وجوارحه وقواه بمنزلة سكّان المدينة وقطّان البلد، والعبد[11] في إقباله على الذّكر كمؤذّن صعد منارة على باب المدينة يقصد أسماع[12] أهل المدينة

---

(1) مر ١: - من.
(2) مر ١: أمسك.
(3) مج ٤: - وحده ر. ك: كليات حديث قدسى، شيخ محمد حسين حرّ عاملى، انتشارات دهقان، ١٣٦٦، ص ٢٧١؛ اصل حديث چنين است: . . . يا محمّد طوبىٰ لمن قال من أمتك لا إله إلّا الله وحده وحده وحده.
(4) مر ١: لا تمرّ بسيّئاته/ مر ١: - بشيء/ مج ٣: شيء.
(5) مر ١: طلتها/ مج ٤: طلستمها.
(6) مج ٤: تنتهي.
(7) مر ١: استنادها.
(8) مج ٤: - صلوات الله عليهم أجمعين التّي/ مر ١: - التّي.
(9) مج ٤: - يؤدّي.
(10) مج ٤: يعرف.
(11) مر ١: - ووجوده تحكي. . . البلد والعبد.
(12) مر ١: أسماء.

بالأذان. فهذا[١] الذّاكر[٢] المتحقّق[٣] يقصد بالذّكر إيقاظ قلبه وجميع أجزائه وأبعاضه[٤]؛ فيذكر بلسانه، ويعي[٥] بقلبه ومتفرّقات جوارحه، فيكون مناداة الذّكر باللّسان وصداه في قبّة القالب[٦]، يستحضر بالذّكر سكّان مدينة النّفس، ويستجمع به عساكر الفهم والحسّ[٧]، يقول[٨] ببعضه ويستمع بكلّه، إلى أن ينتقل[٩] الكلمة من اللّسان إلى القلب فيتنوّر بها ويعطّر بجري[١٠] الأحوال[١١]. ثمّ ينعكس[١٢] نور القلب على القالب[١٣] فيتزيّن بمحاسن الأعمال، فتكون[١٤] الأحوال حينئذٍ حلية باطنه والأعمال مَلْبس ظاهره.

وقال الشيخ محيي الدّين الأعرابيّ:

لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانيّة إلّا من ذكر الله الذّكر المطلق[١٥]، فإنّه تعالى جليس من ذكره، والجليس مشهود[١٦] للذّاكر[١٧]، ومتى لم يشاهد الذّاكر الحقَّ الّذي هو جليسه[١٨] فليس[١٩] بذاكر. فإنّ ذكر الله سارٍ في جميع العبد[٢٠] لا[٢١] من ذكر بلسانه خاصّة، فإنّ الحقّ لا يكون في ذلك الوقت إلّا جليس اللّسان خاصّة، فيراه

---

(١) مر ١: فهكذا.
(٢) مر ١: الذِّكر.
(٣) مر ١، مج ٤: المحقّق.
(٤) مر ١: والقاضية.
(٥) مر ١: وسعى/ مج ٣: نقى.
(٦) مر ١: الغالب.
(٧) مج ٤: والحقّ.
(٨) مج ٤: + به.
(٩) مج ٣: تنتقل.
(١٠) مر ٢: بجدوى/ مج ٣: بجزوىّ/ مر ١: يحرى.
(١١) مر ١: الأنوار.
(١٢) مج ٤: تنعكس.
(١٣) مر ١، مج ٤: الغالب.
(١٤) مر ١، مر ٢، مج ٤: فيكون.
(١٥) مج ٣: المطلب.
(١٦) مر ١: + آخر.
(١٧) مر ١: لذكر/ مج ١، مج ٢، مج ٣، مر ٢: الذكر.
(١٨) مر ١: جليس.
(١٩) مر ١: ليس.
(٢٠) مج ٤: البدن.
(٢١) مر ١: إلّا/ مج ٤: - لا.

اللّسان[1] من حيث لا يراه الإنسان بما هو راءٍ. فافهم هذا السّرّ في ذكر الغافلين[2]. (انتهى كلامه).

والسّرّ المأمور بفهمه إنّما يستفاد من تحقيق كون جميع الموجودات عرفاء[3] شاعرين بالله مسبّحين لربّهم ذاكرين له، كما ذهب إليه أرباب الكشف والشّهود، سواء كان ذاكراً[4] مقروناً بالتلفظ أو مجرّداً عنه. وما من شيءٍ إلّا وله لسان ملكوتي يذكر[5] الله وبه[6] يسبّحه، كما[7] دلّ عليه القرآن من قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[8]. وسيجيء تفصيل القول في ذلك، إن شاء الله تعالى.

وقد يقع للنّفوس الكاملة المشرّفة[9] من الأنبياء والأولياء، بل لغيرهم[10] إذا استضاء مشكاة مشاعرهم بأنوار صحبة النبيّ ﷺ أن يتّفق لهم مشاهدة[11] النطق[12] الظّاهري من الموجودات، بناءً على[13] تطابق العوالم وتحاذي النّشئات[14]؛ فيستمعون ذكر الحقّ من كلّ شيءٍ حتّى الحجر والمدر كفاحاً[15]؛ كما ورد من استماع[16] أصحاب النبيّ ﷺ تسبيحات[17] الحصاة في كفّه الشّريفة، بل الغفلة عن ذكر الحقّ وعرفانه لا توجد في غير الإنسان، وذلك

---

(١) مر ١: - خاصّة، فيراه اللّسان.

(٢) ر. ك: «فصوص الحكم»، أبو العلاء عفيفى، ص ١٦٨ و١٦٩: وذلك أنّه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانيّة إلّا من ذكر الله الذّكر المطلوب منه، فإنّه تعالى جليس من ذكره، والجليس مشهود للذّاكر، ... بما هو راءٍ وهو البصر.

(٣) مر ١: عرفا.

(٤) مج ٣: ذاكراً.

(٥) مج ٤: يذكّر.

(٦) مر ١: - وبه.

(٧) مج ٤: وما.

(٨) سورهٔ إسراء، آيهٔ: ٤٤.

(٩) مج ٤: المشرقة.

(١٠) مر ١: بغيرهم.

(١١) مج ٣، مر ٢: - لهم مشاهدة/ مر ١: - مشاهدة.

(١٢) مج ٣: - النطق.

(١٣) مر ١: - على.

(١٤) مج ٤: النشأة.

(١٥) مج ٤: - كفاحاً.

(١٦) مر ١، مر ٢، مج ٣، مج ٤: سماع.

(١٧) مر ٢، مج ٣: تسبيح/ ر. ك: «معجم احاديث النبوي»، ج ١، ص ٤٧٠، به نقل از «سنن أبو داود»، ص ٢٤.

لخروجه عن الفطرة الأصليّة: ﴿ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ﴾[1] لأجل تصرّفاته وتدبيراته الشّاغلة له[2] عن الله تعالىٰ وملكوته[3]. وإليه أشير في كلام بعض الحكماء «لولا إزاعة المبطلين، نطقت الفطرة بشواهد الإيمان».

المبطلين، نطقت الفطرة بشواهد الإيمان».

واعلم أنّ عقول جماهير من النّاس وإن كانت محجوبة عن هذا الطّور من الشّهود والعرفان في حقّ الموجودات، لكنّ العاقل الذكيّ[4] إذا تنوّر عقله بالنّور الإلهيّ وعرف سريان الوجود الفائض[5] عنه تعالى في جميع الموجودات، يعلم أنّ لكلّ منها نفساً ناطقة سامعة هي نصيبه[6] من العالم الملكوتيّ، كا قال الله تعالى: ﴿بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[7] وبحسب كثرة وجود[8] الإمكانات يبعد عن الحقّ الأوّل ويغفل[9] عن عالمه النّوريّ، فيحجب ويحصل لها الرّين[10]، وبحسب قلّتها يقرب عنه[11] ويستفيض منه الكمالات ويتنوّر بأنواره.

وقال بعضهم: إنّ أسرع أذكار اللسان إفضاءً إلى مشاهدة الأنوار هو كلمة لا إله إلّا الله: ﴿مَثَلٗا كَلِمَةٗ طَيِّبَةٗ كَشَجَرَةٖ طَيِّبَةٍ﴾[12] (الآية). إشارة إلى كلمة لا إله إلّا الله.

قال: ورأيت هذه الكلمة على صورة[13] شجرة عجيبة نابتة[14] من[15] الأرض إلى السماء، وأغصانها ألوانٌ مختلفة عجيبة، وعلى كلّ غصن أنواع الطيور وألوان[16] الجواري والغلمان لا يوصف

---

(1) سورة روم، آية: ٣٠.

(2) مر ١: - له.

(3) مر ١: - وملكوته.

(4) مر ١، مج ٤: الزكيّ.

(5) مج ٤: الفائضة.

(6) مر ١: - هي نصيبه.

(7) سورة يٰس، آية: ٨٣، وسورة مؤمنون، آية: ٨٨.

(8) مر ١: الوجودات.

(9) مر ٢: يفعل.

(10) مج ٤: الرّفق.

(11) مر ١، مر ٢، مج ٣: منه.

(12) سورة إبراهيم، آية: ٢٤.

(13) مر ١: - صورة.

(14) مج ٤: نابتت.

(15) مر ٢: عن.

(16) مر ١: أنواع.

جمالهم وحسنهم، كلّهم يقولون بألسنتهم لا إله إلّا الله. وكان في كلّ لحظة يخرج من هذه الشّجرة مثل تلك الأغصان ومثل تلك الأشخاص وتصعد إلى السّماوات، ثمّ يخرج مكانها[١] أغصان أخر، كذلك وترتقي إلى السّماوات[٢]. وكان[٣] ذلك في بداءة أمره أي حين بدأت بذكر هذه الكلمة، ثمّ تلك الشّرجة هي هكذا وعلى حالها بعد سنين وأعوام.

ثمّ اعلم أنّ لهذا الذّكر أثراً بيّناً في تطهير القلب عن[٤] الأوصاف الخبيثة، وهذا أيضاً مجرّب جدّاً. وقد شاهدنا الأوصاف الخبيثة عند انمحاقها[٥] وانفصالها عن النّفس تخرج[٦] على[٧] صورة الأشخاص والحيوانات الخبيثة نحو الكلب والخنزير والسنّور والبقر والحمار والفأر والحيّة والعقرب والسّارق والطّرّار والمزوّر والغمّاز وأشباهها، ومن كلّ صورةٍ كمثل صورة الإنسان سألنا[٨] عنه، قالوا هذا غمّاز وذاك سارق وهذا فلان وفن. ومن جرّب ذلك صدّقنا. ويدلّ على صحّة هذا الكلام قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٞ مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبۡصِرُونَ﴾[٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعۡشُ عَن ذِكۡرِ ٱلرَّحۡمَٰنِ نُقَيِّضۡ لَهُۥ شَيۡطَٰنٗا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٞ﴾[١٠].

فقد علم أنّ الذّكر نور يتّقيه الشيطان كاتّقاء الحيوان النّار. وقد ورد أيضاً في الخبر «أنّ الشّيطان جاثم على قلب ابن آدم؛ فإذا ذكر، تولّى وخنس[١١]؛ وإذا غفل، التقم قلبه فحدّثه ومنّاه»[١٢]. فذكر الله تعالى بمنزلة تصقّل[١٣] القلب،

---

(١) مج ٤: سكّانها.
(٢) مر ١: - ثمّ يخرج... السّماوات.
(٣) غمر ١: فكان.
(٤) مر ١: من.
(٥) مج ٤: - وهذا أيضاً... عند انمحاقها.
(٦) مر ١: يخرج.
(٧) مر ١: عن.
(٨) مج ٣: يسئلنا.
(٩) سورهٔ اعراف، آيهٔ: ٢٠١.
(١٠) سورهٔ زخرف، آيهٔ: ٣٦.
(١١) مر ١: خسف.
(١٢) مر ١: ونهاه. ر. ك: مجلسى، محمد باقر، «بحار الأنوار»، ج ٧٠، ص ٤٨، س ١٠.
(١٣) مج ٣: يصقّيل.

الغفلة عن الله[1] بمنزلة تكدّره. فإذا تكدّر[2] القلب، طمع الشّيطان لمناسبة الكدورة والظّلمة وقرب[3] منه. وصفاء القلب محفوف بالذّكر، وبالذّكر يتّقد[4] القلب ويتنوّر كاتّقاد[5] الكواكب في كبد السّماءِ فيصير القلب سماءً محفوظاً بزينة كواكب[6] الذّكر عن شياطين وساوس النّفس وأحاديثها فيندر[7] في حقّه الخواطر الشّيطانيّة ولمّاتها. وهذا حال من استقام قلبه واطمأنّت نفسه.

واعلم أنّ من جملة الأذكار الشريفة: «يا هو يا من هو يا من لا هو إلّا هو، يا أزل يا أبد، يا دهر يا ديهور، يا من هو الحيّ الّذي لا يموت».

قال بعض الفضلاء ولقد لقّى[8] بعض المشايخ من الذّكر «يا هو، يا من هو، يا من لا هو بلا هو، إلّا هو»[9]. فالأوّل فناء عمّا سوى الله، والثّاني[10] فناء في الله، والثالث فناء عمّا سوى الذّات، والرّابع فناء عن الفناء عمّا سوى الذّات[11].

تبصرة:

المقصود من الذّكر المطلق[12] من العبد في[13] اصطلاح السلّاك من العرفاء أن يذكر الله باللّسان ويكون حاضراً بقلبه[14] وروحه وجميع قواه الإدراكيّة، بحيث يكون العبد بكلّيّة كونه إنساناً وعبداً متوجّهاً إلى بارئه وربّه[15]، فتنتفي[16] الخواطر وينقطع أحاديث النّفس عنه.

---

(1) مج ٤: + تعالى.
(2) مر ١: تكدّرت.
(3) مر ١، مر ٢، مج ٣، مج ٤: وقرن.
(4) مر ١: ينفذ/ ساير همهٔ نسخه ها جز «مر ٢»: ينقد.
(5) همهٔ نسخه ها جز «مر ٢»: كانقاد.
(6) اشاره است به سورهٔ صافات، آيهٔ: ٦.
(7) مر ١: فنذر.
(8) مر ٢، مج ٣: لقّني.
(9) مج ٤: - إلّا هو/ مج ٣: + يا من لا هو بلا هو إلّا هو.
(10) مر ١: والثّانية.
(11) مر ١: - والرّابع فناء عن الفناء عمّا سوى الذّات.
(12) مر ٢: المطلوب/ مج ٣: المطلب.
(13) مر ١: - في.
(14) مر ١: حاضر القلب.
(15) مر ١: - وربّه.
(16) مر ٢: فينتفي.

ثمّ إذا داوم عليه بهذا الوجه مع الشّرائط المقرّرة المذكورة من تخلية البيت عن الحطام، وتنقية الجوف عن الحرام، وتنظيف الثّوب والبدن عن الأخباث[١] والأرجاس، وتهذيب النّفس والرّوح[٢] عن الخبائث[٣] والأدناس، وتنزيه[٤] العقل والسرّ عن[٥] الوسواس، والتّوجّه إلى المبدأ الأعلى بالمنطق والقياس، ينتقل الذّكر من لسانه إلى قلبه، ولا يزال يذكر بذلك ويردّد[٦] هذه الكلمة على لسانه على مواطأة القلب، حتّى تصير[٧] الكلمة متأصّلة في القلب، مزيلة لحديث النفس بنور[٨] معناها في القلب عن كلّ حديث النّفس[٩].

فإذا استولت الكلمة وتجوهرت في القلب، يتذكّر القلب وإن سكت اللّسان، وذهب صورة الكلمة من اللّسان. وبتجوهرها يستكنّ نور اليقين في قلب السّالك الذّاكر حتّى يتجلّى له الحقّ من[١٠] وراء أستار غيوبه[١١]، فيتنوّر باطن العبد بحكمه: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾[١٢].

وهذا هو التجلّي الأفعاليّ في عرفهم، ثمّ لا يزال هكذا حتّى ينكشف عنه الحجب متدرّجاً ويقلّ في حقّه الأستار[١٣]، فيكون الحقّ[١٤] ذاكراً ومذكوراً بلسان العبد. ولسان العبد حينئذٍ كشجرة أيمن، كما نقل عن الإمام الهمام قدوة الأنام جعفر الصّادق عليه وعلى آبائه[١٥] السّلام: «إنّه قال حين سئل عن صيرورته مغشيّاً عليه عند تلاوة القرآن، ما زلت[١٦] أكرّر هذه الآية حتّى سمعتها

---

(١) مر ١: الاختاس/ مج ٤: الإخبات.

(٢) مج ٤: وتهذيب الرّوح والنّفس.

(٣) مر ١: الأجناس.

(٤) مج ٤: تنزيهه.

(٥) مر ١: - عن.

(٦) مر ١: يرد.

(٧) مج ٣: يصير.

(٨) مر ٢: ينوب.

(٩) مر ١: - بنور معناها... النّفس.

(١٠) مر ١: - من.

(١١) مج ٤: غيوبه (بدون نقطه).

(١٢) سورهٔ زمر، آيهٔ: ٦٩.

(١٣) مر ٢، مج ٣، مج ٤: + شيئاً فشيئاً إلىٰ أن يرتقي إلى التّجلّيات الصّفاتية والأسمائيّة، ثمّ الذّاتيّة، فنفي العبد في الحقّ، فيذكر الحقّ نفسه ممّا يليق بجماله وجلاله/ مج ٤: فينفى العبد.

(١٤) مر ١: - فيكون الحقّ.

(١٥) مج ٣: + الصّلوة.

(١٦) مج ٤: ما ذلت.

من المتكلّم بها»[1]. وقال الشيخ السّهروردي صاحب عوارف المعارف[2]: كان لسان الإمام في ذلك الوقت كشجرة موسى عليه السلام في الطّور حين ندائها[3]: إنّي[4] أنا الله[5].

* * *

(١) ر. ك: «بحار الأنوار»، ج ٤٨، ص ٥٨، س ١٣؛ ج ٨٤، ص ٢٤٧، س ١٧.

(٢) همهٔ نسخه ها: «العوارف والمعارف». (٣) مج ٤: نداء.

(٤) مج ٤: - إنّي.

(٥) ر. ك: ابو منصور عبد المؤمن اصفهانى (قرن هفتم)، ترجمه «عوارف المعارف» شيخ شهاب الدين سهروردى (٦٢٣ متوفى)، باهتمام قاسم انصارى، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، ١٣٦٤.

خاتمة

في بيان سريان الذّكر والتّسبيح في جميع الموجودات حتّى الجمادات والنّباتات على طريقتي[1] الحكمة النّظريّة والحكمة المتعالية

أمّا الأولى[2]، فلدلالة كلّ موجودٍ من الممكنات على وجود صانعه ومبدعه دلالة عقليّة واضحة. وحقيقة التّهليل والتّسبيح الشّهادة على وحدة الصّانع وتنزيهه عن النّقائص، وإظهارهما والدّلالة عليهما سواء كانت بالألفاظ أو بالذّات. فكلّ موجود بمنزلة كلام صادر عنه تعالى دالّ على توحيده وتمجيده، كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[3]. بل كلّ وجودٍ[4] من الوجودات ذكر و[5]تسبيح[6] له تعالىٰ، إذ يفهم منه وحدانيّته واتّصافه بصفة الكمال، وتقدّسه[7] عن صفات النّقص والزّوال.

وأعلى[8] المراتب في الشّهادة والدّلالة عليه تعالى ذاته بذاته، كيف! وهو الشّاهد الدّالّ على وجود كلّ موجودٍ، إذ العلم بذي السّبب كما بيّن في مقامه لا يحصل إلّا من جهة العلم بالسّبب[9]، كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[10].

---

(١) مر ١: طريقة.

(٢) همهٔ نسخه ها جز «مر ٢»: الأوّل.

(٣) سورهٔ اسراء، آيهٔ: ٤٤.

(٤) مر ١: موجود.

(٥) مر ١: - و.

(٦) مر ١: تسبيحاً.

(٧) مر ١: تقدّس.

(٨) مر ١: وعلىٰ.

(٩) مر ١: - كما بيّن... بالسّبب.

(١٠) سورهٔ فصّلت، آيهٔ: ٥٣.

فشهادة كلّ مفهوم وموجود عليه تعالى يتوقّف[1] على شهادته تعالىٰ[2] على ذلك الشّيء. فكلّ شهادة وثناءٍ على ذاته[3] يرجع إلى شهادته وثنائه بذاته على ذاته. فسبحان من لم يكن عليه ثناء[4] سوى نفسه! وإليه يرجع أيضاً عواقب الثّناء، فهو المبدأ والغاية في ذلك؛ وهو المثني والمثنى عليه وحقيقة الثّناء في كلّ ثناء.

واجعل[5] ذلك مقياساً لك في تحقيق كلّ صفة ومحمدة من الصّفات والنّعوت الكماليّة والمحامد والفضائل الأفعاليّة كالوجود وكمالاته وآثاره، ليظهر لك أسرار غامضة جدّاً؛ واسترها على من يحرم كشفها له.

وأمّا الطريقة الثّانية، فقد قالوا في[6] بيانه: إنّ حقيقة الذّكر عبارة عن تجلّيه تعالىٰ لذاته بذاته، إظهاراً للصّفات الكماليّة ووصفاً لذاته بالنّعوت الجماليّة والجلاليّة[7] في مقامي جمعه وتفصيله، كما شهد لذاته بذاته[8] في قوله[9]: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[10]. وهذه الحقيقة لها مراتب:

أعلاها وأُولاها، في مقام الجمع من ذكر الحقّ نفسه باسم المتكلّم بالحمد والثّناء على نفسه، وهو يرجع إلى علمه بذاته الّذي هو عين ذاته المتّصفة بالصّفات الكماليّة والنّعوت الجلاليّة والجماليّة[11] في حدّ ذاته الأحديّة ومرتبة وجود الفردانيّة.

وثانيتها[12]: ذكر الملائكة المقرّبين، وهو تحميد الأرواح[13] وتسبيح الكرّوبيّين[14] المهيّمين[15] لربّها.

---

(1) مر ١: - يتوقّف.
(2) مر ١: - على شهادته تعالى.
(3) مر ١: - على ذاته.
(4) مر ١: ثناؤه.
(5) مج ٣، مج ٤: واحتمل.
(6) همهٔ نسخه ها جز «مج ٣»، «مر ٢»: - في.
(7) مر ١: الجلالة.
(8) مر ١: بذاته لذاته.
(9) مر ١، مج ٣، مج ٤: + تعالى.
(10) سورهٔ آل عمران، آيهٔ: ١٨.
(11) مج ٤: الجماليه والجلاليّة.
(12) مر ١، مج ٤: ثانيها.
(13) مر ١: الأروا.
(14) مر ١: + وبين.
(15) مر ١: المهيمن/ مج ٣، مج ٤: المهيمنين.

وثالثها[1]: ذكر الملائكة السّماويّة والنّفوس النّاطقة المجرّدة.

ورابعنها[2]: ذكر الملائكة[3] الأرضيّة والنّفوس المنطبعة مع طبقاتها[4].

وخامستها[5]: ذكر الأبدان وما فيها من الأعضاء والأبعاض.

وكلٌّ ذاكرٌ لربّه بلسان يختصّ به، بل كلّ واحد لسانٌ لذكر الحقّ، كما ذكره صاحب فصوص الحكم[6]: «فالكلّ ألسنة[7] الحقّ ناطقة بالثّناء عليه». بل إن شئت قلت: كلّ واحدٍ ذكر لربّه؛ فالعالم من جهة كثرته وتفصيله[8] تسبيحات وتمجيدات وأذكار للحقّ تعالى، والكلّ من جهة الوحدة تسبيح[9] واحد وذكر مفرد يليق بوصف كماله ونعت ربوبيّته وجماله.

تمثيل[10] وإشارة:

كما أنّ ظاهر الإنسان يثني[11] على نفسه النّاطقة ـ الّتي تربّيه[12] وتدبّره[13] ـ ويسبّحها ويحمدها[14] بلسان صورته وقواها الجسمانيّة والرّوحانية، وذلك بإمداد من النّفس النّاطقة لها وفيض منها عليها، لأنّها مبدأ وجود البدن وقواها البدنيّة ومشاعرها الجسمانيّة[15] والرّوحانيّة المسخّرة الّتي هي جنودها بإذن ربّها؛ كذلك ظواهر العالم من الأفلاك والعناصر والمركّبات كالإنسان والحيوان والنّبات والجماد وغيرها تثني[16] بألسنتهم وألسنة قواهم الرّوحانيّة والجسمانيّة على مبدعه ومقوّمه وموجده ومدبّره الّذي هو الحيّ القيّوم بذاته،

---

(1) مر ١، مج ٣، مج ٤: ثالثها.

(2) مر ١، مج ٣، مج ٤: رابعها.

(3) مر ١: + الملائكة.

(4) مر ١: - مع طبقاتها.

(5) مر ١، مج ٣، مج ٤: وخامسها.

(6) مر ١، مج ٣: الفصوص.

(7) مج ٤: يشبه.

(8) مر ١: تسبيحه.

(9) مج ٤، مج ١: - تسبيح.

(10) مر ١: تخيل.

(11) مر ١: شيء.

(12) مج ٣: ترتّبه.

(13) مر ١: ترتيبه وتدبيره.

(14) مر ١، مج ٤: تسبّحها وتحمدها/ مر ٢: يمجّدها.

(15) مر ٢: - والرّوحانيّة وذلك... الجسمانيّة.

(16) مج ٣: يثنّى/ مج ٤: يثني.

وتسبّحه وتحمّده[1] وتنزّهه[2] عن النّقائص اللّازمة لهم[3] اللّاحقة بهم؛ ولكن لا يفقه ذلك[4] التّسبيح والتّنزيه إلّا من تنوّر باطنه بنور الإيمان أوّلاً، ثمّ الإيقان ثانياً، ثمّ العيان ثالثاً، ثمّ بوجدان[5] نفسه وروحه[6] سارياً في عين كلّ مرتبة، قاهراً متصرّفاً[7] ف كلّ موجودٍ حالاً، لا[8] علماً وشهوداً[9] فقط، بواسطة اتّصاله اتّصالاً روحانيّاً ملكوتيّاً بنور الحقّ المشرق[10] على كلّ مرتبة من مراتب الموجودات.

فيدرك تسبيح الموجودات بذلك النور ويسمعه، كما نقل عن رسول الله ﷺ من سماعه وإسماعه[11] أصحابه رضي الله عنهم[12] تسبيح الحصاة في كفّه المشرّفة[13] المقدّسة.

وكما روي عن ابن مسعود: «إنّه قال: لقد[14] كنّا نسمع[15] تسبيح الخبز وهو يؤكل». وورد «أنّ المؤذّن يشهد له مدى صوته من رطب ويابس». وروي عن أمير المؤمنين[16] عليه السلام «أنّه قال: كنت مع رسول الله ﷺ بمكّة فخرجنا في بعض نواحيها، فما استقبله حجر ولا شجر إلّا ويقول[17] السّلام عليك يا رسول الله» وأمثاله كثيرة في الأحاديث[18].

فالإنسان الكامل وصاحب[19] المقام الرّابع يسبّح لربّه بلسان تلك الحقائق، ويحمد له تعالى في تلك المراتب، فهو العبد التّامّ لله يعبده[20] في كلّ موطنٍ

---

(1) مر ١: تمجّده.
(2) مر ١: نزهته.
(3) مر ١: + و.
(4) مر ١: هذا.
(5) مج ٣: بانّ.
(6) مج ٤: روحه ونفسه.
(7) مج ٣: متعرّفاً.
(8) مر ١: - لا.
(9) مج ٣: مشهوداً/ مج ٤: شهوديّاً.
(10) مج ١: المشرف.
(11) مج ٣: وسماع/ مر ١: استماعه و.
(12) مج ٤: عنها.
(13) مر ٢: - المشرّفة.
(14) مر ١: - لقد.
(15) مر ١: تسمع.
(16) مج ٣: عليّ.
(17) مج ٣: - يقول.
(18) ر.ك: «بحار الأنوار»، ج ١٧، ص ٣٨٨، س ٢.
(19) مر ١، مج ٤: صفات.
(20) مر ١: - لله يعبده.

ومقام بعبادة جميع العالم، ويحمده بحمدهم. فمواطن العالم ومراتبه معابد عبادته لمعبوده ومنازل طاعته لربّه ومسجوده. وعند تحقّق الإنسان بهذا المقام بطوي[1] الزّمان والمكان، ويتصرّف في جميع الأكوان تصرّف النفوس في الأبدان، ويظهر في الحالة الواحدة في جميع مراتب الأرواح النورانيّة والنفوس القدسيّة الروحانية، والأجسام الكثيفة الظلمانيّة؛ ومن هذا القبيل معراج النبيّ ﷺ.

إكمال[2]:

واعلم أنّ إثبات الشّعور والإدراك لجميع الموجودات حتّى الجماد والنّبات على ما يلزم من القرآن والأحاديث ممّا دلّت عليه المباحث البرهانيّة، وشهدت به العلوم الذّوقيّة، وأيّدته المقامات الكشفيّة[3]. وهو مذهب كثير من المحقّقين، كصاحب الإشراق، والمحقّق الطوسيّ، والعلّامة الرّازي[4] صاحب المحاكمات، وابن كمونة، وأبي البركات البغداديّ؛ وذوق جمّ غفير من المكاشفين منها الشيخ العارف والمحقّق المكاشف محيي الدّين الأعرابيّ ومتابعوه.

قال الشّيخ قدّس سرُّه[5] في آخر الباب الثّاني عشر من الفتوحات المكيّة: «إنّ[6] المسمّى بـ«الجماد والنّبات» لهم أرواح بطنت عن إدراك غير[7] أهل الكشف إيّاها في العادة، فلا يحسّ بها مثل ما يحسّها من الحيوان؛ فالكلّ عند أهل الكشف حيوان ناطق بل حيّ ناطق، غير أنّ هذا المزاج الخاصّ يسمّى «إنساناً» لا غير.

ونحن زدنا مع الإيمان بالأخبار الكشف، فقد[8] سمعنا الأحجار تذكر الله

---

(١) مر ٢، مج ٤: + له.
(٢) مج ١: - إكمال.
(٣) مر ١: الكثيفة.
(٤) مر ١: الرّاضيّ.
(٥) مر ١: - قدّس سرُّه/ مج ٤: قد.
(٦) مر ١: - إنّ.
(٧) مج ٤: عن.
(٨) مر ١: وقد.

رؤية عين بلسان تسمعه[١] آذاننا منها، وتخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله ممّا ليس يدركه كلّ إنسان[٢]».

وقال في موضع آخر: «وليس هذا التسبيح بلسان الحال، كما يقوله[٣] أهل النّظر ممّن لا كشف»[٤].

قال أيضاً في الباب الثامن والسبعين والمائة منها: «خلق الله سبحانه الخلق ليسبّحوه[٥] فأنطقهم[٦] بالتسبيح له[٧] والثناء عليه والسجود له[٨] فقال[٩]: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ﴾[١٠] وقال أيضا ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾[١١]. وخاطب بهاتين[١٢] الآيتين نبيّه ﷺ الّذي أشهده[١٣] ذلك وأراه[١٤] فقال: «ألم تر»، ولم يقل «ألم تروا[١٥]»، فإنّا ما رأيناه. فهو لنا إيمان[١٦] ولمحمّد ﷺ عيان. فأشهده سجود كلّ شيء وتواضعه لله، وكلّ من أشهده الله تعالى ذلك وراءه[١٧] دخل تحت هذا الخطاب. وهذا تسبيح فطريّ وسجود ذاتيّ عن تجلٍّ تجلّى لهم، فأحبّوه فانبعثوا إلى الثّناء عليه من غير تكليف، بل اقتضاء ذاتيّ. وهذه هي

---

(١) مج ٤: تسمع.

(٢) ر.ك: «الفتوحات المكيّة»، ابن عربى، ج ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الباب الثاني عشر، ص ١٤٧.

(٣) مر ١: يقول.

(٤) ر.ك: «الفتوحات المكيّة»، ج ١ ص ١٤٧ و١٤٨.

(٥) مج ٤: ليسبّحوا.

(٦) مر ١، مر ٢: فنطقهم.

(٧) مج ١: لها/ مر ١: - له.

(٨) ر.ك: «الفتوحات المكيّة»، ج ٢، الباب الثامن والسبعون والمائة، ص ٣٢٧.

(٩) مج ٤: + تعالى.

(١٠) سورة نور، آية: ٤١.

(١١) سورة حج، آية: ١٨.

(١٢) مر ١: بهذا.

(١٣) مر ١: استشهده.

(١٤) مر ٢: ورآه.

(١٥) مر ١: ولم تروا.

(١٦) مر ١: - إيمان.

(١٧) مر ١: ورآه/ مج ٤: وأراه.

العبادة الذّاتيّة[1] الّتي أقامهم الله فيها[2] بحكم الاستحقاق الّذي يستحقّه»[3].

وقال في أهل الكشف وعامّة[4] الإنس وكلّ عاقل: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ يَتَفَيَّأُ ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ﴾[5]. أخبرهم أنّ ذلك التّفيّؤ يميناً[6] سجودٌ لله، وعبوديّة[7] وصغار وذلّة لجلاله. فقال سجّداً[8] لله[9] وهم داخرون، فوصفهم[10] بعقيدتهم أنفسهم حتّى سجدوا لله داخرين. ثمّ أخبر فقال متمّماً: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِن دَابَّةٍ﴾[11]، أي ممّن يدبّ عليهم. ثمّ قال: وهم - يعني أهل السّماوات، والملائكة يعنى الّتي ليست في سماء ولا أرض - لا يستكبرون[12] عن عبادتهم ربّهم. ثمّ وصفهم بالخوف ليعلّمنا أنّهم عالمون بمن سجدوا له. ثمّ وصف المأمورين منهم، أنّهم ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[13].

ثم قال: ﴿فَالَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ﴾[14]، أي لا يملّون ولا يفترون.

كلّ ذلك يدلّ على أنّ العالم كلّه في مقام الشهود[15] والعبادة؛ إلّا[16] كلّ مخلوق له قوّة التّفكّر، وليس إلّا النّفوس النّاطقة الإنسانيّة والحيوانيّة خاصّة من حيث أعيان أنفسهم، لا من حيث هياكلهم، فإنّ هياكلهم كسائر العالم في التّسبيح له والسّجود؛ فأعضاء البدن كلّها[17] مسبّحة ناطقة. ألا تراها تشهد على

---

(1) مر ١: الذاتيّ.
(2) مر ١: - فيها.
(3) ر.ك: «الفتوحات المكيّة»، ج ٢، الباب الثامن والسبعون والمائة ص ٣٢٨.
(4) مج ٢، مج ٣، مر ١، مر ٢، مج ٤: وغاية.
(5) سورة نحل، آية: ٤٨.
(6) مر ١، مج ٤: + وشمالاً.
(7) مر ١، مج ٤: عبوديّته.
(8) مج ١: سجّد.
(9) مر ١: بحمد الله.
(10) مر ١: فوضعهم.
(11) سورة نحل، آية: ٤٩.
(12) مر ١، مر ٢: + يعني.
(13) سورة تحريم، آية: ٦.
(14) سورة فصّلت، آية: ٣٨.
(15) مر ١: الشّهادة.
(16) مر ١: إلا.
(17) مر ١: + هو.

النّفوس المسخّرة لها يوم القيامة من الجلود والأيدي والأرجل والألسنة والسّمع والبصر وجميع القوىٰ. فالحكم لله العليّ الكبير[1].

تمّت[2] الرّسالة المسمّاة برسالة القضاء والقدر من مؤلّفات أحكم الحكماء المشهور بصدر الدّين الشيرازيّ لا زال كاسمه متصدّراً في رياض الجنان، والحمد لله على إتمامها والصّلاة والسّلام على أشرف خلقه وآله.

* * *

---

(١) مج ٤: العظيم. ر.ك: «الفتوحات المكيّة»، ج ٢، الباب الثامن والسبعون والمائة، عبارات باتصرف نقل شده است، ص ٣٢٨.

(٢) مر ١: قد تمّ في سابع شهر الرّجب من شهور سنة اثني وستّين مائة بعد الألف من الهجرة النّبويّة وعلى هاجرها آلاف الصّلوة والسّلام والثّناء والتحيّة بيد أضعف العباد وأحقرها أبي الحسن ابن المرحوم ملّا علي الرّيزي اللّنجاني غفر لهما وستر عيوبهما. /مر ٢: تمت الكتاب بعون الملك... علىٰ يد... الخليفة ابن ملّا خليل علي أصغر... في سنة ١٢٢٢/ مج ٤: قد استخلصت بكتابة هذه الرّسالة الشّريفة الموسومة بالقضاء والقدر من مؤلّفات مولانا صدر المحقّقين صدر الدّين محمّد الشيرازيّ قدّس سرُّه في العشر الأوّل ربيع الأوّل في سنة أربعة وأربعين ومائتين بعد الألف الهجرة النّبويّة على هاجرها ألف ألف تحيّة والسّلام/ مج ٣: قد تشرّفت بتسطير هذه الرسالة الّتي صدرت في التحقيق في أوان التحصيل في ٩ شهر رجب المرجّب في سنة ١٢١٩ العبد الجاني أحمد بن علي محمّد الرشتي الكيلاني وفّقهما الله بحسن توفيقه.

المعاد الجسماني

تحقيق وتقديم

الدكتور كاظم مدير شانه چي

المقدّمة

إحدى المسائل الفلسفية والكلامية المهمة مسألة المعاد التي تُعد مقبولة من قبل الفلاسفة وأهل الملل وأتباع الأديان بصورة عامة.

ويعني مصطلح المعاد عودة الإنسان بعد الموت واجتياز الحياة الأخروية؛ وقد جاءت هذه المفردة من كلمة «عود».

هناك ثلاث عقائد مختلفة حول المعاد:

١) الإنكار المطلق للمعاد، وهذه عقيدة الدهريين والملاحدة ومنكري الله.

٢) عقيدة (بعض) الفلاسفة الذين يعدّون المعاد أمر روحاني فقط.

٣) عقيدة المتشرّعة أو أهل الأديان، التي تؤمن بالمعاد الروحاني والجسماني (أي بعث الإنسان بعد الموت بجسم مشابه لجسمه في الدنيا) بعبارة أُخرى عودة الروح إلى جسم عنصري دنيوي من أجل ثواب الأعمال في الدنيا[١].

والإنكار المطلق للمعاد ـ وهو عقيدة الدهريين والماديين ـ ليس له سبب واضح غير استبعادهم للأمور التي يعدونها أدلتهم وأيضاً الإشكالات المتعلقة باعتقادهم بالهيئة القديمة، أو قبولهم بعض الأصول الفلسفية المخدوشة. على سبيل المثال:

أ . استبعاد وجود عالم آخر غير عالمنا، الذي يعدّه الخواجة نصير الدين الطوسي المسألة المطروحة الأولى في المعاد: «المسألة الأولى في إمكان خلق عالم آخر».

---

(١) ولكن الصابئة الكلدانيين (إن اعتبرناهم من أهل الدين) يعتقدون كالفلاسفة بأن الثواب والعقاب أمرين روحانيين (انظر كتاب الفهرست لابن النور، ترجمة تجدّد، ص ٥٦).

ب . مسألة لزوم كروية العالم الآخر التي يبعث اليه الناس، لأن الأصل هو في الأجسام الكروية. لذلك بما أنّ الأرض كروية فهذه يستلزم وجود فراغ بين الكرة الأرضية وتلك الكرة.

ج . مسألة عدم إمكان فناء العالم التي يعدّ الكرامية والجاحظ زوال وفناء العالم أمراً محالاً.

يظن البعض أنّه مع تغيير نظرية انحصار الأفلاك السبعة، ومشاهدة كرات أخرى في الفضاء اللامتناهي لم تعد هناك حاجة إلى الاستدلال لرفض هذه الإشكالات؛ وفي الوقت نفسه ومن أجل المزيد من المعلومات يمكن المراجعة إلى شرح تجريد العلّامة (كشف المراد) أو شرح تجريد القوشجي.

والنظرية الثانية ـ كما أشرنا ـ هي عقيدة فلاسفة حيث يرون المعاد والثواب والعقاب من الأمور الروحانية من الناحية الروحية فقط؛ وهذه النظرية مبنية على عقيدة تجرّد النفس الناطقة والإدراكات النفسانية أيضاً[1]. يقول ابن سينا:

يجب أن تعلم أنّ المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوّة، وهو الّذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم. وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا المصطفى محمدﷺ حال السعادة والشقاوة الّتي بحسب البدن. منه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوّة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس اللّتان للأنفس وإن كانت الأوهام منّا تقصر عن تصوّرها الآن لما توضح من العلل، والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنّهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطوها فلا يستعظمونها في جنب هذه السعادة، الّتي هي مقاربة الحقّ الأول على ما نصفه عن قريب.

ثم يذكر السعادة النفسانية وشقاوتها بالتفصيل ويقول في النهاية:

---

(١) لأن النّفس جوهر باقٍ لا سبيل إلى فنائه وهو الباقي ببقاء الله تعالى.

وأمّا الأنفس المقدّسة فإنها... تنغمس في اللذة الحقيقيّة وتتبرأ عن النظر إلى ما خلفها وإلى المملكة التي كانت لها كل التبرؤ[1].

كما أنّ الشهرستاني يرى في الملل والنحل، أن المعاد هي السعادة الروحية نفسها، حيث في نهاية كتابه المعنون المِلل والنحل، يعد مباحث الإلهيات تتلخص في عشر مسائل، ويسمّي المسألة العاشرة باسم «في معاد وظهور سعادات الأوراح الدائمية»[2]؛ إلّا أنّه يقول بنوع من المعاد الجسماني للأشخاص الذين لم يصلوا إلى مرتبة الكمال، حيث كتب:

تتّجه هيئاتهم النفسانية كلّها إلى الناحية السفلى، وتنجذب إلى الأجسام؛ لذلك فهم مضطرون إلى التخيل، وإنّ التخيل بالجسم أمر لابد منه. لذلك لابد أن تكون هناك أجرام سماوية لتستند عليها القوّة المتخيلة لهذه المجموعة. ولينظروا إلى ما قيل لهم حول أحوال البعث والقبر والخيرات الأخروية. ولينظروا أيضاً إلى النفوس الردية كعقاب تم تصويرها لهم في الدنيا، فالصور الخيالية ليست أقل من الصور الجسمية... ولكن النفوس المقدسة بعيدة عن أحوال مثلها، وأصحابها ينظمون إلى كمالهم الذاتي ويغوصون في اللّذة الحقيقية[3].

كما أن شيخ الإشراق الذّي أراد أن يوفّق بين نظر الفلاسفة والشريعة، كتب:

ولكن الأشقياء المخلّدين هم في العناصر الجسمانية والحُجب الظلمانية، وهم مبتلون هناك بعذابٍ أليم، وإنّ السعداء وأولياء الله يتنعّمون باللذّات الروحانية في حضرة الربوبية وعالم العقول، وتعود النفوس المتعلقة إلى المثل المُعلّقة وهذا هو معادهم[4].

---

(١) النجاة، ابن سينا، ص ٢٩١ ـ ٢٩٨. الطبعة الثانية مطبعة السعادة، القاهرة.

(٢) انظر كتاب، كتاب الملل والنحل، ص ٥١٦.

(٣) ترجمة الملل والنحل للشهرستاني، من قبل صدرالدين تركه الأصفهاني، الطبعة الأولى، ص ٥١٩.

(٤) نقلاً عن الموسوعة، ج ٤، ص ٢٦٢.

النظرية الثالثة: إثبات المعاد الجسماني الذي تدّعيه الأديان الإلهية، غير الصابئة الكلدانيين، إذا اعتبرناهم من أهل الكتاب. يقول العلّامة المجلسي:

اعلم أنّ القول بالمعاد الجسماني اتّفق عليه جميع الملّيين وهو من ضروريات الدين[1].

ويقول الخواجة الطوسي: «وجوب إيفاء الوعد والحكمة يقتضي وجب البعث».

وقد كتب العلّامة المجلسي في شرح العبارات المذكورة:

استدل المصنّف رحمه الله على وجوب المعاد مطلقاً بوجهين: الأوّل أنّ الله تعالى وعد بالثواب وتوعدّ بالعقاب مع مشاهدة الموت للمكلّفين؛ فوجب القول بعودهم لتحصيل الوفاء بوعده ووعيده. الثاني أنّ الله تعالى قد كلّف وفعل الألم، وذلك يستلزم الثواب والعوض، وإلّا لكان ظلماً، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، فإنّا قد بيّنا حكمته، تعالى. ولا ريب في أنّ الثواب والعوض إنّما يصلان إلى المكلّف في الآخرة لانتفائهما في الدنيا...[2].

يقول المحقق التفتازاني في كتاب المقاصد:

وأثبته الحكماء والملّيون إلّا أنّه عند الحكماء روحانيّ فقط، وعند جمهور المسلمين جسمانيّ فقط بناءً على أنّ الروح جسم لطيف. وعند المحققين منهم كالغزّالي والحليمي والراغب والقاضي وأبي زيد روحاني وجسماني ذهاباً إلى تجرّد النفّس، وعليه أكثر الصوفّية والشيعة والكرامية، وليس بتناسخ، لأنّه عود في الدنيا إلى بدن ما وهذه عود في الآخرة إلى بدن من الأجزاء الأصليّة للبدن الأوّل. والقول بأنّه ليس هو الأوّل بعينه لا يضرّ؛ وربما يؤيد بقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾[3] وقوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ﴾[4].

---

(١) بحار الأنوار نقلاً عن صاحب كفاية الموحّدين.

(٢) شرح تجريد الاعتقاد، مباحث المعاد.

(٣) سورة النساء، الآية ٥٦.

(٤) شرح المقاصد، ج ٢، ص ٢١٠ طباعة إسلامبول، سورة يس الآية ٨١.

كما رأينا فإن أصل المعاد تم قبوله من قبل الفلاسفة وأهل البلد، إلّا أنّ الفلاسفة بسبب اعتبارهم إعادة المعدوم من المحالات ويرونها من القواعد الفلسفية المسلّم بها فإنّهم ينكرون عودة الجسم وجسم الإنسان في الآخرة؛ لأن جسم الإنسان يتلاشى بعد موته وتتفرق أجزاؤه وفي بعض الأحيان يصبح جزءاً من جسم آخر لذلك فإنّ عودة الجسم بعد الانعدام ليست معقولة.

تمّت الإجابة على هذه النظرية من قبل المتكلّمين وأهل المِلل على هذا النحو: أولاً بعد الموت لا تفنى جميع أجزاء الجسم ومن الممكن أن تبقى بعض الأجزاء الأصلية بشكلها الأول[1]. وبإضافة أجزاء فرعية مشابهة موجودة في الجسم الدنيوي، تتحول إلى شكل يقال عنها إنّها الشخص نفسه الذي كان في الدنيا؛ مثلما كان الإنسان بشكل ذرات كنطفة في البداية ثم تحوّل بعد رشده ونموه إلى جسم حجيم؛ وحتى أجزاء هذا الجسم ـ كما أُثبت في العلم ـ تفنى في بعض الأحيان وتصبح الأجزاء المشابهة لها في مكان ما تمت استحالته.

يقول العلّامة قطب الدين الشيرازي: «لا يعيدون المعدوم بعينه، أي بجميع العوارض المقتضية له لأن هناك اختلاف بين المعاد ومستأنف الوجود»[2].

وحول هذا الأمر أنّه لا يُلزم حشر الإنسان في القيامة مع جميع مشخصاته وعوارضه الجسمانية الدنيوية، يقول الخواجة نصير الدين الطوسي في التجريد: «ولا تجب إعادة فواضل المكلّف».

وفي شرح هذه العبارة يقول العلّامة المجلسي:

اختلف الناس في «المكلّف ما هو؟» على مذاهب منها... ومنها قول جماعة من المحققين: إنّ المكلّف هو أجزاء أصلية في هذا البدن لا يتطرق إليها الزيادة والنقصان وإنّما تقعان في الأجزاء المضافة إليها[3].

إذا عرفت هذا، فنقول: الواجب في المعاد هو إعادة تلك الأجزاء الأصلية،

---

(١) وهذه عود في الأخرى إلى البدن من الأجزاء الأصلية للبدن الأول (المقاصد للتفتازاني).

(٢) درّة التاج.

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد؛ طباعة مؤسسة النشر الإسلامي، ص ٤٠٦.

إذ النفس المجردّة مع الأجزاء الأصلية. أما الأجسام المتّصلة بتلك الأجزاء فلا تجب إعادتها بعينها... الخ[1].

نظرية صدر المتألهين

وقد شرح الشيخ الملّا صدرا الذي أراد أن يجمع بين كلام المتشرعين ـ القائلين بالمعاد الجسماني ـ وبين نظرية الفلاسفة ـ الذّين يرون المعاد فقط كأمر روحاني ـ وضمن ذكر مقدمات في كتابي المبدأ والمعاد[2] والأسفار، نظريته حول هذا الأمر بشكلٍ وافٍ، حيث يعتقد أنّ مسألة المعاد التي ذكرها هو بنفسه، من إبداعاته الخاصّة. لذلك فهو لم يكتف بما شرحه في كتابيه المذكورين أعلاه بل ألّفَ رسالتين أخريتين وخصّصهما لهذا المبحث: الأول «رسالة في الحشر»، والثانية الرسالة الحالية أي «زاد المسافر أو المعاد الجسماني».

وبما أنّ مباحث كتابي المبدأ والمعاد والأسفار الموجودة في رسالة الحشر تشبه نصوص هذه الرسالة مع بعض الاختلاف، فإننا نتجنب ذكر مندرجات الكتب المذكورة، إذ يستطيع القراء أن يرجعوا إلى هذه الكتب للمزيد من هذه المعلومات.

كلام حول أصل ونسخ هذا الكتاب

تعد هذه الرسالة إحدى مصنفات صدر الدين الشيرازي إلّا إنّها لم تذكر في أغلب المآخذ وكتب التراجم[3]. ولكن من حسن حظنا فإن مخطوطة هذه الرسالة كتبت من قِبَل أحد أحفاد مؤلفها وهي حالياً من ضمن مقتنيات مكتبتي الخاصة.

تحتوي هذه المجموعة على مباحث فلسفية وروائية ورجالية وإفادات مختلفة وقد كتبت في الربع الأول من القرن الثاني عشر؛ ومن ضمن الرسائل الفلسفية الموجودة فيها، مخطوطة المشاعر وكذلك زاد المسافر للملّا صدرا وهي مكتوبة بخط نستعليق بديع وصحيح إلى حدٍ ما. وكاتب هذه المخطوطة هو محمد

---

(١) المصدر ذاته.

(٢) انظر كتاب المبدأ، طباعة حجرية، ص ٣٠٠، ومترجمها الأردكاني.

(٣) مثل الذريعة، كشف الظنون وهوامشها وروضات الجنان للخوانساري وريحانة الأدب.

محسن بن علم الهدى بن الملّا محسن الفيض الكاشاني، صهر صدر المتألهين.

واسم علم الهدى (والد كاتب هذه المخطوطة) هو الملّا محمد، وكما يبدو من تأليفاته يعد علم الهدى عالِماً موسوعياً وله تأليفات فقهية وروائية من ضمنها: أصول الدين (باللغة الفارسية)، و(تحفة الأبرار في العقائد والأخلاق)، و(الجامع في الأصول والأخلاق)، و(الجامع في الأصول والفروع)، و(الحاشية على مفاتيح الشرائع) لوالده الملّا الفيض الكاشاني، حيث هناك مخطوطة لها في مكتبة مدرسة سپهسالار الجديدة في طهران بتصحيح مراجع هذه المقدّمة[1]. وكذلك هناك مخطوطة له لكتابه في الدراية من تأليفه وبخطه في مكتبة جامع گوهرشاد في مدينة مشهد.

ذكر مؤلف الذريعة وفاة علم الهدى بين ١١١٢ و١١٢٣ ه.ق. وفي إجازة من قِبله لابنه علم الهدى ـ وهي موجودة في هذه المجموعة أيضاً ـ يذكره الفيض على هذا النحو:

أمّا بعد فقد استجازني ولدي الأعزّ الأسعد وقرّة عيني الأمجد الأرشد، المترشح في عنفوان شبابه، لإحراز قصب السبق في السداد والصلاح، والشاهد سماته بأهليته لنيل الفوز والفلاح، الجامع بين طائفة من العلوم العقلية والنقلية وحظ وافر من الكمالات العلمية والعملية، محمد الملقب بعلم الهدى أدام الله تعالى توفيقه ونهج إلى درك السعادة طريقه ...[2].

ولكن كاتب هذه المخطوطة أي «محمد حسن» الذي لديه نفس اسم جدّه الفيض الكاشاني كان رجلاً جامعاً أيضاً ـ كما نرى في هذه المجموعة ـ وكان متبحراً في الفلسفة والفقه والحديث، ولكن ليس لدينا أي علم بتحقيقاته ومصنفاته غير ما جاء في هذه المجموعة[3].

---

(١) ريحانة الأدب، ص ١٢١، ج ٦. (٢) المجموعة إياها.

(٣) ومن أجل التأكيد راجعنا هذه الكتب: أمل الآمل للشيخ الحّر العاملي، ورياض العلماء أفندي، وروضات الجنان للخوانساري، وأعيان الشيعة للسيد محسن العاملي، وقصص العلماء للتنكابني، ولغتنامه دهخدا (قاموس).

وغير معرفتنا بحياته هناك نقطه مبهمة أيضاً وهي أن الكاتب يذكر الفيض بالوالد والصدرا بالجدّ، في حين إنّ هاتين الصفتين تنطبقان على علم الهدى ـ ابن الفيض، وليس على حفيده ـ ولكن كما رأينا فإنّ وفاة علم الهدى تعود إلى السنوات بين ١١٢ و١١٢٣ لا تنطبق مع تاريخ كتابة المخطوطة ـ الذي ذُكر في نهاية كتاب المشاعر في ١١٤٠ ه.ق.، وفي رسالة زاد المسافر ١١٤٤ه.ق... وإضافةً إلى ذلك من المستبعد أن تكون هذه المجموعة كتبت بعد نصف قرن من وفاة الملّا الفيض من قبل ابنه.

لذلك يجب أن نرجّح أنّ الكاتب هو حفيد الملّا فيض، إلّا أنّ جزءاً من محتويات المخطوطة هي منقولات عن علم الهدى ـ أي والده ـ رواها الكاتب عن أبيه؛ ويصدق هذا الاحتمال بجملة أدخلها بعد رسالة علاء الدولة السّمناني: «هذا الكلام كان أورده علاء الدولة في رسالة كتبها بالفارسية ونقله الوالد الأستاذ أدام الله أيام إفاداته إلى العربية روماً للاختصار، والحمدلله. نقلت من خط والدي الماجد العلّامة أعلى الله درجته في دار المقامة».

لأنّه من المؤكد أنّ مراد الكاتب من لفظة الوالد التي انتهت بدعاء «أدام الله أيام إفاداته» وتؤكد على أنه كان على قيد الحياة في ذلك الوقت، غير عبارة «والدي الماجد» التي ذكرت في جملة «أعلى الله درجته في دار المقامة» وهي تدّل على وفاة الشخص المذكور.

كما جاء في بداية المقدمّة أن هناك نسخة من زاد المسافر ـ التي سُميت بـ«رسالة في المعاد» أيضاً ـ وهي في حوزتي، وقد نشرت في مجلة كلية العلوم الشرعية التابعة لجامعة طهران.

وقد طُلب مني أن اقارن المخطوطة المذكورة مع مخطوطات أخرى موجودة في مكتبات إيران وأن أُعدّها للطباعة.

والمخطوطات المُرسلة هي بالترتيب كالتالي:

١) مخطوطة مكتبة فارس (شيراز) الوطنية التي تبدو وكأنها كتبت نقلاً عن المخطوطة المكتوبة من قِبل المؤلف (صدر المتألهين) وذلك بناءً على طلب علم

الهدى من (الفيض الكاشاني وحفيد المؤلف)؛ وقد جاءت هذه العبارة خلف الورقة الأولى: «كتاب في تحقيق القول في المعاد الجسماني من إملاء العارف الربّاني صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى ـ قدس الله سرّه ـ استكتبه الفقير إلى الله محمد بن محسن مرتضى نفعه الله به».

وفي آخر المخطوطة جاء: «استكتبتها من الأصل الذي كتبه جدّي المتأله بخط يده، جعلني الله ممن شرح صدره بنور المعرفة في يومه لسعادة غده. وكتب الحقير محمد المدعو علم الهدى ابن محمد المحسن بن مرتضى عفا الله عما اجترح وجنى، وختم له في نشأتيه بالحسنى، حامداً على نعمه الّتي لا تحصى، مصلياً على أهل بيت الاصطفاء».

٢) مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي النجفي في مدنية قم، كتبت بخط شكسته نستعليق بشكلٍ بديع من قبل محمد بن مهدي التبريزي عام ١٢٦٨ هـ..ق.

٣) مخطوطة مكتبة آية الله الگلپايكاني المكتوبة في جمادى الأولى عام ١٢٩٠ هـ.ق.

٤) مخطوطة هذا الحقير التي كتب من قبل محمد محسن بن علم الهدى، وهي بخط شكسته نستعليق مقروء بين أعوام ١٢٤٠ حتى ١٢٤٤ هـ.

ومن المخطوطات المذكورة تبدو مخطوطة مكتبة فارس الوطنية أنّها أقدم المخطوطات، وقد كتبت بناءً على طلب علم الهدى من الملّا الفيض الكاشاني وحفيد الملّا صدرا، وتأتي بعدّها مخطوطتي أنا التي كتبت بعد عام ١١٤٠ ه. ولكن بما أنّ مخطوطة فارس (شيراز) كتبت من قبل كاتب لم يكن ماهراً في القواعد وفن الكتابة لذلك نجد فيها بعض الأخطاء، في حين أنّ مخطوطتي وهي كتبت من قبل الملّا محمد محسن بن علم الهدي، ولأنه هو نفسه من أهل الفضلاء والفن[1]، فهي مصونة من هذه الأخطاء لذلك اتخدنا هذه المخطوطة كأساس لعملنا وأوردنا فروق مخطوطة فارس وگلبايگاني في الهامش.

---

(١) ويمكننا لمس هذين الأمرين من مكتوباته في مجموعتي.

ولكن مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي النجفي تبدو وكأنّها كتبت مدمّجة من الرسالة المذكورة وسائر مصنفات المؤلف من ضمنها الأسفار، ويحتمل أنّها تحرير آخر للرسالة. لذلك إدراج الزوائد ومفارقاتها مع النسخ الأخرى لم تكن تندرج في الأسلوب المتداول في تصحيح الكتاب؛ ومن جهة خرى تجاهل هذه المخطوطة تبعد المحقق عن مقصوده لذلك أدرجناها بالتمام والكمال بعد مخطوطة المصحح.

الموضوع الآخر الجدير بذكره أنّه عطفاً على مسطورات المخطوطات الأخرى، وردت أحياناً كلمات تبدو خطأً في النسخة الأصلية في حين أنها كتبت في مخطوطة أخرى بشكلٍ صحيح، أدرجناها في النص بشكلٍ صحيح ومن أجل رعاية الأمانة أوردنا العبارة الأساسية في الهامش.

وفي النهاية نضيف مع أنّ بعض فروق المخطوطات في الهامش غير صحيحة، ولكننا أدرجناها من أجل رعاية الامانة.

ملاحظة المُراجع

عند مراجعة المقدّمة النقدية لحضرة السيد الدكتور سعيد نظري توكلي على رسالة «حشر الأشياء» ـ للحكيم صدر المتألهين الشيرازي ـ انتبهتُ إلى عدة نقاط تبدو لي غير منصفة. وتصورتُ أنّه من الممكن أن يتصور بعض القراء أنّ مؤسسة حكمة صدرا الإسلامية (الناشر) وكذلك المُراجع يوافقان على رأي المنتقد المحترم حول هذه النقاط، لذلك ارتأيت أنّه من الضروري أن أكتب آرائي ضمن ملاحظة مستقلة؛ ولكن قبل ذلك أشير إلى عدة أمور:

أولاً: إنّ نقد الأعمال المكتوبة ـ خاصةً الأعمال الفلسفية ـ أحد أهم ضروريات التحقيق في تقدّم العلم البشري، فقيمة نقد تحليلي مُعتبر ليست أقل من قيمة التنظير؛ لأن النظريات الجديدة دوماً ما تخرج من بطن نقد الأعمال ونظريات القدماء. ولكن يجب الملاحظة أن نقد الأعمال العلمية والفلسفية له قواعد وملزومات مثل أي تحقيق علمي معتبر ويجب الانتباه إليها، وفي غير هذه الحالة سيفقد الاعتبار العلمي. فعلى المنتقد أن يقرأ مباحث العمل بدّقة ومن دون أي تعصب وحكم مسبق ويحللّها، وأن يبرز محاسنها ومعايبها معاً لتظهر قوّتها وضعفها حتى يتم تقديم نظريات جديدة وكاملة، بعد إصلاحها وتكميلها.

لذلك علينا أن نثّمن التحقيق النقدّي للدكتور نظري توكلّي وأن نقدرّه، لأنّه حاول، مستخدماً المصادر ذات الصلة.

ولكن أن يلقي الضوء على نقاط ضعف الرسالة وذلك بعد تحقيق جامع وتحليل مباحثها. ومع أننّا لا نوافق على وجهة نظره هذه ونعتبرها موفوضه إلّا أنّ عدم موافقتنا مع وجهات نظره لا يقلل من قيمة بحثه أبداً، مثلما لا تُقلل مخالفته مع وجهات نظر الملّا صدرا من قيمتها الفلسفلية.

ثانياً: يجب أن ننتبه أولاً أنّ نقد عمل ما يختلف عن إظهار عيوبه تماماً. فالنقد والانتقاد ـ كما أشرنا ـ عبارة عن إبزار محاسن العمل ومعايبه؛ أيّ على الناقد أن يبين الصواب من الخطأ بمحك الصدق، وأن يشير إلى نقاط قوّته وضعفه أيضاً، إلّا أن الباحث عن العيوب يبحث عن نقاط الضعف من خلال السطور، ويحاول أن يبرزها أكبر مما هي. وثانياً يجب الانتباه بألا يختلط ـ أحياناً ـ نقد أثر ما بانتقاد شخصية صاحب الأثر. وفي بعض الأحيان عند نقد عمل ما تتم محاكمة مؤلفه، وفي بعض الحالات ـ وهي غير صحيحة من وجهة نظر الناقد ـ يلام المؤلف بعبارت مُهينة، في حين أننا نعلم أنّه ما من إنسان معصوم عن الخطأ ـ غير المعصومين. والإنسان، ليس فقط يحتمل ارتكابُه للخطأ بل إنّه واجب الخطأ أيضاً، لذلك لا ينبغي ملامة أي شخص بسبب خطئه في التنظير أو إهانته.

ثالثاً: يعد المعاد بصفته أحد أصول الدين، أهم مسألة كلامية بعد أصل التوحيد تم بحثه في الفلسفة الإسلامية (خاصةً في قسم الشرعيات) تحت عنوان معرفة الوجود؛ إلّا أنّ تبرير فلسفة كيفيته وتبيينها الفلسفي، كما جاءا في الآيات والأحاديث، دوماً ما تسبب بالمشاكل للفلاسفة، لأنّ ذهن الانسان يفهم كل شيء في أرضية الزمان والمكان ولذلك نخشى ألّا يكون وجود عالم آخر - بخصوصيات عالم مادّي ـ سهلاً في ماوراء هذا العالم المادّي وفي الوقت نفسه يكون ما وراء الزمان والمكان، على نحوٍ يكون مفهوماً ومقبولاً من قبل المؤمنين العوام. لهذا السبب لم يدخل فلاسفة كبار كالفارابي وابن سينا في تفاصيل مبحث المعاد، واجتازاه بمباحث عامة، ولكن مع هذا فقد تم تكفيرهم.

ولكن الحكيم صدر المتألهين الشيرازي لم يخش الدخول في هذا الوادي الخطير وحاول باستخدام آيات القرآن الكريم ومستنداً بمكتب العشق والعرفان أن يبين كيفية الحياة الأخروية. من الطبيعي أن يكون هناك رجال دين وبعض المؤمنين لا تعجبهم نظرياته بل يرونها تعارض تعاليمهم الدينية ولا يوافقوا عليها؛ ولكن الحقيقة هي أنهم عجزوا أيضاً عن التبرير العقلاني المقبول.

ولكن نقاشنا لا يدور في هل أن هذه النظرية تطابق التعاليم الدينية أم لا، لأن تشخيص هذه المسالة يعود إلى علماء الدين؛ بل إنّ بحثنا هو حول مناقشات الناقد المحترم على أسلوب تحقيق وكيفية استدلال واستنتاج صدر المتألهين، إذا إننا ننظر إلى هذه المناقشات من زاوية أخرى وندع القراء المحترمين يحكموا على هذا الأمر.

١) حشر الأشياء أو معاد الأشياء

بعد ذكره المعاني اللغوية لمفردة «الحشر» وتحديد أصلها وأساس معانيها المختلفة يقول الدكتور نظري توكلي: «وبملاحظة هذا الانتباه يمكننا القول: إنّ «الحشر» في الاستخدام الديني عبارة عن إخراج الأموات من القبور وترحيلهم إلى المحضر الإلهي من أجل الحساب».

ثم ذكر عدد استخدام مفردة «الحشر» ومفرداتها في القرآن الكريم ثلاث وأربعين مرة حيث عشر منها تعني حشر البشر (الإنسان) إلى الله وحالتان بمعنى حشر الحيوانات إلى الله وأضاف: «إنّ الدّقة في هذه الحالات تؤكد أيضاً أنّ «الحشر» بمفهوم الإخراج من مكان والإرسال إلى مكان آخر... وعلى هذا المنوال يبدو أنّه لو سمى صدر المتألهين اسم رسالته بـ«معاد الأشياء» بدلاً عن «حشر الأشياء» لكان أصح.

الجواب: أولاً، إنّ المبحث اللفظي ليس من دأب المحصلّين، ثانياً، كيف يمكن عن طريق عد المعاني اللغوية لمفردة ما وتحديد أصلها وأساسها في اللغة، أن نحدد استخدامها الديني؟ وثالثاً، إن كان استخدام مفردة «الحشر» من أجل إخراج الأموات من القبور وإرسالهم إلى المحضر الإلهي من أجل الحساب، فكيف يمكن تبرير حشر الحيوانات حسب ما جاء في القرآن الكريم «إذا الوحوش حُشرت»؟ وفضلاً عن ذلك ـ وكما ذكرت حضرتك ـ فقد جاء في القرآن الكريم في عشر حالات بمعنى حشر الناس وفي حالتين حشر الحيوانات.

٢) حشر العقول وبراهينهم

باعتقاد الدكتور نظري توكلّي ـ إضافة إلى كون براهين إثبات حشر العقول مخدوشة ـ فإنّ حشر العقول ـ نظراً إلى معنى «الحشر» في الاستخدام الديني الذي يعني الإخراج من القبور والتجميع في المحضر الإلهي من أجل الحساب ليس له مبرّر أصلاً.

ولكن من وجهة صدر المتألهين فإنّ المعنى الرئيسي لمفردة «الحشر» في الاستخدام الديني عبارة عن العودة إلى عالم آخر وفي النهاية العودة إلى الله؛ لأنّه بغير ذلك لن يكون حشر الحيوانات، الذي جاء في بعض الآيات والأحاديث مبرراً.

٢ ـ ١) البرهان الأوّل: إنّ العقول من شوؤن الذات الإلهية:

ملخص الاستدلال: إن العقول هي وجود محض وتخلو من أي نوع ماهية مغايرة للوجود؛ وأي وجود يكون وجوداً محضاً، ولا يدخل فيه أي عدم ـ من ضمنه نقص محدودية الوجود وتملّك الماهية ـ ليس فيه أي هوية منفصلة عن الوجود الإلهي؛ وبالتالي ليس للعقول وجود مستقل ومنفصل عن الوجود الإلهي.

بعبارة أخرى: إنّ تمامية حقيقة العقول ـ من دون الأخذ بنقص محدودية الوجود ـ والذي يعد أمراً عدمياً ـ هي من قبل نور الأنوار، لأن نور الأنوار مقوّم وجود العقول، وإنّ فرض وجود شيء من دون وجود مقوّم كفرض ماهية من دون مقوّم. إذن، عودة العقول ـ مع إزالة محدودية الوجود ـ تكون من قبل نور الأنوار.

وعطفاً على هذا الاستدلال: فإنّ الاختلاف بين الوجود الإلهي والعقول، أمر اعتباري وأنّ الموجودين ليسا مستقلّين ومنحازين عن بعضهما البعض، لذلك فإن حشر أحدهما على الآخر ليس له معنى، لأنّ عودة شيء على نفسه ليس منطقياً.

الجواب: خلافاً للبيان المستشكل لو كانت العقول والوجود الإلهي موجودين مستقلّين ومنحازين عن بعضهما الآخر، فإن عودة العقول إلى الوجود الإلهي لن يكون صحيحاً، لأن عودة موجود مستقل إلى وجود مستقل آخر غير منطقي

أصلاً. وفي الحقيقة فإنّ عودة العقول إلى الوجود الإلهي بمعنى إزالة الاختلاف الاعتباري، أي المحدودية الوجودية.

وأساساً من منظر الحكمة المتعالية ليس لأي موجود في عالم الوجود وجودٌ مستقلٌ ومنحازٌ عن الوجود الإلهي، بل إنّ الجميع هم موجودات رقيقة من حقيقة الحق وروابط منتمية لها، وتعود إليها عند إزالة المحدوديات الوجودية وهي أمرٌ عدمي.

٢ ـ ٢) البرهان الثاني: قاعدة إمكان الأشرف

كتب المؤلف في رد إشكال لزوم حصر اللامتناهي بين حاصرين: تُلزم قاعدة الإمكان الأشرف أن يكون هناك اتصال معنوي بين المبدأ الأول وأقرب موجود إليه، كما يجب أن يكون هناك اتصال معنوي للموجود الأقرب والموجود الأبعد حتى آخر الموجودات والأنيات المحضّة والأنوار الصرفة.

لذلك فإنّ جميع العقول والأنوار بمثابة ذات واحد توجه بينها ترابط معنوي، وإنّ تفاوتها في مراتب شدّة الإشراق والكمال الوجودي. وضمن تنظيره للترابط ووحدة العقول مع الذات الإلهية بالوحدة الجمعية للنفس الإنسانية، يقول:

نعلم أنّ النفس الإنسانية لها درجات ومراتب (من حد العقل حتى الحس والطبيعة) وأنّ أي من هذه المراتب أيضاً لها مراتب متفاوته وبالقوة غير محدودة حسب الشدّة والضعف، والكمال والنقص؛ ولكن بسبب بساطتها ووحدتها الجمعية، لا يلزم «المحصور اللامتناهي بين حاصرين» بين قواها أو مراتبها المختلفة لذلك فإنّ لزوم «الحصر اللامتناهي بين حاصرين» بين عقلين أو بين العقل الأول والذات الباري، اللذين يتمتعان بوحدة جمعية وبساطة أقوى وأشد، ينتفي قطعاً. وفضلاً عن ذلك يعد الملّا صدرا هذه الجوابية كإلهام غيبي وكشف معنوي.

الإشكال: أولاً، ما علاقة هذه الإلهامات الغيبية بذلك الإشكال؟ وثانياً، كم ينطبق هذا الكشف، المعنوي الذي يخص صدر الدين الشيرازي فقط، مع القواعد الفلسفية المسلّم بها؟ وثالثاً، إنّ النفس الإنسانية ليست غير محدودة...

ورابعاً ما علاقة تشابه العقول بالنفس الإنسانية في البساطة والمالكة للمراتب والدرجات غير المتناهية، بمسألة حصر اللامتناهي بين الحاصرين في مسألة الذات الباري تعالى والعقل الأوّل؟

الجواب: أولاً، إنّ العلاقة واضحة جداً، إذ يقول المؤلف: هناك اتصال معنوي بين عقلين وكذلك بين العقل الأول والذات الباري، على نحو تتساوى أعلى مرتبة وجودية لأي منهما مع أدنى مرتبة ما فوقها؛ وفي الحقيقة يشكل وجوداً واحداً له مراتب مترابطة مع بعضها. لذلك فإن الحشر اللامتناهي بين حاصرين غير معقول في هذه السلسلة .**ثانياً**، إنّ انطباق هذا الادعاء أو عدم انطباقه بالقواعد والقوانين العقلية ـ الفلسفية المسلّم بها يرتبطان بهذا الأمر أنّه ما هو القصد من القواعد العقلية ـ الفلسفية المسلّم بها. **ثالثاً**، إنّ مراتب قوة النفس الإنسانية غير محدودة بالقوة .**رابعاً**، وفي هذه الحالة العلاقة واضحة أيضاً، لأنّه من وجهة نظر صدر المتألهين تعد العقول من شؤون الذات الإلهية وليست منفصلة عنها، حيث يقول: إنّ ذات الباري والعقول هما وجود واحد مثل النفس الإنسانية، مع هذا الفرق أنّ الوحدة والبساطة في وجود ذات الباري والعقول أقوى وأشد؛ لذلك إن لم يكن هناك حصر لا متناهي بين حاصرين، بين قوى النفس، لن يكون هناك لزاماً لوجود هكذا إشكال بين العقل الأول والذات الباري.

إشكال آخر: إنّ قاعدة إمكان الأشرف ليست مقتضى الاتصال المعنوي بين المبدأ الأول والعقل الأول، بل إنّ مفاد هذه القاعدة هو وجود الممكن الأشرف قبل الممكن الأخس. ولكن قبول وجود اتصال معنوي بينهما ـ على فرض صحته ـ هو من أجل إزالة إشكال حصر لا متناهي بين حاصرين، ولا يثبت حشر العقول.

الجواب: بالتأكيد مفاد هذه القاعدة هو وجود الممكن الأشرف قبل الممكن الأخس، ولكن في الوقت نفسه، يقتضي اتصال معنوي بين ذات الباري والعقول أيضاً. بهذا المعنى: إنّ قاعدة إمكان الأشرف يمكنها أن تكون حاكمة في سلسلة إلى المفارق في حالة يكون فيها اتصال معنوي بين ذات الذات الباري والعقل

الأول وكذلك بين عقلين، وإلّا في غير هذه الحالة، سيلزم حصر اللامتناهي بين حاصرين. ولكن الحصر اللامتناهي بين حاصرين باطل؛ لذلك فهناك اتصال معنوي بينهما، أي إنّ العقول من المراتب الإلهية والدرجات الربوبية وإنّ عودتها (حشرها) إلى الذات الإلهية. بالتأكيد حشر العقول ليس بمعنى الإخراج من القبور والتجميع في مكان ما من أجل الحساب، بل بمعنى عودة الأوصاف إلى الذات وعودة الروابط والرقيقات إلى حقيقة المستقلّة.

٢ ـ ٣) البرهان الثالث: وحدة التجلّي والمتجلّي

إنّ العقول هي تجلّي الحق، ومن جهة أخرى إنّ التجلّي هو في الحقيقة المتجلّي نفسه وتفاوتها اعتباري. لذلك فإنّ عودة العقول هي من الذات الإلهية.

الإشكال: إنّ كيفية ارتباط هذه المسألة بحشر العقول تدعو للتأمل، خاصةً وأننا نستلخص من عبارات أبو علي سينا بأنّ العقل هو موجود غير الحق، ولذلك فهو يستخدم مفردة «مثال» وليس «مثل» لتوصيف العقل. كما أنّ توصيف العقل بـ«الهويات المبدعة» في كلام أفلوطين يؤكد هذا الأمر. وهذا يعارض ما يحاول صدر المتألهين إثباته تماماً، أيّ عدم اختلاف الحق تعالى مع العقل باستثناء الاعتبار.

الجواب: يمكننا فهم كيفية ارتباط هذه المسألة بحشر العقول من التوضيحات السابقة، ولكن توصيف العقل بمفردة «مثال» لا يخص ابن سينا فقط، بل إنّ جميع فلاسفة الإسلام ـ من ضمنهم الملّا صدرا ـ استخدموا مفردة «مثال» حول العقول والنفوس وليس «مثل»؛ لأنّ القول بـ«المثل» هو شرك. ولذلك فإنّ توصيف العقل بـ«المثال» ليس دليلاً على المغايرة الحقيقة للعقل مع الحق تعالى؛ كما أنّ تعبير أفلوطين للعقول بـ «الهوية المبدعة» لا يعطي معنى كهذا.

٢ ـ ٤) البرهان الرابع: اتحاد العاقل والمعقول

يقول الملّا صدرا في الأسفار[1]: إنّ المفارقات العقلية عيناً كالعلوم

---

(١) ج ٩، ص ٣٤٣.

التفصيلية لله على الأشياء ـ من دون صورة ذهنية زائدة ـ وبما أنّ ذات الحق كالحق على الموجودات تماماً فإنّ عودة العقول هي إلى الذات الإلهية.

الإشكال: لا يبدو أنّه يمكن عن طريق أصل اتحاد العاقل والمعقول أن نثبت بأنّ العقل في الوجود هو عين الواجب التعالى... إنّ اتحاد العاقل والمعقول بالعرض ليس دليلاً على اتحاد العاقل والمعقول بالذات في وجود خارجي... وإن كان العقل الأول من المراتب الإلهية... فلن يعود للحشر والمعاد أي مفهوم.

الجواب: يقول الملّا صدرا: إنّ المفارقات العقلية عيناً كالعلوم التفصيلية لله على الأشياء، من دون صورة ذهنية زائدة؛ بعبارة أخرى: إن كان الوجود الخارجي للأشياء المعلومة بالذات هو الله فإن هذا الحكم يصدق على جميع المفارقات، أي إنّ علم المجرّد هو علم حضوري، وفي العلم الحضوري لا يوجد المعلوم بالعرض وإنّ حشر ومعاد العقول إلى الله أيضاً يعني تجاهل التفاوت الاعتباري وإعادة المراتب الإلهية إلي الذات الإلهية.

٣) حشر النفوس الحيوانية

يعتقد صدر المتألهين بأنّ النفوس الحيوانية بانضمامها إلى خالقها تعود إلى الله، حيث يقول: مثلما تعود قوى نفس الإنسان بعد الموت إلى النفس فإنّ نفوس الحيوانات أيضاً تعود إلى خالقها الذي هو مدبّر عقولها، وإنّ هذه العقول تعود إلى العقل الأوّل، والعقل الأوّل يعود إلى الله.

الإشكال: إنّ الخالق موجود في القوس النزولي، وإنّ حشر النفوس بعد موتها موجود في القوس الصعودي. كما أنّ نسبة الخالق بأفراد نوعه ليس كنسبة الكلّية الطبيعية بأشخاصها. لذلك كيف يمكن أن نفقد النفوس الحيوانية مزاياها وأن تصبح وجوداً واحداً وتعود إلى مدبّرها العقلي، وأخيراً على فرض صحة وحدة قوى النفس ما علاقتها بوحدة النفوس الإنسانية؟

الجواب: من وجهة نظر الملّا صدرا إنّ نسبة الخالق بأشخاصه كنسبة النفس الإنسانية على قواها. ومثلما تعمل قوى النفس أثناء حياتها بعيدة عن بعضها

وتحت تدبير وحكم النفس، وهي تعود بعد موتها وبفقدانها المشخصات المادّية، إلى مدبّرها أي النفس وتصبح مثلها؛ فإنّ أشخاص النفوس الحيوانية أيضاً أثناء حياتها كقوى الخالق تحت تدبيره، وبعد انفصالها عن المزايا المادّية تنضم إلى الخالق. ويعود هذا التبرير إلى هذا السبب أنّه من وجهة نظر صدر المتألهين يعد عالم الآخرة، عالم المجردات ولا تدخل إليه الموجودات المادّية والأجسام الأرضية. لذلك لو تقررت عودة الحيوانات إلى عالم الآخرة فعليها أن تصبح موجوداً مجرّداً. وجواباً على إشكال قوسي النزول والصعود يمكننا أن نقول أيضاً: إنّ بداية قوس النزول ونهاية قوس الصعود في الحيوانات هما الخالق.

٤) حشر النفوس النباتية و٥) حشر الجمادات:

يمكن تبريرهما بالانتباه في تبيين الملّا صدرا وإعادة قراءة توضيحاته.

٦) معاد الهيولى الأوّلى والأجسام المادّية:

باعتقاد صدر المتألهين ليس للهيولى الأولى والأجسام المادّية والحركة معادٌ وحشرٌ، حيث يقول إن جميع موجودات عالم الوجود تتجه حسب فطرتها الأساسية إلى غاية، وبعد وصولها إليها تصل إلى السكون والهدوء. وهذه الغاية ليست إلّا الخير المطلق والعلّة الأولى. وعلى هذا الأساس فإنّ انتفاع بعض الموجودات من الوجود هو استعداد قبول الصورة والكمال الوجودي، مثل الهيولى، الحركة والجسم المادّي الذين يسيرون في طريق الاضمحلال والانهيار؛ لذلك لا يمكنها أن تنتقل إلى عالم الآخرة كما أنّ مبدأ وجود هذه الأشياء من الأمور العدمية ـ لأنّ مصدر الهيولى هو الإمكان، ومصدر الحركة هو القوة الاستعدادية، لذلك فإنّ معادهما ومرجعهما هو الزوال والبطلان.

الإشكال: ١) إنّ الهيولى الأولى قوّة محضة وفاقدة لأي فعلية وتحصّل. لا يوجد شيء كهذا في العالم... لذلك فإن النقاش حول معاد الهيولى من دون تملك صورة ... لا معنى له.

٢) في المعاد الجسماني، مع معاد الجسم ستكون لمادّته الأولى معادٌ أيضاً.

٣) إنّ مفهوم الحركة هو من المعقولات الفلسفية الثانية ينتزع من سيلان وجود الجوهر والعرض، وإن كان موجوداً في الخارج أيضاً فهو وجود عرضي وبتبع المقولة. إذن، كيف يمكن القول بوجودٍ للحركة يكون استعداداً لشيء آخر.

٤) هل باستطاعة الإمكان والقوة أن يكونا مصدر وجود وإيجاد شيء؟ وإن كان الإمكان أمراً عدمياً فكيف يمكن أن يكون له خاصية إعطاء الوجود؟

٥) إن الإمكان الذاتي هو الوجه المشترك لما سوى الله، لذلك إن كان الإمكان الذاتي دليلاً على عدم معاد الهيولى، فلا يمكن لأي موجود أن يكون له معادٌ.

الجواب: ١) إن مبحث الملّا صدرا لا يلخّص في هذه الجملة بأنّه هل للهيولى الفاقدة لصورة المعاد أم لا، بل إنّ قصده هو أنّه فقط الصور الجسمانية والمادّية لهذا العالم هي مع الهيولى، ولكن الصور الجسمانية الأخروية بسيطة وليست لها هيولى.

٢) إنّ المعاد الجسماني لصدر المتألهين ليس مع الجسم المادّي، وليس له مادّة أولى.

٣) أولاً، إنّ المعقولات الفلسفية الثانية عروضها في الذهن ولكن اتصافها بالخارج. ثانياً، إنّ العلّة والمعلول، والوجوب والإمكان، والواحد والكثير أيضاً يعدون من المعقولات الفلسفية الثانية ولكن جميعهم موجودون في الخارج. ثالثاً، إنّ الحركة وفقاً لتعريف أرسطو هي عبارة عن: «الكمال الأوّل لشيءٍ بالقوّة بسبب كونه بالقوة». لذلك فإنّ الحركة بسبب كونها كمالاً فهي أمر وجودي، وبسبب أنّ الكمال هو لشيء بالقوة، فهي استعداد أيضاً.

٤) إن الإمكان والقوة ـ مع أنهما أمرٌ عدميٌّ ـ يمكنهما أن يكونا مصدر وجود شيء، ولكن ليس بمعنى الباعثين على إيجاده؛ ويقول الملّا صدرا: إنّ معنى علل الاستعدادات والإمكانات وأسبابها وكذلك الأعدام هو أنّها تجهّز القوابل والمواد من أجل قبول الصور الجديدة؛ لأنّ أي ظاهرة تتشكل في عالمنا هذا فهي مضطرة أن تكون مسبوقة بالعدم. وأنّ وضعها كجزء، من العلل والأسباب

يعني تعرية المادة من الصورة السابقة لتتقبل الصورة اللاحقة. على كل حال فإنّ الاستعدادت، والإمكانات والاعدام وكذلك الحركة والزمان كلّها علل معدّة، وليست مؤثرة في وجود شي قط[١].

٥) إنّ دليل عدم معاد الهيولى ليس الإمكان الذاتي ليتعمم على بما سوى الله، بل إنّ الإمكان الاستعدادي أو الاستعداد ذاته هو دليل عدم الهيولى.

المعاد الجسماني:

إنّ إبداع صدر المتألهين حول المعاد وهو أنّه حاول أن يثبت المعاد الجسماني بالأدلة الفلسفية، من دون ارتكابه بقول التناسخ. وفي أعماله الفلسفية يذكر أولاً أصولها باعتبارها قاعدة فلسفية، ثم يستنتج من مفاد مجموعها أنّ الشخص المّعاد سيحشر بجسمه نفسه، على نحوٍ بحيث أي شخصٍ يراه سيقول: هذا هو الشخص نفسه. ولكن الملّا صدرا يعتقد في الوقت نفسه بأنّ كيفية وجود جسم أخروي تختلف عن كيفية وجود جسم دنيوي؛ مثلما يختلف عالم الآخرة مع هذا العالم.

ويضيف: «وبالجملة، فنحو وجود الآخرة غير نحو وجود الدنيا. ولو كانت الآخرة من جوهر الدنيا، لما يصح أن يقال: إنّ الدنيا تخرب والآخرة دار القرار، لأنّ الدنيا إنّما هي دنيا بالجوهر والوجود، لا بالعوارض الشخصية والمخصصات الخارجية؛ وإلّا لكان كل سنة - بل كلّ يوم - دنيا أخرى - لتبدّل الأشكال والهيئات والتشخصّات، ولكان القول بالآخرة تناسخاً، ولكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها؛ وإجماع العلماء على أنّ الدنيا تضمحل وتفنى، ثم لا تعود ولا تعمد أبداً»[٢].

الإشكال: أولاً، إنّ هذا النوع من المعاد لا يتلاءم مع المعاد المذكور في النصوص الدينية ولهذا السبب يعارضه بعض علماء الدين. كما أن الأستاذ الشهيد المطهري قال: «لم يحل هذا الموضوع المشكلة، أي إنّه لا يمكننا

---

(١) الأسفار، ج ٢، ص ٣٩٦.

(٢) الأسفار، ج ٩، ص ٢٨٥.

مطابقته مع الآيات القرآنية. ومع أنّه يعد كلاماً جيداً ويمكن إثباته بالأدلة العلمية، إلّا أنّه لا يمكن تبرير معاد القرآن بهذا المبحث».

ثانياً، إنّ وجود جسم غير مادّي لروح الإنسان... من وجهة نظر فلاسفة المشائين الذين يعتقدون بالمعاد الروحاني بسبب أنّ تخيل النفس في عالم الآخرة يحتاج إلى موضوع لأجله، فإن وجود نوع من الجسم له حد ماهوي لروح الإنسان وأساس مزية النفوس الإنسانية عن بعضها، أمر مسلم به. ويثبت نقل أقوال قطب الدين الشيرازي، والمحقق اللاهيجي والحاج هادي السبزواري عن ابن سينا هذا المدّعي أيضاً.

ثالثاً، إنّ المعاد الروحاني بهذا المعنى أن تُحشر الروح عارية ومجرّدة عن أي جسم - حتى الجسم المثالي - في عالم الآخرة، ليس هناك أي مؤيد لهذه النظرية لتقف أمامها نظرية صدر المتألهين القائلة بالمعاد الجسماني.

ومما مرّ سابقاً يمكننا أن نستنتج أنّ هناك نقطة مشتركة بين المعاد في الحكمة المتعالية والمعاد في الحكمة المشائية، وهي حضور الأرواح الإنسانية بجسم وقالب غير ماديين في عالم الآخرة، سواء كان هذا الجسم من منشأة النفس - حسب تجرّد الخيال - أو حصيلة العمل الدنيوي - حسب القول بعدم تجرّد الخيال.

الجواب: بالتأكيد هناك اختلاف بين علماء الدين المنّظرين في كيفية المعاد من ناحية انطباقه أو عدم انطباقه بآيات القرآن الكريمة؛ ولكن الشيء المهم هو أن نرى أي من هذه النظريات ليس لها توالي فاسد، وتُعطي للشُبهات الواردة أجوبة منطقية ومقنعة.

ولكن هذا الادعاء القائل بأنّ «وجود جسم غير مادّي لروح إنسان أمر مسلّم به من وجهة نظر المشائين» ليس صحيحاً كقضية كلية؛ أي إنّ الفلاسفة المشائين يرون وجود الجسم ضرورياً للنفوس الردية التي لم تصل إلى تجرّد كامل فقط. ولكن النفوس الزكية والكاملة في العلم والعمل تتحول إلى عقل صرف وليس لها تخيل لتحتاج إلى موضوع جسماني.

من وجهة نظر ابن سينا هناك نوعان من المعاد: أولهما المعاد المنقول الذي تكلّم عنه الشرع وليس هناك أي طريقة لإثباته غير الشرع نفسه، وهذا هو معاد الجسم. في هذا النوع من المعاد يكون الخير والشر، وسعادة الإنسان وشقائه المقصود من ناحية الجسم. وقد ذكرت الشريعة الحقّة، التي أتى بها سيدنا ونبينا محمد بن عبدالله ﷺ بشكلٍ مفصل. وثانيهما هو معاد يُفهم بالعقل والقياس البرهاني، وقد أكدته النبوة أيضاً. فهذا المعاد هو عبارة عن سعادة وشقاء مختصان بالنفوس الإنسانية التي تم إثباتها بالقياس البرهاني، في حين أنّ الأوهام عاجزة الآن عن تصوره وفهمه ـ لأسباب سنوضحها لاحقاً؛ ولكن اهتمام ورغبة الحكماء الإلهيين من أجل نيل هذه السعادة أكثر بمراتب من الوصول إلى السعادة الجسمانية. كأنّما ليس لديهم أي اهتمام بالسعادة الجسمانية، مع أنهم وافقوا عليها أيضاً، ولكنهم لا يعتبرونها بشيءٍ ذي بال أمام هذه السعادة التي هي التقرّب إلى الحق الأوّل[1].

وبعد شرحه سعادة النفوس الكاملة وشقائها يقول ابن سينا عن النفوس الناطقة:

«ولكن نفوس الساذجين الذين لم يكسبوا شوق النيل بالقرب الإلهي، حين تنفصل عن الجسم... يبدو أن ما قاله بعض العلماء صحيحٌ وهو أنّه من الممكن أن تكون بعض الأجرام السماوية موضوعة لفعل تلك النفوس»[2]. وما نقله قطب الدين الشيرازي والمحقق اللاهيجي والحاج الملّا هادي السبزواري حول حاجة النفس إلى الجسم عن ابن سينا، يتعلق جميعه بالنفوس الناقصة.

ولكن هذا الادعاء القائل بأنّ «المعاد الروحاني بهذا المعنى أن تُحشر الروح عارية ومجرّدة عن أي جسم ـ حتى الجسم المثالي ـ في عالم الآخرة، ليس هناك أي مؤيد لهذه النظرية...» غريب جداً، لأنّ التحقيق في أعمال وآراء القدماء يثبت خلاف ذلك.

---

(١) الشفاء، الإلهيات، ص ٤٢٣.
(٢) المصدر ذاته، ص ٤٣١.

وبعد ذكره مصير النفوس الناقصة بعد الموت يقول ابن سينا في إلهيات الشفاء: «فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان بالقياس إلى الأنفس الخسيسة. وأمّا الأنفس المقدّسة فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال وتتصل بكمالاتها بالذات، وتنغمس في اللذّة الحقيقية وتتبرأ عن النظر إلى ما خلقها وإلى المملكة التي كانت لها كل التبرؤ ...»[1].

يقول الشهرزوري: هناك ثلاث نظريات بين المحققين والعلماء المتقدمين والمتأخرين حول كيفية أحوال النفس بعد المفارقة عن الجسم:

١) ستبقى جميع النفوس، بعد الموت، مجرّدة عن المادّة وهذه نظرية المعلم الأول وجميع أتباعه المشائين.

٢) ستبقى بعض النفوس مجرّدة عن المادة، والبعض الآخر منتمية للمواد الجسمانية. وتعود هذه النظرية إلى أفاضل حكماء الأمم ورواد علماء الملل والنحل.

٣) ستكون جميع النفوس مرتبطة بالمواد الجسمانية، وتعود هذه النظرية إلى أشخاص معروفين بالتناسخ، حيث يعتقد هؤلاء أنّ النفوس الإنسانية بشكل أجرام وهي دائماً ما تنتقل إلى أجسام حيوانات مختلفة[2].

كما أنه يضيف: «جميع الحكماء المتألهين متفقون على أنّ الأنفس الطاهرة متخلّص إلى عالم النور المحض دون النقل»[3] أي إنّ جميع الحكماء الإلهيين يتفقون على أنّ النفوس الطاهرة تتخلص من الجسم وتنظم إلى النور المحض من دون الانتقال إلى جسمٍ آخر.

الدكتور مقصود محمدي

---

(١) المصدر ذاته، ص ٤٣٢.

(٢) الشجرة الإلهية، ج ٢، ص ٥٤٧ و٥٤٨.

(٣) المصدر ذاته، ص ٥٩٦.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لمن منه البداية واليه الاعادة والصلوة على من بذاته اتصلت دائرة الوجود وبكماله تمت قوس الصعود الى الحق المعبود ولذا له المقام المحمود محمد وآله هداة الخلايق الى سبيل المعرفة والشهود ووسائل الى باب الرحمة والجود اما بعد فيقول اقل المعتصمين بحبله المتين محمد بن ابرهيم المدعو بصدر الدين الشيرازي اريد ان اذكر في هذه الرسالة لتروقوا وجيزاً يشير الى تحقيق القول في مسئلة المعاد الجسماني الذي عجزت عن ادراكه افكار العلماء عن اثباته بالدليل العقلي وكلت اذهان الفضلاء عن الايمان به الا من طريق السمع النقلي وغاية ما ذكروه في تحقيقه الاحوال المذكورة في لسان الوحي النبوي

ابرهيم المشتهر بالصدر الشيرازي اوتي كتابه بيمينه حامدا

لله تعالى مقدسا لمجده مسبحا له مصليا على نبيه وآله مستغفرا

لذنوبه وسيئاته ومعاصيه وخطيئاته ه

استكتبتها من نسخة كتبت من الاصل الذي كتبه جدي المتأله بخط

يده جعلني الله ممن شرح صدره بنور المعرفة في يومه بسعادة نمده

وكتب الحقير محمد المدعو علم الهدى ابن محمد المحسن

ابن مرتضى عفا الله عنه اذ شرح وحي وختم له

في نشأته بالحسنى حامدا لله على

نعمه التي لا تحصى مصليا

على اهل بيت

المصطفا

ه

المعاد الجسماني

(التحرير الأوّل)

بسم اللهِ الرَّحمن الرَّحيم

وبِه ثقتي[1]

الحَمْد لمن منه البداءة وَإليه الإعادة، والصّلاة على من بذاته اتّصلت دائرة الوُجود وَبكماله تمّت قوس الصّعود إلى الحقّ المعبُود، وله[2] المقام المحمُود، محمّد وآله هداة الخلائق إلى سَبيل المعرفة والشهود، و[3]وسائل إلىٰ باب[4] الرّحمة والجود.

أمّا بعد، فيقول أقلّ المعتصمين بحَبْله المتين، محمجد بن[5] إبراهيم المدعوّ «بصدر الدّين الشيرازي»: أريد أن أذكر في هذه الرّسالة قولاً وجيزاً، يشير إلى تحقيق القول في مسألة المعاد الجسمانيّ، الّذي عجزت قوّة أفكار العُلماء عَن إثباته بالدّليل العقلي، وكلّت أذهان الفضَلاءِ عَن الإيمان به إلّا من طَريق السّمع النّقلي؛ وَغاية ما ذكروه في تحقيق الأحوال المذكورة في لسان الوحي و[6]النبوّة من الصّورة[7] الأخرويّة: أنّها متعلقّات بأجسام سماويّة أو أشباح مثاليّة في مظاهر مادّية، وَهي غير مَوْجُودة في الأعيان، بل[8] في الأذهان، أو أنّها تمثيلات مؤوّلة تراد بها المعاني العقلية دُون الصّور الجزئيّة.

فاعلم أنّ إثبات هذا المطلب الشريف محتاج إلى تحقيق أصُول وَمُقدّمات أثبتناها في كتبنا العقليّة، سيّما الأسفار الأربعة ببَسْط لائق وَبُرهان فائق وَبيان

(١) مش، مر: - وبه ثقتى/ مس: وبه نستعين.

(٢) ام: دولة.

(٣) مس: - و.

(٤) مش: للباب.

(٥) مس: - محمد بن.

(٦) مش، ام: - و.

(٧) ام، مس: الصور.

(٨) ام: + هو.

وافٍ وتفصيل كافٍ[1]، لكن نكتفي هاهنا بذكرها على سَبيل الحكاية، تشويقاً لقلوب الطالبين وَالعطاش السّالكين، وَتهييجاً[2] لخواطرهم وَأنظارهم، وَتحريكاً لنفوسهم وقوّة أفكارهم في طلب الحقّ وَاليقين. وَهي هذه:

الأوّل: إنّ حقيقة كلّ شيءٍ هي نحو وجُوده الخاصّ به دون ماهيّته[3]، وَإنّ الموجُود في الخارج من كلّ شيء هو وجوده لا شيئيّته[4]، وليس الوجود ـ كما توهّم ـ من المعقولات الثّانية والأمور الانتزاعيّة، الّتي لا يحاذي بها أمر في الخارج، بَل حقّ القول فيه أن يقال: إنّه من الأمُور العينيّة، الّتي لا يحاذي بها أمر ذِهني.

الثّاني: إنّ تشخّص الشّيء ـ أعني هويّته المخصُوصَة ـ أيضاً عين وجُوده، والوجُود والتّشخّص متّحدان ذاتاً متغايران عنواناً واعتباراً. وأمّا المسمّى عند القوم بالعوارض المشخّصة، فهي ليست إلّا أمارات وَلوازم للهويّة الشخصيّة، باقية لا بعيّنها بل على سبيل البدليّة؛ ولكلّ منها[5] عرض من حَدّ إلى حَدّ كعرض المزاج، متبدّل أعدادها، وربّما يزول بالكليّة، والشّخص هو هو بعينه، كما في أفراد الإنسان.

الثّالث: إنّ الوجُود ممّا يقبل الأشدّ وَالأضعف لذاته، بمعنى أنّ حقيقته حقيقة واحدة بسيطة، لا جنس لها ولا فصل، ولا تركيب فيها: لا خارجاً ولا ذهناً، ولا اختلاف بين أعدادها في مميّز فصلي أو عرضيّ مصنّف أو مشخّص زائد، لا اختلاف بينها إلّا بالتقدّم والتّأخّر[6] والشّدّة والضّعف، أعني الكمال والنّقص. إلّا أنّ المفهومات الصّادقة عليها المنتزعة منها[7] في كلّ مرتبة من الشدّة والضّعف متخالفة، وهي المسمّاة بـ«الماهيّات». وَلأجل ذلك يقال: إنّ مراتب الأشدّ والأضعف أنواع متخالفة.

---

(١) مش: - كاف.
(٢) ام، مس: تهيّجاً.
(٣) مس: ماهيّة.
(٤) مس، مش: شيئيّة.
(٥) مس: منهما.
(٦) مس: بالتقديم والتأخير.
(٧) ام: - منها.

الرّابع: إنّ الوجُود ممّا يقبل الاشتداد والتضعّف، وَإنّ الجوهر في جوهريّته الوجوديّة يقبل الاستحالة الذاتيّة والحركة الجوهريّة. وَمعلوم أنّ أجزاء الحركة الواحدة وَحُدودها ليست موجودة بالفعل متميّزة، بل كلّ الموجود موجود[1] بوُجود واحد. وليس شيء مِن تلك الماهيّات التي بإزاء المراتب الموجوديّة موجودة هاهنا بالفعل على وجه التّفصيل، بل على وَجهِ الإجمال كما في أجزاء الحدّ على ما أوضحناه في مقامه.

الخامس: إنّ الصّورة في كلّ مركّب هي أصل حقيقته الّتي بها هو هو، وَأمّا المادّة فهي ليست إلّا قابلة لوجُودها و[حاملة][2] لإمكانها ومصحّحة لجهات انفعالاتها وحركاتها، وكذا مبدأ الفصل الأخير لكلّ ما له أجناس وفصُول من الماهيّات البسيطة أو المركّبة هو أصل ذاته، وسائر الأمور[3] المسمّاة بالأجناس المرتّبة وَالفصُول هي توابعه ولوازمه الغير المجعُولة بجعل مستأنف. وكذا ما بإزائها من المواد والصّور في الماهيّة المركّبة هي من آثاره وتوابعه وفروعه. وإذا جرّدت النظر إلى ذات تلك الصّورة[4]، وجدتها بذاتها منشأ تلك اللوازم وفاعلها وعينها الجمعي، ومصداق حمل معانيها وماهيّاتها. وإن كانت الصّورة تفتقر في حدوثها إلى ضروب من أفراد تلك اللوازم - وهي المعدّة لها - لكن تلك المعدّات غير هذه اللوازم بالعدد. وبالجملة، إذا نظرت إلى هويّة[5] تلك الصّورة الكماليّة، وَجدت هذه الآثار اللازمة متّحدة بها، موجودة بوجودها على وجه ألطف وَأبسط وأكمل وأتمّ وجوداتها الخاصة المفصّلة.

السادس: إنّ هويّة البدن وتشخّصه إنّما يكونان بنفسه لا بجرمه، فزيد - مثلاً - إنّما هو زيد بنفسه لا ببدنه، ولأجل ذلك يستمرّ وجوده وَتشخّصه ما دامت النفس باقية موجودة فيه، وإن تبدّلت أجزاؤه وتحوّلت لوازمه: من أينه وكمّه وكيفه وَوَضعه وَمتاهُ، كما في مدّة العمر. وَكذا القياس لو تبدّلت صورته الطبيعيّة

---

(١) مش، مس: - موجود.
(٢) همه نسخه ها: حاصلة.
(٣) ام: لامور.
(٤) ام: الصّور.
(٥) مش، مس: هويّته.

بصورة برزخيّة، كما في المنام وفي عالم القبر إلى يوم البعث، أو بصُورة أخرويّة كما في الآخرة. فإنّ الهوية الإنسانيّة هي هي بعينها في جميع هذه التحولات والتقلّبات، لأنّها على سبيل الاتّصال، إذ لا عبرة بخصُوصيّات وجوده وحدوده الواقعة في الطريق، وإنّما العبرة في بقائه ببقاء نفسه، لأنّها صورته التماميّة التي هي أصل هويّته ومجمع ماهيّته وَمنبع قواه وجامع أخلاطه وأعضائه، وحافظها ما دام الكون الطبيعي، ثمّ مبدّلها على التدريج بأعضائه روحانيّة، وهلمّ إلى أن يصير بسيطة عقليّة. فإذا سئل عن بدن زيد ـ مثلاً ـ: هل هو عند الشباب ما هو عند الطّفوليّة وَعند الشيخوخة[1]؟ كان الجواب بطرفي النفي والإثبات صحيحاً باعتبارين: اعتبار كونه جسماً بالمعنى الذي هو مادّة، واعتبار كونه جسماً بالمعنى الذي هو جنس. وأمّا إذا سئل عن زيد الشاب: هل هو الّذي كان طفلاً وسيصير كهلاً وشيخاً، أم لا؟ كان الجواب واحداً، وهو أنّه نعم[2]. والفرق بين الجنس والمادّة مذكور في كتب ا لمنطق وَفي مباحث الماهيّة من الفلسفة الأولى، وَهو كالفرق بين الماهيّة المأخوذة لا بشرط الخلط والتجريد، والمأخوذة بشرط التجريد؛ وَهكذا الفرق بين الفصل والصّورة، والنوع والموضوع، والعرضي و العرض، والذاتي والجزء. فكلّ من هذه الأمور محمول على الشيء باعتبار الأوّل، وغير محمُول باعتبار الثاني.

السّابع: إنّ القوة الخياليّة جوهر غير قائم بشيء من البدن وَأعضائه، ولا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعي، بل هي مجرّدة الذّات عن هذا العالم، وإنّما هي موجودة في عالم متوسّط بين العالمين: عالم المفارقات العقليّة، وَعالم الجسمانيّات المادّيّة الكائنة الفاسدة. وَأثبتنا هذا المطلب[3] في كتبنا بالبراهين السّاطعة والحجج القاطعة، من أراد الاطّلاع فليرجع إليها.

الثّامن: إنّ الصور[4] الخياليّة غير حالّة في موضوع النفس، وإنّما هي قائمة بها قيام الفعل بالفاعل، لا قيام المقبول بالقابل.

---

(١) مس: الشيخوخيّة.

(٢) مش: يعمّ.

(٣) مس: - هذا المطلب.

(٤) مس: الصّورة.

التاسع: إنّ الإبصار ليست بانطباع شبح المرئيّ في عضو كالجليديّة وَنحوها، كما ذهب إليه الطّبيعيّون، وَلا بخروج الشعاع، كما رآه الرّياضيّون، وَلا بإضافة إشراقيّة تحصل للنّفس إلى ما في الخارج عند تحقّق الشّرائط، لأنّ هذه الآراء كلّها باطلة ـ كما بيّن في موضعه ـ، بل باختراع النفس صُورةً مُضاهية للصّورة الخارجة موجُودةً لا في محلّ ولا في هذا العالم، بل في صقع النّفس. وللنّفس إليها إضافة فاعليّة وَنسبَة نوريّة، وهذه النسبَة هي الحريّة بأن تسمّى إشراقيّة، لا التي ذهب إليها شيخ أتباع الإشراقيّين، إذ لا إضافة للنّفس إلى الموادّ الخارجيّة المظلمة الذوات إلّا من جهة تعلّقها[1] بالبدن الطبيعيّ، وكلّ إضافة تحصل من هذه الجهة تكون وضعيّة ماديّة لا إدراكيّة إشراقيّة. فإطلاق الإضافة الإشراقيّة على ما ذهبنا[2] إليه أحرى[3] وأوفق. على أنّا قد أقمنا البُرهان على أنّ الصّورة الماديّة لا يمكن أن تكون مدركة بالذّات. وَهذا ممّا يشبه أن[4] يكون ممّا وقع فيه الخلاف بين معتبري الفلاسفة، ولهذا ذكروا أنّ كلّ إدراك إنّما يحصل بضرب من التّجريد.

واعلم أنّ النّفس ما دامت في هذا العالم كان إبصاره بل إحساسه مطلقاً غير متخيّلة، لأنّ في الأوّل خارجيّة وَشرائط مخصُوصة، وفي الثّاني لا يفتقر. وَأيضاً التخيّل هاهنا غير المشاهدة إلّا في بعض الأحيان وَعند الرّؤيا. وأمّا عند خروج النفس عن غبار البدن وَانسلالها عن هذا القشر انسلال الحيّة عن جلدها، فلا فرق حينئذٍ بين الإبصار والتخيّل[5]، إذ القوّة الخياليّة ـ وهي خزانة الحسّ ـ قد قويت، وَزال عنها الضّعف والنقص، وارتفع الحجاب، واتّحدت القوى؛ فتفعل النفس بقوّة الخيال ما تفعل بغيرها، وَترى بعين الخيال ما كانت تراه بعَين الحسّ، وَصارت قدرتها وَعلمها وَشهوَتها شيئاً واحداً، فإدراكها للمشتهيات نفس قدرتها عليها وإحضارها إيّاها؛ بل ليس في الجنّة إلّا مشتهيات النفس، كما قال تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ﴾[6]. وَفي الحديث القدسي في

(1) مس: تعلّقها.
(2) مش: أذهبنا.
(3) مش: أخرى.
(4) مس: + لا.
(5) مس: التخييل.
(6) سورة زخرف، آية: ٧١.

خبر أهل الجنّة: «يأتي إليهم الملك، فإذا سَلّم عليهم ناولهُم كتاباً مِن عند الله، فإذن فيهِ: من الحيّ القيّوم إلى الحيّ القيّوم. أمّا بعد، فإنّي أقول للشّيء: «كن» فيكون، وقد جعلتك اليوم تقول للشّيء «كن» فيكون. فقال عليه وَآله السّلام: فلا يقول أَحَد من أهل الجنّة لشيء «كن» إلّا ويكون».

العاشر: إنّ العوالم والنّشآت كثيرة وإن كانت دار الوجود واحدة، لأنّها مَعَ تعدّدها مُحيطة بعضها ببعض، وَجملتها منحصرة في ثلاث نشآت: أدناها هذا العالم المادّي المستحيل الكائن الفاسد ذو الجهات وَالأوضاع، وَهو عالم التضادّ والتزاحم، ويلزمه الدّثور وَالانقضاء؛ فكذا كلّ ما يوجد فيه أو تعلّق به، يلحقه الزّوال والشّتات[١] وَالانقطاع. وأوسطها عالم الصّوَر المقداريّة المجرّدة عن المادّة القابلة للمتضادّات الحاملة [للإمكانات والاستعدادات]. [وأعلاها عالم العقول المفارقة][٢]. فالأولى دار الدنيا التي لا قرار لها ولا بقاء، والأخيران كلاهما باقيان، لا زوال وَلا انقطاع [لهما][٣]: أحَدهما منقسم إلى جنَّة[٤] السّعداء ـ وَهم أصحاب اليمين ـ وإلى جحيم الأشقياء ـ وَهُمْ أصحاب الشمال. [والآخر][٥] عالم القدس وَجنّة السابقين المقرّبين وَمقعد الملائكة المهيّمين العليّين.

الحادي عشر: إنّ الإنسان من جملة أنواع الخلائق مختصّ بأنّه قد يكون لواحد منه أكوان متعدّدة مَعَ بقائه بشخصه، بعضها قبل بعض، فإنّ الإنسان الواحد له من مبدأ طفوليّته كون طبيعيّ وهو بحسبه إنسان بشريّ، ثمّ يتدرّج في هذا الوجُود وَيتصَفّى وَيتلطّف حَتّى يحصل له كون أخرويّ نفسانيّ، وله أعضاء نفسانيّة، وَهوَ الإنسان الثّاني. ثمّ قد ينتقل من هذا الكون وَيحصل له كون عقليّ، وهو بحسبه إنسان[٦] عقليّ، وَله أعضاء عقليّة، وَيقال له الإنسان الثّالث، كما ذكره معلّم الفلاسفة في كتاب أُثولوجيا.

---

(١) مس: النشات.
(٢) همة نسخه ها: - وأعلاها . . . المفارقة.
(٣) همة نسخه ها: لها.
(٤) مش، مس: جهة.
(٥) نسخه ها: والآخرة.
(٦) مش: إنسانيّ.

واعلم أنّ هذين التكوّنين كما يوجدان له بعد الكون الطبيعي، كذلك قد حصلا له قبل هذا الحدُوث، فإنّ أفلاطن الإلهي أثبت للنّفوس الإنسانيّة كوناً عقليّاً قبل حدوث هذا البدن، وكذا أُثبت في شريعتنا الحقّة لأفراد البشر كينونة جزئيّة متميّزة سابقة على هذا الوجود الطبيعي، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾[1] (الآيـة). وعـن أئمتنا المعصومين سلام الله عليهم أجمعين[2] أحاديث كثيرة دالّة على هذا المعنى، تذكر أنّ أرواحهم كانت مخلوقة من طينة عليّين قبل خلق السّماوات والأرضين، وَأنّ أبدانهم مخلوقة من دون تلك الطينة، وَكذا أرواح شيعتهم مخلوقة من طينة أبدانهم عليهم السلام، وَأنّ قلوب مخالفيهم مخلوقة من طينة سجّين، وقلوب شيعتهم مخلوقة ممّا خلقت منه[3] أبدانهم. فهذا الخبر وَأمثاله صريحة في أنّ للإنسان[4] كينونة سابقة على هذا الكون الطبيعيّ.

الثاني عشر: إنّه يجبُ أن يعلم أنّ معنى ضرورة الموت[5] وكونه طبيعيّاً ليس كما قرّره الطبيعيّون والأطبّاء، من أنّ القوى الجسمانيّة لمّا كانت متناهية الأفاعيل والانفعالات، فلا بدّ من عروض الفناء، لأنّه يمكن أن يصدر عن قوّة جسمانيّة أفعال[6] غير متناهية من جهة تجدّد الإمداد العلوي، وَكذا غير ذلك من الأدلّة المبنيّة على ضرورة نفاد القوّة وانقطاعها. بل سبب عروض الموت الطبيعيّ استكمال النفس واستقلالها في الوجود، فيتوجّه بحركته وَسَعيه الجبلّي إلى عالم آخر، فإذا قويت ذاتها شيئاً فشيئاً إلى أن صار وجُودها نحواً آخر من الوجُود، وقطع تعلّقه من هذا البدن ببدن آخر مكتسب حسب أخلاقها وَهيئاتها النفسانيّة. فالّذي يعرض له أوّلاً وبالذات حياة ثانية[7]، وَيلزم[8] منه ثانياً وَبالعرض زوال الحياة الأولى، فالموت واقع بالعرض لا بالذات، وإلّا فلا

---

(١) سورة اعراف، آية: ١٧١.
(٢) ام: - اجمعين.
(٣) مش، ام: فيه.
(٤) مس: الإنسان.
(٥) مش: - الموت.
(٦) مش، ام: أفعالاً.
(٧) مس: - فالذي يعرض... ثانية.
(٨) مس: ويلزمه.

وَجه[١] لكون العدم طبيعيّاً لشيء، إذ[٢] الأشياء كلّها متوجّهة نحو الكمال مسافرة إلى المبدأ الفعّال، لكنّ الذي ينتهي سفره إلى الغاية القصوى لا يتحقق إلّا في بعض الأفراد من نوع الإنسان دون سائر الأنواع. ولو فرض في غيره من الأنواع أنّه وَصل بسيره الحثيث[٣] إلى الحضرة الإلهيّة، فلا بدّ أيضاً أن يصل أوّلاً إلى باب الإنسانيّة، ثمّ منها إلى الحضرة القدسيّة، لأنّ حقيقة الإنسان هي باب الله المؤتى منه.

وبالجملة، لمّا كانت أفراد الإنسان منذ[٤] حدوثها وتكوّنها في التجدّد الوجُودي وَالاشتداد الجوهري والتوجّه الغريزي إلى الدار الآخرة ثمّ إلى الحضرة القدسيّة، فلا بدّ من هذا التحوّل الذّاتي وَالاشتداد الجوهريّ أن يصل إلى حدّ[٥] من حدود الوجود ينفصل عن هذا البدن الطبيعي، ويَستغني عنه مكتفياً[٦] بذاته[٧]، دون حاجة إلى ما تحلّه بتمامه أو ببعض قواه. فيتبدّل بوجوده الدنيوي المادّي إلى وجُوده الأخروي، إذ نسبة الدنيا إلى الآخرة[٨] نسبة النقص إلى الكمال، ونسبة الطفل إلى البالغ.

فالإنسان ما دام كونه الدّنيوي كالطفل يحتاجُ لضعف وجوده ونقص جوهره إلى مهد كالبدن، وَمكان كالدنيا، وإلى داية كالزّمان؛ فإذا وصل حدّه الجوهريّ وَبلغ أشُدّه الصّوري الأخرويّ، خرج عن هذه[٩] الدار إلى دار القرار. وإلى هذا الحدّ من التجوهر وَالفعليّة وَالاستقلال، وقع الاشتراك بين المؤمن والكافر والموحّد وَالمشرك والمعطّل وكثير من الحيوانات الّتي لها قوّة الخيال بالفعل، وَلا منافاة بين هذا الكمال الوجُودي والاستقلال الجوهريّ وَبين الشقاوة وَالتعذّب بنار الحميم وَالعذاب الأليم وأكل شجرة الزّقوم وشرب ماء الحميم،

---

(١) ام، مش: + له.
(٢) مش: إذا.
(٣) مش: لسيرة الجسث.
(٤) مس: منه.
(٥) مش، مس: - حدّ.
(٦) مش، مس: متكيفا.
(٧) مس: + من.
(٨) مس: الأخرى.
(٩) ام: هذا.

بل يؤكّدها. فإنّ قوّة الوجود وتأكّدهُ والخروج عن الأغشية والملابس المادّيّة بوجبان شدّة إدراك الآلام وتأذّي الأمراض النفسانيّة، [التي] وقع[1] الذهُول عنها لخدر الطبيعة وغشاوة[2] على البصيرة؛ فإذا زال الحجاب، حَلّ العذاب، «وَعند الصّباح يحمد القوم السرى». وَالقدماء الحكماء ذكروا في حَدّ الإنسان «أنّه الجوهر الحسّاس النّاطق المائت»، فجَعَلوا «الموت» من تمام الحدّ الإنسانيج، وليس المراد به المعنى العدميّ، بل بعض الحركة الرّجوعيّة إلى الغاية الأخيرة أعني الانتقال عن الدّنيا إلى الآخرة[3]، فهو بهذا المعنى أمر طبيعي، يلزمه فناء هذا البدن المادّي، إذ كلّ متحرّك ما لم يقطع جميع الحدود المفرُوضة الوجُودة بين مبدأ المَسافة وَمنتهاها، لا يمكن أن يبلغ إلى المنتهى وَالغاية القصوى.

فالإنسان ما لم يخرج عن الدّنيا إلى الأخرى، ولم يقطع جميع الحدود الطبيعيّة ثمّ النفسانيّة، لم يصل إلى جوار الله وَلم يستحقّ مقام العبديّة. فالموت أوّل منازل الآخرة وَآخر دَرَجات الدّنيا، فهو كبرزخ بين الطّرفين وَحاجز بين الدارين: الدّنيا والعقبى. فربّما يصير الإنسان بَعد خروجه عن الدّنيا محبوساً في بعض البرازخ مدّة طويلة أو قصيرة، وربّما يرتقي سَريعاً بنور المعرفة أو بقوّة الطاعات، أو بجذبة[4] ربّانية أو بشفاعة الشافعين. وآخر من يشفع هو أرحم الراحمين، كما ورَد في الحديث.

فهذه[5] أصُول وقوانين شرحناها وبسطنا القول فيها، وأحكمنا بنيانها وشيَّدنا أركانها ببراهين[6] ساطعة وحجج قاطعة في كتبنا وصحفنا، سيّما الأسفار الأربعة. فمن تأمّل فيها تأمّلاً شافياً مَعَ سلامة فطرته عن آفة الاعوجاج وَرفض[7] الحسد والعصبيّة واللجاج، لم يبق له شكّ وَلا ريب في مسألة المعاد، وَأنّ هذا البدن بعينه محشور في الآخرة بصُورة الأجساد.

وهذه[8] المسألة من أجلّ العلوم رتبة، وَأعظمها شأناً، وأدقّها مسلكاً، وقد

---

(1) مس: رفع.
(2) ام: الغشاوة.
(3) ام، مس: الأخرى.
(4) مش، مس: بجزبة.
(5) مس: هذه.
(6) مس: براهين.
(7) مس، مش: فرض.
(8) ام: هي.

صرفت شطراً صالحاً من عُمري وأمداً مديداً من دهري في الارتياض بالفكر الدقيق والنظر العميق وَالتّوحش عن[1] صحبَة الخلق والتحلّي بذكر الله والتدبّر في كتابه[2] وَالتأمّل في أحاديث نبويّة متفرّقة على طريق أهل بيت النبوّة والحكمة (سَلام الله على الصّادع وَعَليهم أجْمعين)، حَتى استقام الأمر، وَجاء الحقّ؛ وظهر أمر الله وَنوره وبرهانه من غير الاستعانة بتعليم الأستاد أو[3] مطالعة تصنيف. فإنّي[4] لم أرَ في وجه الأرض من له خبر من علم المعاد، وَلا أيضاً وَجَدت كتاباً رُسم فيه بيان محقق القول وَمحصَّل الرأي وَالاعتقا في حشر الأرواح والأجساد، وَلم أجد أيضاً في مأثورات مَشاهير الحكماء وَموروثات قدمائهم في هذا الباب ما يشفي العليل ويُروي الغليل[5]، ولا في ملفّقات المتأخّرين والمتكلّمين، إلّا ما هو من باب الظنون وَالتخمينات، أو مجرّد التقليد ونقل العبارات بالرّوايات وَالاستناد إلى المحسُوسات، وَالإيمان لكونه نوراً يقذفه الله في قلب المؤمن، لا يكتسب من الحسّ، ولا يحصل من كتابة أو روايـة[6] أو سـمـاع وَشـهـادة، وَ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾[7].

صورة خط المصنف طاب ثراه:

«تمت الرسالة بيد مصنّفها الفقير إلى باب رحمة الله القديم محمّد بن إبراهيم المشتهر بـ«الصدر الشيرازي» أوتي كتابهما بيمينهما، حامداً للهِ تعالى[8] مقدّساً لمجده مسبِّحاً له، مصلّياً على نبيّه وآله، مستغفراً لذنوبه وسيّئاته ومعاصيه وخطيئاته».

استكتبتها من نسخة كتبت من الأصل الذي كتبه جدّي المتألّه بخطّ يده، جعلني الله ممّن شرح صدره بنور المعرفة في يومه لسعادة غده. وكتب الحقير

---

(١) مس: من.

(٢) مس: بكتابه.

(٣) مش: و.

(٤) مس: وإنّي.

(٥) مش: العليل.

(٦) ام: من رواية او كتابة.

(٧) سورة جمعه، آية: ٤.

(٨) ام، مس: - تعالى.

محمد المدعوّ علم الهدى ابن محمد الحسن بن مرتضى، عفا الله عما اجترح رجنى، وختم له في نشأتيه بالحسنى، حامداً لله على نعمه التي لا تحصى، مصلياً على أهل بيت الاصطفاء.

* * *

المعاد الجسماني

(التحرير الثاني)

بسم اللهِ الرَّحمن الرَّحيم

الحمد لمن منه البداءة وإليه الإعادة، والصلاة على من به اتّصلت دائرة الوجود وتمّت قوس الصعود إلى المعبود، محمد وآله هداة الخلائق إلى منزل المعرفة والشهود، وسائقهم إلى باب الرحمة والجود. [أمّا بعد][1]، فنريد أن نذكر في هذه السطور قولاً وجيزاً يشير إلى ما بسطنا القول في تحقيقه وتبيينه من مسألة المعاد الجسماني الذي عجزت العلماء عن آخرهم من إثباته بالدليل العقلي والإيمان به إلّا[2] من طريق السمع النقلي، وقصارى ما ذكروه في تحقيق الصور الأخروية أنّها متعلّقات بجرم سماوي أو بمظهر مادي دنيوي، أو أنّها تمثيلات مؤوّلة بالعقليّات الصرفة دون الجسمانيات.

فنقول: إنَّ الأصُول التي يحتاج إليها إثبات هذا المطلب هي هذه على سبيل الحكاية:

الأوّل: إنّ حقيقة كلِّ شيء هي نحو وجوده الخاص به دون الماهيّة، وإنَّ الوجود في الخارج من الشيء هو وجوده لا شيئيّته.

الثاني: إنَّه كما أنَّ موجودية الشيء بالوجود، فكذا تشخّصه أيضاً بوجوده. وأمّا المسمّاة عند القوم بالعوارض المشخِّصة، فهي أمارات ولوازم لا بعينها، فيتبدّل أعدادها، وربّما تزول بالكلية والشخص هو هو بعينه.

الثالث[3]: إنّ الوجود ممّا يقبل الشدّة والضعف لذاته.

الرابع: إنّه ممّا يقبل الاشتداد والتضعّف، والوجود الجوهري ممّا يجوز فيه

---

(١) نسخه: - أمّا بعد. (٢) نسخه: لا.

(٣) در نسخه جاى عددهاى ترتيبى سفيد است.

الحركة الجوهريّة، أعني الاستحالة الاشتداديّة والاستكمالات الذهنية ومقابلها.

الخامس: إنَّ الصورة في كلّ مركّب هي أصل حقيقته الَّتي بها هو هو. وأمّا المادّة فهي ليست إلّا حاملة وجوده وحاملة إمكان وجوده ومصححة جهات القبول والانفعالات والحركات. وكذا مبدأ الفصل الأخير لكلّ ما له أجناس وفصول مرتّبة هو أصل هويّته وذاته، وسائر المعاني المسمّاة بالأجناس والفصول هي توابعه ولوازمه المحتاج إليه في بعض أنحاء الوجود كالتكوّن الماديّ الخارجي؛ وإذا جرّد النّظر إلى ذات تلك الصورة بعينها، كانت ذاتها بذاتها مبدأ تلك اللوازم ومنشأها وعينها الجمعي ومصداق حمل معانيها وماهيّاتها. وبالجملة إذا نظرت إلى هويّة تلك الصورة الكماليّة وجدت تلك اللوازم موجودة فيها على وجه أبسط وأشرف ونحو أكمل وأتمّ من وجوداتها الخاصّة المتفرقة.

السادس: إنَّ هوية البدن وتشخّصه بالنفس، ولأجل ذلك يستمرّ وجوده وتشخّصه وإن تبدّلت أجزاؤه واستحالت لوازمه، كأينه ووضعه وكمّه وكيفه في مدّة العمر، وكذا لو تبدّلت وتلطّفت صورته الطبيعيّة بصورة أُخرويّة محشورة مع بقاء النفس، إذ لا عبرة[1] بخصوصيات أنحاء تكوّنه، وإنّما العبرة في بقائه ببقاء نفسه، لأنّها صورته التماميّة التي هي منشأ قواه ومجمع أجزائه. فإذا سئل عن بدن الشابّ [هل][2] هو الذي كان طفلاً والذي يكون شيخاً؟ كان الجواب بطرفي النقيض حقّاً باعتبارين: اعتبار كونه جسماً بالمعنى الذي هو مادّة، واعتبار كنه جسماً بالمعنى الذي هو جنس؛ فالأوّل مأخوذ بشرط غيره، والثاني مأخوذ لا بشرط غيره، فهو هما بوجه وليس هو هما بوجه آخر، وكلا الجوابين صحيحان. وأمّا إذا سئل ذلك السؤال عن زيد الشاب لا عن بدنه، كان الجواب واحداً لا غير، وهو أنّه بعينه هو الكبير والصغير والطّفل والشاب والشيخ في الدنيا وفي الآخرة، لأنَّ زيديّة زيد بنفسه الباقية لا ببدنه المتبدّل.

السابع: إنّ القوّة الخياليّة جوهر غير قائم ببدن طبيعي ولا أيضاً موجودة في ماهيّة من ماهيّات هذا العالم، بل هي مجرّدة الذات عن هذا العالم الماديّ

---

(١) نسخه: العبرة. (٢) نسخه: - هل.

موجودة في عالم آخر يتوسّط بين العالمين: عالم المفارقات العقليّة، وعالم الجسمانيّات الماديّة المكانيّة الفاسدة.

الثامن: إنّ الصورة الّتي تخيّلها الإنسان ليست منطبعة في الخيال، وإنّما هي قائمة بتلك القوّة، لا قيام العرض بقابله، بل قيام الجوهر بفاعله وتقوّم وجوده.

التاسع: إنّ الصورة المبصرة بالذات ليست موجودة في مادّة خارجيّة ولا في آلة بصريّة، بل هي موجودة متعلّقة لا في محلّ، إذ الإبصار ليس بانطباع شبح المرئيّ في العضو الباصر، كما هو رأي الطّبيعيّين، ولا بخروج الشعاع من البصر إلى المرئي، كما هو رأي الرياضيّين ولا بإضافة النفس إلى الجسم الملوّن الخارجي كما هو رأي بعض أتباع الإشراقيّين؛ إذ جميع هذه الآراء الثلاثة باطلة، سيّما الأخيرة كما بيّنا في مواضع من كتبنا، بل الرؤية إنّما يقع بإنشاء النفس عند تحقّق الشرائط المشهورة صورة مشابهة لما في الخارج، لا في محلّ، بل في صقع من الملكوت قائمة للنفس قيام الفعل بالفاعل، لا قيام الحالّ بالمحلّ؛ وللنفس إضافة نوريّة قهرية، وهذه الإضافة حريّة بأن تسمّى إشراقية، لأنّها حاصلة لجوهر إدراكي نوري بالقياس إلى صورة إدراكيّة نوريّة فائضة منها بإشراق العقل، لا الّتي توهّمها صاحب التوليحات، لأنّها بالقياس إلى صورة مادّيّة مظلمة الذات، ولا فرق بين الإبصار والتخيّل في هذا العالم إلّا ثبوت الاحتياج في الإبصار إلى نسبة وصفيّة خاصّة بين العضو الباصر وبين المادّة الجسمانيّة. وأمّا عند خروج النفس من هذا العالم وانسلاخها عن هذا البدن انسلاخ الحيّة عن قشرها، فلا فرق بين الإبصار والتخيّل، ولا فرق بين عين البصر وعين الخيال، إذ القوّة الخياليّة - وهي خزانة الحسّ - قد زالت حينئذٍ عنها جهة النقص والحاجة إلى استعمال البدن وآلة الحسّ، وصارت تامّة قوّة الحفظ والعقل، مخترعة للصور المحسوسة في الخارج من غير آلة ولا في محلّ، ويكون قدرتها وشهوتها وإدراكها شيئاً واحداً، فإدراكها للمشتهيات بالذّات هو بعينه قدرتها على إيجادها بإذن الله، كما ورد في الحديث القدسي أنّ الله يرسل كتاباً يوم القيامة إلى بعض عباده، وعنوان الكتاب «من الحيّ القيوم»

وفيه: «أمّا بعد، فإنّي أقول للشيء: كن، فيكون، وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن، فيكون».

العاشر: إنَّ العوالم كثيرة وإن كان دار الوجود واحداً؛ وهي مع كثرتها وكثرة طبقاتها منحصرة في ثلاثة: أحدها عالم العقولِ المفارقة، وثانيها عالم الصّور المقداريّة المجرّدة من المادة القابلة للمتضادّات المستحيلة الكائنة الفاسدة الحاملة للإمكانات والاستعدادات، وثالثها عالم الأجسام الطبيعيّة الماديّة، ذوات الجهات والحركات المكانيّة. فهذا الأخير هو عالم الدّنيا، والذي قبله هو عالم الآخرة المنقسم إلى الجنّة للسعداء ـ وهم أصحاب اليمين ـ والجحيم للأشقياء ـ وهم أصحاب الشمال ـ والذي قبل قبله هو عالم القدس ومقعد الصّدق وعالم العلّيين ومنزل المقرّبين والأرواح المهيّمين.

الحادي عشر: إنّ نوع الإنسان من جملة أنواع المخلوقات مختصّ بأن يكون لواحد منه أكوان متعدّدة بعضها قبل تكوّنه الطبيعي وبعضها بعده، مع بقاء وحدته وتشخّصه. فالإنسان ربّما يكون له كون طبيعيّ فقط، وهو بحسبه إنسان بشريّ، ثمّ يوجد له كون نفسانيّ وهو بحسبه إنسان نفسانيّ له أعضاء نفسانيّة، ويقال له الإنسان الثاني، والإنسان النفسانيّ يوجد له كون عقليّ، فيكون إنساناً عقليّاً، وجميع أعضائه عقليّة، ويقال له حينئذٍ الإنسان الثالث، وإنَّ هذين الكونين، أعني النفساني والعقلي كما قد يُنْشَآنِ بعد الحدوث الطبيعي في سلسلة العود، كذلك كائنان له قبل هذا الحدوث. فإنَّ أفلاطون أثبت للنفوس الإنسانيّة كوناً عقلياً قبل هذا البدن، وكذلك حكم في شريعتنا المنوّرة لهذه الأفراد الإنسانيّة كينونة سابقة على هذا الوجود الطبيعي كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ﴾[1] (الآية). وفي الأحاديث النبويّة المرويّة من طريق أهل بيت النبوة والولاية (سلام الله عليهم) أحاديث كثيرة دالّة على هذا المعنى يذكر فيها أنَّ أرواحهم عليهم السلام مخلوقة من طينة علّيين قبل خلق الملائكة والسماوات والأرضين، وأنّ أبدانهم مخلوقة من دون تلك الطينة وأنّ أرواح

---

(١) سورة اعراف، آية: ١٧٢.

شيعتهم مخلوقة من طينة خلقت منها أبدانهم، وأنَّ قلوب مخالفيهم مخلوقة من طينة سجّين، وأبدانهم من دون ذلك وقلوب شيعتهم مخلوقة ممّا خلقت منه أبدانهم. فهذه الأخبار صريحة في أنّ للإنسان كينونة سابقة على هذا البدن.

الثاني عشر: يجب أن يعلم أنّ الموت ضروري بالطبع للإنسان لا بالوجه الذي أثبته الطبيعيون والأطبّاء من أنّ القوى الجسمانية يتناهى أفاعيلها وانفعالاتها، لأنَّ صدور الفعل الغير المتناهي نحو صدوره من القوة الجسمانيّة على سبيل الإمداد من العالي، وكذا سائر وجوههم المذكورة لأنّها ضعيفة، بل لأجل أنّ الإنسان دائم التحوّل والتبدّل في كونه الجوهري وله اشتداد جوهريّ وحركة جوهريّة واشتداديّة منذ خلق. ولا بُدّ في هذه الحركة الوجوديّة أن يتبدّل وجوده الدنيوي النّاقص الطبيعي إلى وجود أخرويّ صوريّ تامّ، بإضافة نسبة الدنيا إلى الآخرة نسبة النقص إلى الكمال، ونسبة الضّعف إلى القوّة، ونسبة الصبا إلى البلوغ. فالإنسان ما دام كونه الدنياوي كالطفل يحتاج إلى مهد وداية، وهما المكان والزّمان؛ فإذا قوي وبلغ أشدّهُ، استغنى منهما[1]. وهذا لا ينافي الشقاوة والعذاب، بل يؤكّدهما، فإنّ قوة الوجود وتمامه يوجب الآلام من الأمراض النفسانيّة الّتي وقع الذهول عنها [لخدر][2] الطبيعة وغشاوة البدن وحجب الشواغل. فإذا زال النوم وقع التنبيه بالانتباه، كما قال عليه السلام: «النّاس نيام فإذا ماتوا انتبهوا».

والحكماء ذكروا حدّ الإنسان بأنّه جوهر حيّ ناطق مائت، فالمائت بمنزلة الفصل، وفصل الشيء تمامه؛ فبالموت تمام الإنسان. وليس المراد منه المعنى العدمي، بل ما يلزمه، أعني بعض الحركة الرجوعية إلى الغاية الآخرة. ما لم تقطع الحدود المتوسطة بين مبدأ الحركة وغايتها لم تبلغ الغاية، فإنّ الإنسان ما لم يصل أوّلاً إلى الوجود المتوسّط بين الطبيعي والعقلي، لم يصر مجرّداً عقلياً. فأوّل منزل من منازل الآخرة لا بدّ أن يكون برزخاً بين الدنيا والآخرة؛ فربّما

---

(١) نسخه: منها.
(٢) نسخه: لحدود.

يصير محبوساً في بعض الطبقات، وربّما يرتقي بقوّة الطاعات أو بنور المعرفة أو بجذبة ربانيّة أو بشفاعة الشّافعين، ثمَّ بشفاعة سيّد المرسلين.

وفي حديث: «آخر من يشفع و[1]هو أرحم الراحمين».

فهذه أُصول وقوانين بينّاها مشروحة منصوصة في كتبنا الحكميّة، سيّما الأسفار الأربعة، وأحكمناها ببراهين ساطعة وحجج قاطعة، من تأمَّل فيها تأمّلاً شافياً مع سلامة فطرته عن مرض الجهل والفساد، وآفة العصبية والعناد، والحسد واللداد، لم يبق له شكّ ولا شبة في حقيقة إثبات المعاد بكلا ضربيه، أعني بالأنفس والأجساد.

وهذه المسألة من المسائل العظيمة، وقد صرفت شطراً صالحاً من زماني ومدّة طويلة من عمري في تحقيقها حتى جاءت بحمد الله كما جاءت. وإنّي لم أرَ على وجه الأرض من له خبر عن عالم المعاد وحشر الأجساد إلّا مجرد التقليد، ولا أيضاً أعلم ممّن سبقنا من حقّق هذه المسألة وأحكم قوانينها على هذا المثال [وما] وجدنا من مأثورات مشاهيرهم وكلمات كبرائهم في هذا الباب، فإنَّها ممّا لا يشفي العليل ولا يروي الغليل. والله يقول الحقّ وهو يهدي السّبيل.

* * *

(١) الظاهر زيادة (و).

الفهارس العامة

فهرس الآيات القرآنية

السورة	رقمها	رقم الآية	الصفحة
لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ	النساء	٤	٣٦٢
وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ	النساء	٤	٣٢٧
وَجَعَلَ مِنۡهُمُ ٱلۡقِرَدَةَ وَٱلۡخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَۚ... وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ	المائدة	٥	١٦٨
وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ... بِٱلۡمُهۡتَدِينَ	الأنعام	٦	١٧٦
وَإِنَّ كَثِيرٗا لَّيُضِلُّونَ... بِٱلۡمُعۡتَدِينَ	الأنعام	٦	١٧٥
أَوَمَن كَانَ مَيۡتٗا فَأَحۡيَيۡنَٰهُ وَجَعَلۡنَا لَهُۥ نُورٗا يَمۡشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ	الأنعام	٦	٢٠٤
مَا عَلَيۡكَ مِنۡ حِسَابِهِم مِّن شَيۡءٖ	الأنعام	٦	٢٠٦
وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ	الأنعام	٦	١٩٤
سَيَجۡزِيهِمۡ وَصۡفَهُمۡۚ	الأنعام	٦	٣٢٠
فَلِلَّهِ ٱلۡحُجَّةُ ٱلۡبَٰلِغَةُۖ	الأنعام	٢٦	٣٤١
فَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ أَجۡمَعِينَ	الأنعام	٦	٣٢٤، ٣٤٣
وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا وَلَا حَبَّةٖ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡأَرۡضِ وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ	الأنعام	٦	٢٧٤
وَلَقَدۡ جِئۡنَٰهُم بِكِتَٰبٖ... يُؤۡمِنُونَ	الأعراف	٧	١٧٥
كُلَّمَا دَخَلَتۡ أُمَّةٞ لَّعَنَتۡ أُخۡتَهَاۖ	الأعراف	٧	٢١٢
وَٱلۡوَزۡنُ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡحَقُّۚ فَمَن ثَقُلَتۡ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنۡ	الأعراف	٧	١٩٧
وَعَلَى ٱلۡأَعۡرَافِ رِجَالٞ يَعۡرِفُونَ كُلَّۢا بِسِيمَٰهُمۡۚ	الأعراف	٧	٢٠٩

الصفحة	رقم الآية	رقمها	السورة
٢٥٩	٩	التوبة	قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ
٢٦٠	٩	التوبة	وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ
٣٦٢	٩	التوبة	ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كَٰفِرُونَ
٣٥٩	١٤	التوبة	قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ
١٧٨	١٠	يونس	لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ
٣٨٣	٨٩	يونس	قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا
١٩٤	١١	هود	وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ
٢٠٣	١١	هود	إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ
٢٠٦	١١	هود	وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا۟ فِيهَا وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ
٢٩٠	١١	هود	بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرٜىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ
٣٦٣	١١	هود	فَمِنْهُمْ شَقِىٌّ وَسَعِيدٌ
٢٧٢	١٢	يوسف	وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ
١٩٢	١٣	الرعد	إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ
٢٧٢، ٢٨١	١٣	الرعد	يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ
٣١٤	١٣	الرعد	وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ
٣٠٠	١٤	إبراهيم	وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ
٤٠٥	١٤	ابراهيم	مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ

السورة	رقمها	رقم الآية	الصفحة
وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَٰبِلِينَ	الحجر	١٥	٢١٢
وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُۥ	الحجر	١٥	٢٧١
وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ	الحجر	١٥	٢٧٢
لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ	النحل	١٦	٢١١
وَالْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ (٥) وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ	النحل	١٦	٣٩٦
وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِۦ	النحل	١٦	٣٩٦
هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ (١٠) يُنۢبِتُ لَكُم	النحل	١٦	٣٩٦
وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَٰنًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ	النحل	١٦	٣٩٦ـ٣٩٧
أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا ظِلَٰلُهُۥ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ	النحل	١٦	٤١٧
وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِن دَابَّةٍ	النحل	١٦	٤١٧
قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي	الإسراء	١٧	١٣٦
قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ	الإسراء	١٧	١٩٨
وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِي عُنُقِهِۦ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ الْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا	الإسراء	١٧	٢٠٤

السورة	رقمها	رقم الآية	الصفحة
وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ	الإسراء	١٧	٢٨٩، ٤٠٤، ٤١١
وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا	الكهف	١٨	١٩١
مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَاۚ وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرًاۗ	الكهف	١٨	٢٠٣
وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ	الكهف	١٨	٢٠٨
قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ	الكهف	١٨	٢٧٢
لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا	الكهف	١٨	٣٣٩
فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا	مريم	١٩	١٥١
فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَٱلشَّيَٰطِينَ	مريم	١٩	١٩٢
يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا	مريم	١٩	١٩٢
وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَاۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا	مريم	١٩	١٩٣
ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا	مريم	١٩	٢٠٩
وَرَفَعْنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا	مريم	١٩	٣٠٦
وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا ﴿١٠٥﴾ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ﴿١٠٦﴾	طه	٢٠	٢١٩
وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا	طه	٢٠	٣٦٢
يَوْمَ نَطْوِي ٱلسَّمَآءَ... فَٰعِلِينَ	الأنبياء	٢١	١٧٧

السورة	رقمها	رقم الآية	الصفحة
يَٰنَارُ كُونِي بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ	الأنبياء	٢١	٢١٢
لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ	الأنبياء	٢١	٢٤٨
يَوۡمَ نَطۡوِي ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلۡكُتُبِۚ	الأنبياء	٢١	٢٧٧
وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا لَٰعِبِينَ	الأنبياء	٢١	٣٥٦
فَنَفَخۡنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا	الأنبياء	٢١	٣٥٩
وَإِنَّ يَوۡمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلۡفِ سَنَةٖ مِّمَّا تَعُدُّونَ	الحج	٢٢	١٧٩
يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ... مِّمَّا تَعُدُّونَ	الحج	٢٢	١٧٩
وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخۡطَفُهُ ٱلطَّيۡرُ أَوۡ تَهۡوِي بِهِ ٱلرِّيحُ	الحج	٢٢	٢١٦
وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكۡرِمٍۚ	الحج	٢٢	٢١٧
أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسۡجُدُۤ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ	الحج	٢٢	٤١٧
أَفَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلۡمٖ	المؤمنون	٢٣	١٦٨
أَنَّمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ عَبَثٗا . . . لَا تُرۡجَعُونَ	المؤمنون	٢٣	١٧٧
وَإِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ عَنِ ٱلصِّرَٰطِ لَنَٰكِبُونَ	المؤمنون	٢٣	١٩٤ ـ ١٩٥
وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ	المؤمنون	٢٣	٢١٦
كُلُّ حِزۡبِۭ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ	المؤمنون	٢٣	٢٦٠
بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيۡءٖ	المؤمنون	٢٣	٤٠٥
ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ	النور	٢٤	٣٦٣

السورة	رقمها	رقم الآية	الصفحة
أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍ كُلٌّ قَدْ	النور	٢٤	٤١٦
ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ لِلرَّحْمَٰنِ	الفرقان	٢٥	١٧٠
وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا	الفرقان	٢٥	٢٠٦ـ٢٠٧
لَّا تَدْعُوا۟ ٱلْيَوْمَ ثُبُورًا	الفرقان	١٤	٣٨٥
هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾	الشعراء	٢٦	٢٠١
وَيَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ... دَٰخِرِينَ	النمل	٢٧	١٧٨
رَبِّ إِنِّى لِمَآ أَنزَلْتَ إِلَىَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ	القصص	٢٨	٢٦٨
قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ	القصص	٢٨	٣٠٠ـ٣٠١
أَوَلَمْ يَرَوْا۟ كَيْفَ. . . عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ	العنكبوت	١٩	١٧٧
وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ... يَعْلَمُونَ	العنكبوت	٢٩	١٧٧
يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥٓ	العنكبوت	٢٩	١٧٧
وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ	العنكبوت	٢٩	٢٠٤
وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ	العنكبوت	٢٩	٣٢٠
إِذَآ أَنتُمْ تَخْرُجُونَ	الروم	٣٠	١٧٧
ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ	الروم	٣٠	١٧٧
مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ	الروم	٣٠	١٧٧

السورة	رقمها	رقم الآية	الصفحة
وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ	الروم	٣٠	١٧٨
وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ	الروم	٣٠	١٧٨
وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ	الروم	٣٠	١٧٧
وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ	الروم	٣٠	١٩١
ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا	الروم	٣٠	٤٠٥
وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا۟ رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ	السجدة	٣٢	٢٠٥
كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَآ أُعِيدُوا۟ فِيهَا	السجدة	٣٢	٢١٠
يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ	السجدة	٣٢	٢٧٧، ٢٨٧
قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ	السجدة	١١	٣٥٩
وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ	الأحزاب	٣٣	٢١١
وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا	الأحزاب	٣٣	٢١٦
إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ	الأحزاب	٣٣	٣٢٨
وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ	سبأ	٣٤	٢١٦
إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ	فاطر	٣٥	١٣٦
فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ	فاطر	٣٥	٢٠٨
قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ	يس	٣٦	١٩٠

الصفحة	رقم الآية	رقمها	السورة
٢٠٨	٥٦	الواقعة	وَكُنتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً ﴿٧﴾ فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ﴿٨﴾
٢٠٩	٥٧	الحديد	لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ
٢٥٦	٥٧	الحديد	وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ
٤٥٨	٥٧	الحديد	ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ
٢٠١	٥٨	المجادلة	أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ
٢٥٦	٧	المجادلة	مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ
١٣٢	٥٩	الحشر	نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ
١٩١	٦٤	التغابن	يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ
٢١٥	٦٥	الطلاق	وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ
١١٨	٦	التحريم	غِلَاظٌ شِدَادٌ... مَا يُؤْمَرُونَ
٤١٧	٦٦	التحريم	وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ
٣٤١	٦٨	القلم	وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ
١١٨	٦٩	الحاقة	خُذُوهُ فَغُلُّوهُ . . . فَاسْلُكُوهُ
٢٠٥	٦٩	الحاقة	مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ
٢١٩	٦٩	الحاقة	فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ ﴿٢٥﴾ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ ﴿٢٦﴾
١٧٩	٧٠	المعارج	تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ. . . أَلْفَ سَنَةٍ

السورة	رقمها	رقم الآية	الصفحة
أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا	نوح	٧١	١٥٥
وَقَدۡ خَلَقَكُمۡ أَطۡوَارًا	نوح	٧١	١٧٦
إِنِّي دَعَوۡتُ قَوۡمِي. . . لَهُمۡ إِسۡرَارٗا	نوح	٧١	١٧٦
وَإِن مِّنكُمۡ إِلَّا وَارِدُهَاۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتۡمٗا مَّقۡضِيّٗا	نوح	١٩	٢٠٩
مَا تَشۡتَهِيهِ ٱلۡأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلۡأَعۡيُنُ	نوح	٧١	٢١١
رَّبِّ لَا تَذَرۡ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ دَيَّارًا	نوح	٧١	٢٦٠
إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ يَشۡرَبُونَ مِن كَأۡسٖ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا	الإنسان	٧٦	٢١٢
هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ... شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا	الإنسان	٧٦	١٣٢
وَيُسۡقَوۡنَ فِيهَا كَأۡسٗا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلًا	الإنسان	٧٦	٢١٢
أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا	الإنسان	٧٦	٢١٣
لَا يَرَوۡنَ فِيهَا شَمۡسٗا وَلَا زَمۡهَرِيرٗا	الإنسان	٧٦	٢١٨ـ٢١٩
وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ	الإنسان	٧٦	٢٥٨
هَٰذَا يَوۡمُ ٱلۡفَصۡلِۖ جَمَعۡنَٰكُمۡ وَٱلۡأَوَّلِينَ	المرسلات	٧٧	١٩١
وَبُرِّزَتِ ٱلۡجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ	النازعات	٧٩	١٥٤
فَإِذَا هُم بِٱلسَّاهِرَةِ	النازعات	٧٩	٢١٩
وَبُرِّزَتِ ٱلۡجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ	النازعات	٧٩	٢١٠، ٢٢٠
إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخۡشَىٰهَا	النازعات	٧٩	٣٦١
وَإِذَا ٱلۡوُحُوشُ حُشِرَتۡ	التكوير	٨١	١٩٢
وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتۡ	التكوير	٨١	٢٠٣
إِذَا ٱلشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ (١) وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتۡ (٢)	التكوير	٨١	٢١٨

السورة	رقمها	رقم الآية	الصفحة
وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ	التكوير	٨١	٢١٩
وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾	القارعة	١٠١	١٩٨
فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٦﴾ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٧﴾	القارعة	١٠١	١٩٨
وَإِذَا ٱلْقُبُورُ بُعْثِرَتْ	الانفطار	٨٢	٢١٩
وَإِذَا ٱلْكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتْ	الانفطار	٨٢	٢١٨
كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ ﴿١٨﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا عِلِّيُّونَ ﴿١٩﴾ كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ ﴿٢٠﴾ يَشْهَدُهُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿٢١﴾	المطففين	٨٣	٢٠٥
إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ	المطففين	٨٣	٢٠٥
إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ	المطففين	٨٣	٣٠٦
إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ	المطففين	٨٣	٣٠٦
يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ... فَمُلَٰقِيهِ	الإنشقاق	٨٤	١٧٦
وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلرَّجْعِ	الطارق	٨٦	٢٧٥
وَجِاْىٓءَ يَوْمَئِذٍۭ بِجَهَنَّمَ	الفجر	٨٩	٢٢٠
إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ	العلق	٩٦	١٣٢
ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾	العلق	٩٦	٢٧١
وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ	البينة	٩٨	٣٨٨
أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ﴿١﴾ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ ﴿٢﴾	التكاثر	١١٢	١٤٧
كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ... عَيْنَ ٱلْيَقِينِ	التكاثر	١٠٢	١٥٥
ٱلَّتِى تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ	الهمزة	١٠٤	١٥٦

فهرس الأحاديث الشريفة

* * *

فهرس المذاهب والملل

فهرس الأعلام والمؤلفات

فهرست الأشخاص والأماكن

فهرست الكتب

فهرس المصطلحات

فهرس مصادر التحقيق

- قرآن.
- نهج البلاغة، صبحی صالح، بیروت، ۱۳۸۷هـ. ق.
- **آشتياني، سيد جلال الدين** ـ شرح مقدمهٔ قيصري، انتشارات امير كبير، ۱۳۷۰ هـ. ش.
- شرح بر رسالهٔ زاد المسافر، بوستان کتاب، ۱۳۸۱هـ. ش.
- **آشتياني، مهدي** ـ أساس التوحيد، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۰هـ. ش.
- **آغا بزرگ تهراني، محمد حسين** ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، المكتبة الإسلامية، طهران، ۱۳۲۹هـ. ش.
- **آمدي، على بن أحمد** ـ غاية المرام في علم الكلام، تحقيق محمود عبد اللطيف، إحياء التراث الإسلامی.
- **آملي، سيد حيدر** ـ نقد النقود في معرفة الوجود، تهران، ۱۳٤۷هـ. ش.
- **ابن أثير** ـ أسد الغابة، ج ۲، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **ابن بابويه** ـ من لا يحضره الفقيه، تحقيق علي اكبر غفاري، ج ۱، تهران، مكتبة الصدوق، ۱۳۹۲هـ. ق.
- **ابن تركه، على بن محمد** ـ تمهيد القواعد، تصحيح سيد جلال الدين آشيتانی، انجمن اسلامی حکمت وفلسفه ایران، ۱۳٦۰هـ. ش.
- **ابن سينا** ـ الإشارات والتنبيهات، دفتر نشر كتاب.
- رسائل، تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرني، ليدن، ۱۸۸۹م.

- رسالهٔ أضحوية في أمر المعاد، دار الفكر العربي، تصحيح سليمان دنيا.
- الشفا، انتشارات كتابخانه آية الله مرعشي.
- المبدأ والمعاد، به اهتمام عبد الله نوراني.
- النجاة، انتشارات مرتضوى، ١٣٦٤هـ. ش.
- ابن سينا، أبو على حسين بن عبد الله ـ نجات، چاپ دوم، مطبعة السعادة، قاهرة.
- ابن عربى، محيي الدين ـ الفتوحات المكيّة، إحياء التراث اليوناني العربي، بيروت.
- فصوص الحكم، تصحيح وتعليق أبوالعلا عفيفي، انتشارت الزهراء، ١٣٦٦ هـ.ش.
- أبو البقاء القاضي أيوب الكفوى ـ الكلّيات، تهران، ١٣١١هـ. ق.
- ابو داود، سليمان بن أشعث سجستاني ـ سنن أبو داود تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء السُنّة النبويّة، بى تا.
- ابراهيمى دينانى، غلامحسين ـ قواعد كلى فلسفى اسلامى، پژوهشكده علوم انسانى مطالعات فرهنگى، ١٣٨٠هـ. ش.
- ابن عربي، محيي الدين ـ الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، ١٣٩٧هـ. ق.
- ابن حنبل، أحمد ـ مسند أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت، ١٣٨٩هـ. ق.
- ابن نديم، محمد بن إسحاق ـ الفهرست، ترجمة محمد رضا تجدد، انتشارات اساطير، تهران، ١٣٨١هـ. ش.
- أحسائي، محمد بن علي ـ عوالي اللئالي، تحقيق مجتبي عراقي، ١٤٠٤هـ. ق.
- اصفهاني، أبو منصور عبد المؤمن ـ ترجمه عوارف المعارف (شيخ شهاب الدين سهروردي)، باهتمام قاسم انصاري، شركت انتشارات علمي وفرهنگی، ١٣٦٤.

- فصوص الحكم، تعليق أبو العلاء عفيفي، انتشارات الزهراء، ١٣٦٦هـ. ش.
- أفلوطين - أثولوجيا (أفلوطين عند العرب)، تحقيق عبد الرحمان بدوي، دار النهضة العربية، قاهره، ١٩٦٦م.
- افندى، ميرزا عبد الله اصفهانى - رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق سيد احمد حسيني، كتابخانۀ آيت الله مرعشي، قم، ١٤٠٦هـ. ق.
- أمين، سيد محسن - أعيان الشيعة، چاپ دوم، بيروت، ١٤٠٣هـ. ق.
- انصاري، خواجه عبد الله - شرح منزل السائرين، تصحيح على شيروانى، قم، ١٣٧٣هـ. ش.
- إيجي، قاضي عضد الدين - شرح المواقف، منشورات شريف رضي.
- بابا أفضل كاشاني - مصنفات، به اهتمام يحيى مهدوي، تهران، ١٣٣١هـ. ش.
- بحراني، ميثم بن علي - قواعد المرام في علم الكلام، كتابخانه آيت الله مرعشي.
- البخاري، محمد بن إسماعيل - صحيح البخاري، نشر مطابع الشعب، ١٣٧٨هـ. ق.
- پژوهنده، محمد تقي - فهرست نسخ خطي كتابخانه مجلس، تهران، ١٣٤٥هـ. ش.
- بلخي رومي، جلال الدين محمد - مثنوى معنوي، تصحيح محمد رمضاني، كلاله خاور.
- البيضاوي، ناصر الدين ابو سعيد عبد الله عمر بن محمد الشيرازي - تفسير بيضاوي، بيروت.
- تختي، عبد القادر بن محمد - تقريب المرام في علم الكلام، مصر، چاپ سنگى.
- ترمذي، أبو عيسى - السنن، المكتبة الإسلامية، بيروت.
- تفتازاني، سعد الدين - شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمان عميرة، عالم الكتاب، بيروت، ١٤١٩هـ. ق.

- **تفتازانی، مسعود بن عمر بن عبد الله** ـ شرح المقاصد، انتشارات شريف رضی، قم، ١٣٧٠هـ. ش.
- **تنكابني، ميرزا محمد بن سليمان** ـ قصص العلماء، چاپ دوم، انتشارات علميّة اسلامية، تهران، ١٣٦٤هـ. ش.
- **جامي، عبد الرحمن بن أحمد** ـ نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، تهران، ١٣٧٠هـ. ش.
- **جرجاني، علي بن محمد** ـ التعريفات، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
- **جميل صليبا** ـ المعجم الفلسفي، دار الكتب اللبناني.
- **جنابذي، سلطان محمد** ـ بيان السعادة في مقامات العبادة، دانشگاه تهران.
- **جهانگیری، محسن** ـ محیی الدين بن عربی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ١٣٧٥هـ. ش.
- **جوزي، عبد الرحمان** ـ زاد المسير، تحقيق محمد بن عبد الرحمان عبد الله، دار الفكر، ١٤٠٧هـ. ق.
- **حاجي خليفه چلبي، مصطفى بن عبد الله** ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر، بيروت، ١٤١٠هـ. ق.
- **حاكم نيشابوري** ـ المستدرك على الصحيحين، به اشراف عبد الرحمان المرعشلي، دار المعرفة، بيروت.
- **حجتي، محمد باقر** ـ فهرست كتابخانه دانشكده الهيات، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٤٥هـ. ش.
- **حرّ عاملي، شيخ محمد حسن** ـ كليات حديث قدسي، انتشارات دهقان، ١٣٦٦هـ. ش.
- أمل الآمل، تصحيح سيد احمد حسيني، مطبعة الآداب، نجف، ١٣٨٥هـ. ق.
- **حسيني، أبو الفتح بن مخدوم** ـ مفتاح الباب، تحقيق مهدي محقق، بنياد پژوهشهاي اسلامي آستان قدس.

- **حلي، علامه أبو منصور** ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ۱۳۹۹هـ. ق.
- **حنا الفاخورى ـ خليل الجر** ـ تاريخ فلسفه در جهان اسلامي، ترجمه عبد محمد آيتي.
- **خوانساري، ميرزا محمد باقر** ـ روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، قم، ۱۳۹۲هـ. ق.
- **دبيران كاتبى ـ علامه حلي** ـ إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، تصحيح محمد مشكوة.
- **دهخدا، علي اكبر** ـ لغت نامه، مؤسسهٔ لغت نامه دهخدا، تهران، ۱۳۷۷هـ. ش.
- **رازي، فخر الدين** ـ المباحث المشرقية، حيدر آباد.
- **راغب اصفهاني** ـ المفردات في غريب القرآن، انتشارات خدمات چاپى، ۱٤۰٤هـ. ق.
- **راوندى، قطب الدين** ـ قصص الأنبياء، تحقيق غلا مرضا عرفانيان، انتشارات هادى، ۱۳۷٦هـ. ش.
- **سبزواري، حاج ملا هادي** ـ شرح المنظومة، انتشارات دار العلم.
- شرح المنظومة، تصحيح حسن زاده آملي، نشر ناب.
- **سمرقندي، محمد بن مسعود** ـ تفسير عيّاشي، انتشارات علمية اسلامية، طهران.
- **سهروردي، شهاب الدين** ـ مجموعه مصنفات شيخ اشراق، مؤسسهٔ مطالعات وتحقيقات فرهنگي.
- **سيد بن طاووس** ـ سعد السعود، نسخهٔ كامپيوتري، برنامه معجم حديث شيعه.
- **سيوطي، جلال الدين** ـ الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دا الفكر، بيروت.

- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، چاپ چهارم، مصر.
- الجامع الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الدر المنثور، ج ٦ (دوره ٦ جلدى)، مصر، افست مكتبة المرعشي، قم، ١٤٠٤ق..
- **شبستری، شیخ محمود** ـ گلشن راز، تصحیح صمد موحد، کتابخانه طهوری، ١٣٦٨هـ. ش.
- **شيرازي، صدر الدين** أسرار الآيات، تحقيق محمد خواجوي، انجمن حگمت وفلسفه ايران، تهران، ١٣٦٠.
- الأسفار الأربعة، ج ٩، تصحيح، تحقيق ومقدمه دكتر رضا اكبريان، بنياد حكمت اسلامى صدرا، چاپ اول، ١٣٨٢.
- أسرار الآيات، تحقيق محمد خواجوي، انجمن حكمت وفلسفه ايران، تهران، ١٣٦٠.
- رسائل فلسفى، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٦٢هـ. ش.
- رسالۀ الحشر، ترجمه وتصحيح محمد خواجوى، انتشارات مولى.
- رسالة في الحدوث، تصحيح سيد حين موسويان، بنياد حكمت صدرا، ١٣٧٨هـ. ش.
- شرح الهداية الأثيرية، چاپ سنگي.
- عرشية، تصحيح غلامحسين آهني.
- الشواهد الربوبية، تصحيح، تحقيق ومقدمه دكتر مصطفى محقق داماد، بنياد حكمت اسلامى صدرا، چاپ اول، ١٣٨٢.
- المبدأ والمعاد، تصحيح، تحقيق ومقدمه دكتر ذبيحي ودكتر شانظري، بنياد حكمت اسلامى صدرا، چاپ اول، ١٣٨١.
- المظاهر الإلهية، تصحيح، تحقيق ومقدمه سيد محمد خامنه اى، بنياد حكمت اسلامى صدرا، چاپ اول، ١٣٧٨.

- مفاتيح الغيب، تصحيح، تحقيق ومقدمه دكتر نجفقلي حبيبي، بنياد حكمت اسلامى صدرا، چاپ اول، ١٣٨٦.
- شيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم - المبدأ والمعاد، ترجمهٔ حسيني اردكاني، به كوشش عبد الله نوراني، نشر دانشگاهي، تهران، ١٣٦٣هـ. ش.
- شيرازي، قطب الدين - شرح حكمة الإشراق، انتشارات بيدار.
- درة التاج، تصحيح محمد مشكوة، انتشارات حكمت، تهران، ١٣٦٩هـ. ش.
- شهرستاني، محمد - ملل ونحل، ترجمهٔ صدر الدين تركه اصفهانى، چاپ اول.
- شيخ صدوق - التوحيد، مكتبة الصدوق، تهران.
- صدوقى سها، منوچهر - تاريخ حكما وعرفاي متأخر، انتشارات حكمت، چاپ اول، تابستان ١٣٨١.
- طباطبايي، سيد محمد حسين - الميزان في تفسير القرآن، مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان.
- طريحي، فخر الدّين - مجمع البحرين، انتشارات مرتضوي، ١٣٦٥هـ. ش.
- طهراني، آغابزرگ - الذريعة إلى تصانيف الشيعة، چاپ اسلامية، ١٣٥٤هـ. ش.
- طوسي، محمد بن حسن بن علي - التبيان في تفسير القرآن، مكتب الأعلام الإسلامي.
- قيصري رومي، محمد داود - شرح فصوص الحكم، به كوشش سيد جلال الدين آشتياني، تهران، ١٣٧٥هـ. ش.
- عسكري، أبي هلال - الفروق اللغوية، مؤسسه نشر اسلامي، ١٤١٢هـ. ق.
- عطار، فريد الدين - منطق الطير، تصحيح محمد جواد مشكور.
- غالب دهلوي - ديوان غالب دهلوي، به اهتمام محسن كيني، انتشارات روزنه، ١٣٧٦هـ. ش.

- **غزالي، محمد** ـ كيمياي سعادت، كتابخانه وچاپخانه مركزي، ١٣٣٣هـ. ش.
- **فارابي** ـ سياسات مدنية، ترجمه سيد جعفر سجادي، تهران، ١٣٥٨هـ. ش.
- **فناري، محمد بن حمزه** ـ مصباح الأنس، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات مولى، ١٣٧٤هـ. ش.
- **فياض لاهيجي، عبد الرزاق** ـ گوهر مراد، تصحيح زين العابدين قرباني، وزارت فرهنگ وارشاد اسلامي.
- **فيض كاشاني** ـ «أصول المعارف»، تحقيق سيد جلال الدين آشتياني، دفتر تبليغات اسلامى قم.
- كلمات مكنونه، تهران، بيتا.
- **قبادياني، ناصر خسرو** ـ جامع الحمكتين، تهران، ١٣٢٢هـ. ش.
- مجموعه آثار، برلين، ١٣٤١.
- **قمي، على بن ابراهيم** ـ تفسير قمي، تصحيح سيد طيب موسوي جزائري، انتشارات نجف.
- **قيصري، داود** ـ شرح فصوص الحكم (مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم)، تحقيق دار الاعتصام، انوار الهدى، ١٤١٦هـ. ق.
- **كاشاني، ملا فتح الله** ـ منهج الصادقين في الزام المخالفين، كتابفروشي اسلامي.
- **كربن، هانرى** ـ ملاصدرا فيلسوف ومتفكر بزرگ اسلامي، ترجمه ذبيح الله منصوري، انتشارات پجاويدان، ١٣٦١هـ. ش.
- **كليني، ثقة الإسلام** ـ كافي، تصحيح على اكبر غفاري، دار الكتب الاسلامية، ١٣٦٧هـ. ش.
- **كليني، محمد بن يعقوب** ـ اصول كافى، كتاب توحيد، انتشارات علميه، تهران.
- أصول الگافي، ٢ ج. تصحيح علي اگبر غفاري، مگتبة الصدوق، تهران، ١٣٨١..

- **كليني، شيخ يعقوب** ـ أصول كافي، ۲ ج، تصحيح على اكبر غفارى، مكتبة الصدوق، تهران، ۱۳۸۱.
- **كليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق** ـ أصول كافي، انتشارات علميّة إسلامية.
- **لاهيجي، شمس الدين محمد** ـ شرح گلشن راز، تصحيح محمد رضا برزگر، انتشارات زوار، ۱۳۷۸هـ. ش.
- **لاهيجي، عبد الرزاق** ـ شوارق الإلهام، طهران، انتشارات شيخ رضا كتاب فروش.
- **لنگرودی، ملاجعفر** ـ شرح رسالة المشاعر، تصحيح جلال الدين آشتياني، انتشارات امير كبير، ۱۳۷٦هـ. ش.
- **مجلسى، علامه محمد باقر** ـ بحار الأنوار، چاپ دوم، مكتبة الإسلامية، تهران، ۱۳٦٥.
- **مجلسى، محمد باقر** ـ بحار الأنوار نشر دار الكتب الإسلامية، ج ۹۳، چاپ پنجم، ۱۳۸۲هـ. ش.
- بحار الأنوار، چاپ دوم [الطبعة الثانية]، المگتبة الإسلامية، تهران، ۱۳٦٥.
- **مجلسي، علامه محمد باقر** ـ بحار الأنوار، انتشارات إسلامية، تهران، ۱۳٦٥هـ. ش.
- **محمد شريف نظام الدين احمد بن هروى** ـ أنوارية، انتشارات امير كبير.
- **مدرس تبريزي، محمد علي** ـ ريحانة الأدب، چاپ دوم، چاپخانه شفق، تبريز، بي تا.
- **مدرس طهرانى، آقا علي** ـ رسالۀ سبيل الرشاد في علم المعاد (مجموعة مصنفات آقا على مدرس طهراني)، تحقيق محسن كديور.
- **مدرس، محمد علي** ـ ريحانة الأدب، ج سوم، كتابفروشى خيام.

- مسعودي ـ التنبيه والأشراف، قاهرة، ١٣٥٧هـ. ق.
- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، باهتمام وتنظيم عدّيى از خاورشناسان، ى. بروخمان ليدن، ١٩٦٥م.
- المعجم المفهرس لألفاظ الأحاديث الكتب الأربعة، ج ١١.
- مطهري، مرتضي ـ معاد، انتشارات صدرا، ١٣٧٣هـ. ش.
- مولاى، مهدي ـ فهرست كتب خطى كتابخانه آستان قدس رضوي، انتشارات كتابخانه آستان قدس رضوي، ١٣٦٤هـ. ش.
- مير داماد ـ القبسات، به اهتمام مهدي محقق، دانشگاه تهران، ١٣٦٧هـ. ش.
- نير، محمد تقى ـ آتشكده آذر، كتابخانه فردوسي، تبريز، ١٣٦٤هـ. ش.
- يثربى، سيد يحيى ـ عرفان نظري، دفتر تبليغات اسلامي قم، ١٣٧٧هـ. ش.

* * *

المحتويات

رسالة في حشر الأشياء
تحقيق وتقديم
الدكتور سعيد نظري توكلي

رسالة في خلق الأعمال

تحقيق وتقديم

الدكتور مهدي دهباشي

رسالة في القضاء والقدر

تحقيق وتقديم

الدكتور مهدي دهباشي

المعاد الجسماني

تحقيق وتقديم

الدكتور كاظم مدير شانه چي

الفهارس العامة

صدر الدين محمد الشيرازي
ملا صدرا

مجموعة الرسائل الفلسفية

المجلد الثالث

إكسير العارفين في معرفة طريق الحق واليقين، الواردات القلبية في معرفة الربوبية

ترجمة المقدمتين: غسان حمدان

منشورات الجمل

صدر الدين محمد الشيرازي ملا صدرا، مجموعة الرسائل الفلسفية/المجلد الثالث،
ترجمة المقدمتين: غسان حمدان، الطبعة الأولى

تلفون وفاكس: ٠٠٩٦١ ١ ٣٥٣٣٠٤
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Postfach 1127. 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

إكسير العارفين
في معرفة طريق الحقّ واليقين

تحقيق وتقديم

الدكتور سيد يحيى يثربي

إكسير العارفين

في معرفة طريق الحق واليقين

نتكلم في هذه المقدّمة عن موضوعين وهما الملّا صدرا وحكمته المتعالية وكذلك عن محتويات كتابه هذا.

١ ـــ تقييم الحكمة المتعالية

يجب أن تكون هناك ثلاثة محاور منفصلة من أجل الحديث حول هذا الباب: الملّا صدرا نفسه، وما قام به، والأسلوب الذي اتخذه؛ وهنا نقوم بشرح هذه المحاور:

الملّا صدرا نفسه:

ليس هناك أي شك في القدرة العقلية، والطموح، والاهتمام بالنظام والانضباط، وسلاسة الكلام، والإخلاص، والشجاعة، والحب الحقيقي، والاستقامة في كسب المعرفة وفي كلمة واحدة النبوغ، للملّا صدرا؛ فهو يستحق إعجاب المفكرين ومدحهم بعد أربعة قرون من تفجر نبوغه العلمي.

خيّمت شخصيته الشامخة على جميع الذين ساروا من بعده في مجالات الإيمان المختلفة، وكل من قدّم أطروحاته الفكرية والعلمية إما كانوا من تلامذته أو تأثروا به عن طريق طلّابه، وأو كتاباته. ويمكننا أن نعد الملا صدرا من صنف الفارابي وابن سينا؛ ولهذا حاول الكثير من المحدّثين الحفاظ على تراثه، والاعتزاز بأستاذيته. ومثلما اجتاز بنجاح المراحل المختلفة للتعليم والبحث والمناظرة والتحقيق والتأليف، فإنّه جرّب العزلة والرياضة والسير والسلوك. وقد

تكاتفت هذه الاستقامة والموهبة وصنعت منه شخصية رائدة حيث تؤكد أخباره الحسنة من جهة وأعماله القيمة من جهة أخرى على كمالاته وجدارته.

ما قام به الملّا صدرا:

ليس هناك جدل في أنّ الملّا صدرا ابتكر المسائل الفلسفية المتعددة وأدلتها، إذ إنّ جميع أعماله تعد خير مثال على وجهة النظر الجديدة، والبرهان الجديد والبيان المبتكر من قبله. كما أنّه أدرك الأعمال الموجودة في عصره من ضمنها البراهين المشائية وأصولها ومبانيها حتى الدعاوي العرفانية وتبيين أهل العرفان وتحليلهم لتجاربهم المتعددة، وهذا ما يسمى بالعرفان النظري.

مع هذا ما يمّيز الملّا صدرا عن الآخرين ويعطيه مزية وفرادة هو تنظيمه وتركيبه لمبادئ المدارس الفكرية المختلفة ومسائلها.

والقصد من «التنظيم» هو العمل الشبيه بما يقوم به الموسيقي صاحب الذوق الرفيع والماهر في أصول فنّه، فيما يتعلق بالترانيم المحلية وتصانيفها وتلحينها؛ إذ إنه لا يضيف أي شيء إلى ما هو موجود، ولكنه يرتبه بحيث يتناغم مع الأصول المعروفة ويكون قابلاً للبحث والتعبير بلغة أهل الفن المتفقة عليها.

وبرأيي أن هذا أهم أعمال الملّا صدرا، ولكن «التركيب» يأتي في المرتبة الثانية من عمله.

الآن نقوم بدراسة الموضوعين - أي التنظيم والتركيب - مع انتخاب عدة مسائل من أجل اتخاذها كنماذج، وفي انتخاب هذه النماذج لا يمكننا تجاهل مسائل أخرى مثل **أصالة الوجود والحركة الجوهرية والمعاد الجسماني**.

١) أصالة الوجود:

إذا كنا نريد دراسة أصالة الوجود وتقييم أعمال الملّا صدرا فعلينا ألا نغفل سابقة تاريخ هذه المسألة، إذ تعدّ مسألة أصالة الوجود وكذلك أصالة الماهية في الأصل، مسألة خلافية بين الفلاسفة من جهة، وبين الأفلاطونيين الجُدد وأهل العرفان من جهة أخرى. وبناءً على المصادر الفلسفية وموازينها فإن المعرفة هي الاستناد بحقيقة الهويات والماهيات والتأكيد عليها. إنّ أشخاص الإنسان،

والحجر والنبات والحيوان معترف بهم واحداً واحداً من قبل إحساسنا وعقلنا بصفتهم هوية مستقلّة وماهية منفصلة. ولا يقبل نظامنا الذهني حمل الـ«هو هو» بين شيئين أبداً، فإطار الهوية غير قابل للكسر، لأنّ كسره لأي سبب كان هو بمعنى زوال الهوية؛ فالمثلث هو مثلث، والمربع هو مربع، والإنسان هو إنسان، والحصان هو حصان. إن كان هناك ذهنٌ يخالف هذا الأمر فهو مثل الأمير الساماني ذاك الذي توهّم نفسه بقرة، حيث أُصيب باختلال في جهازه الفكري حتى عالجه أبوعلي سينا. وهذا هو المعنى الصحيح لأصالة الماهية، وليس أن يأتي أحدهم ويصدّق أنّه هنا، أي في عالم خارج عن الذهن... لدينا ماهية حقيقية ليس لها وجود، ومن دون وجود أصبح لديها واقعية. وهذه الفكرة تستحق الرفض والاستخفاف بها، وهذا ما قام به الملّا صدرا وأتباعه. لا، فهذا تناقض أساساً أن يصدّق أحدهم أنّ حقيقة واقعية ليس فيها أي وجود! فهذا عكس المسألة، والإخلال في تنقيح وتبيين الموضوع بقصد أو غير قصد؛ بل إن أصل المسألة هو أننا نواجه حقيقة في عالم الوجود ونقوم بتلقيها بإحساسنا وتجاربنا، ثمّ ننظّم اكتشافات إحساسنا وتجاربنا بالعقل والفكر.

والآن علينا أن نرى من هو الذي لديه أصالة، أي يملك وجوداً حقيقياً، هل هو الهويات والتعينات التي هي منشأ الآثار الخارجية ـ أي إنّ الحصان هو من يمشي والإنسان من يفكر، وإنّ الحجر من له حجم ووزن ـ أو إنّ الوجود الأصيل والحقيقي هو حقيقة أخرى تكون الماهيات والتعينات من شؤونها وتجلياتها، وهو غير الظواهر الوهمية؟[1]

وإزاء هذا السؤال لدينا إجابتان معروفتان: إجابة الفلاسفة التي تعطي الأصالة إلى الهويات والماهيات، وجواب أهل العرفان الذين يعطون الأصالة للوجود وهذا حقيقة سارية في هذه التعينات التي تنسب الآثار والخواص كلها للوجود، وليس للماهية.

وإن كان تحليل أي شيء بالماهية والوجود ـ الذي اشتهر لاحقاً بعنوان

---

(١) من أجل المزيد من المعلومات راجع كتابي رسالة القيصري والأسفار للملّا صدرا.

موضوع «زيادة الوجود على الماهية» ـ طرح في أعمال أرسطو قبل ابن سينا[1]، فإنّ مبحث الأصالة وعدم أصالة الماهيات المتكثرة الخارجية أيضاً طُرح عند الإغريقيين قبل الفلاسفة المسلمين ومن ثم تبناها الأفلوطينيون الجدد.

ومنذ القدم كان هناك أشخاص يشككون في أصالة الكثرة المحسوسة، إذ كانوا يبحثون عن حقيقة أصيلة أخرى. وكان تقديم نظرية «المُثُل» من قبل أفلاطون أحد إنجازات هذا البحث؛ كما أنّ مبحث الكلّي هو أصيل، وله وجود خارجي أو الجزئيات ـ كما سنشرحها في المباحث اللاحقة.

ولهذا الفهم لأصالة الوجود النتائج التالية:

أ) تخرج هذه المسألة من حالة الانتزاعية الصّرفة وتتحول إلى مسألة متعلقة بالواقعية لها وجهة معرفية وكذلك وجهة رؤية كونية؛ إلّا أنّه لا يمكن أبداً إثبات أي وجهتي النظر هاتين بالبرهان، أي إنّ لا أصالة الوجود ولا أصالة الماهية يمكن استدلالهما بمعناهما الصحيح، كوجهة نظر عالم الخارج أو أصالة التصور تماماً.

إذا خرجت مسألة من حالة مسألة جادة خارجية وأصبحت مناقشة ذهنية، وبسبب أننا جميعاً نوافق في عالم الخارج أنّ هذا حجر وذاك حصان وهذا الآخر هو حصان ولكل هذه الأشياء آثارها وخواصها المعروفة: الإنسان يفكر ويتحرك، والحصان يمشي ويُمتطى، والحجر ينفع البناء... والآن نقوم بتحليل هذه الأشياء، لا في الخارج بل في ذهننا، في جزءين أحدهما الوجوب والآخر هو الماهية. ثم نقدم هذه المسألة أنّ أي منهما هو الأصيل والآخر اعتباري. ولنفرض الآن أن يقول أحدهم إنّ الوجود هو الأصيل والآخر يقول إنّه الماهية؛ ما الفرق الذي يكون بين الاثنين من ناحية إدراكنا نسبةً إلى الواقعية؟ فالحصان هو حصان والإنسان هو إنسان سواء أكان الوجود أصيلاً أو أن تكون الماهية أصيلة؛ وإذا كان القصد من الماهية ليس التعيّن المتحقق في الخارج بل المفهوم الذهني للإنسان أو الحجر، فمن يمكنه أن يعتبره أمراً خارجياً وأصيلاً؟

---

(١) ذكر هذا الموضوع في أعماله مثل الإشارات والتنبيهات، نمط ٤.

ب) تنسجم أي وجهة نظر مع بنيتها المعرفية، بهذا المعنى لو اعتبرنا الوجود أصيلاً والهويات والتعينات أموراً وهمية واعتبارية، ستكون علاقة الذهن بعالم الخارج علاقة ضعيفة وعديمة القيمة، لأن ما يدخل الذهن وينتظم بالذهن ويقسم ويرتبط ببعضه الآخر هو التعينات والماهيات إياها. ولأننا نعتبرها اموراً وهمية واعتبارية، لأن معرفة حواسنا وعقلنا ترتبط بهذه الامور، فإن معرفتنا ستكون وهمية وظاهرية أيضاً. إلّا أنّ الوجود الخارجي، الذي يعد أصيلاً وواقعياً، ليس له إمكانية الإنتقال إلى الذهن أبداً. لذلك فإنّ مجال معرفتنا الحصولية عاجزٌ عن الدخول إلى باطن هذه التعينّات الوهمية، أي الوجود الأصيل؛ وسنضطر إلى استخدام أدوات وطرق أخرى للمعرفة وهي طريق السلوك والفناء في حقيقة الوجود واتحاد العاقل والمعقول.

فلذلك فمن يرى أداة الإنسان الوحيدة لنيل معرفة العالم الآخر، حواسه وعقله ليس لديه أي خيار غير الاعتقاد بأصالة التعينات وماهيات الظواهر. كما أنّ من يرى الوجود أصيلاً فعليه أن يفكر بطرق وأدوات أخرى غير طريق الحس والعقل من أجل نيل معرفة الوجود، وهذه الطرق هي السير والسلوك والفناء التي تسبب ظهور البصيرة الباطنية في الإنسان وتوصله إلى المعرفة الشهودية.

ج) أصالة الوجود لها ملازمة مع وحدته، لأنّ ما يمكنه إعطاء الكثرة والانقسام للوجود والحقيقة الخارجية حقاً هو التعينات والماهيات إياها؛ ولو اعتبرناها أموراً وهمية وأنّ أصالتها بسبب وجودها، فبالتأكيد سيكون الوجود حقيقة واحدة من دون أي تكثر وانقسام، إلا الكثرة والانقسام المتعلقين بالمراتب والتجلّيات وهما في الحقيقة ليسا الكثرة والانقسام ذاتهما؛ مع أنّ الملّا صدرا اعتبر اهتمامه بأي من هاتين المسألتين نتيجة توفيقه وهداية الله المنفصلة له، ولم ينتبه إلى هذه الملازمة[1].

والآن حان الوقت لندرس عمل الملّا صدرا حول هذا الأمر؛ العمل الذي قام به صدر المتألهين هو أنّه أعطى مسحة فلسفية لهذه المسألة المثارة للخلاف

---

(١) الأسفار، ج ٢، ص ٢٩٢.

بين وجهتي نظر الفلسفية والعرفانية، ودرسها ليس بصفتها أصلاً كشفياً وذوقياً بل بصفتها مطلوباً برهانياً.

وإن كان قد استخرج هذه المسألة بصورة مسألة بحثية، نظراً إلى اهتمامه الدقيق بالنصوص العرفانية، فمن دون شك لقد قام بعمل ظريف جداً. غالباً ما اهتم الفلاسفة والمتكلّمون القدماء بالمفهوم العام والبديهي إلّا أنّ الملّا صدرا قدّم الوجود بصفة حقيقة عينية أمام التعينات، والأدلّة التي جاء بها على الموضوع بعضها من إبداعه والبعض الآخر اقتباس منظّم لتصريحات أهل العرفان؛ في حين أنّه في بعض الأحيان يهتم بشكل عميق برأي العرفانيين الخاص في أصالة الوجود بمعناها الحقيقي وفي مكانها الصحيح[1].

٢) الحركة الجوهرية

كما قلنا فإنّ محور إدراكنا وفهمنا لقوانا الحسّية والعقلية يستند على أصل الهوية وثبات الهويات؛ ولكل ظاهرة حد نوعي جامع للأفراد ومانع للأغيار، وأنّ هذين الحدّين يشكلان مجموعتنا المعرفية.

وأساساً فإن الغاية النهائية للمحاولات الفلسفية تصنع من الإنسان موجوداً شبيهاً بالله؛ ولهذه الشباهة بالرب وجهتان: إحداهما الوصول إلى التجرّد عن المادّيات، والأخرى الإحاطة على الكلّيات. والإحاطة على الكلّيات ليست إلّا الحصول على العناصر الثانية لهيكل بنية تصوراتنا وتصديقات ذهننا.

وهذه العناصر الثابتة تجعل حدود أي ظاهرة ودائرة أي قضية غير قابلة للاختراق لتصبح جامعة للأفراد ومانعة للأغيار.

إنّ الاهتمام بالمقدّمات المذكورة آنفاً يجعل قبول أي حركة وتغيير في جوهر الظاهرة أمراً غير ممكن؛ هذا ماء وذاك حصان وهذه الأخرى شجرة. إنّ حركة

---

(١) من أجل المزيد من المعلومات راجع كتاب رسالة القيصري بتوضيح المؤلف (العرفان النظري، القسم الثاني، المقصد الأول) وقارنها بالأسفار، ج ١، ص ٣٨، وما بعدها؛ و٢، ص ٢٩١ وبعدها.

وتغيير تلك الاشياء في المكان، والوضع والكمية والكيفية، أمر واضح ومحسوس؛ لأن تغييرات مثل هذه على بنية ثبات الجوهر، بعنوان موضوع هذه العوارض، يمكن تحقيقها. ولكن كيف يمكن تصور التغيير والحركة في جوهر الظاهرة؟ بعبارة أدق بتغيير الكمية يصبح الصغير كبيراً وبتغيير الكيفية يصبح الأبيض مثلاً أحمر اللون، وبتغيير المكان يصبح البعيد قريباً؛ ولكن بتغيير جوهر الماء ماذا سيحصل للماء؟ وماذا سيحصل للإنسان والحصان بتغيير جوهرهما؟

وإزاء هذا السؤال ليس لدنيا سوى إجابتين:

أولاً يصبح الماء أكثر ماءً ويصبح الإنسان أكثر إنساناً! والإجابة الثانية هي أن يتحول شيء إلى شيء آخر؛ على سبيل المثال يتحول الجماد إلى نبات والحيوان إلى إنسان: ولكن من وجهة نظر مباني فلسفة المشائين تحقق هذين الأمرين غير ممكن لأنّ العناصر الثابتة لماهية أي ظاهرة وهويتها، أغلقت الطريق أمام فرض أي نوع من الاتحاد والتغيير. ولا يمكننا أن نقول إنّ «ح» «ج» «ر» اتحدت وأصبحت حجراً.

يمكن تبرير هذا التحول والتغيير فقط بمباني الأفلاطونيين الجدد وأهل العرفان، وذلك بناءً على القوس الصعودي وإن كانت الحركة الاشتدادية في الجوهر فإن موضوع القوس الصعودي والسير الحُبي للموجودات في هذا القوس هو من أصول التصوف والعرفان. كما أن التحول في جوهر الظاهرة يمكن فرضه في هذه البنية؛ مثلما قدّم شيخ الإشراق الاشتداد الجوهري تحت تأثير الأفلاطونيين الجُدد والتصوف، ودافع عنه خلافاً لوجهة نظر الفلاسفة[1].

وبتطبيقه لتعاليم أهل العرفان وأُنسه وميله لهذه المباني تقبّل الملّا صدرا الحركة في الجوهر بسهولة وأصبحت هذه المسألة أحد ابتكاراته التي تدعو للفخر. واليوم علينا إعادة النظر في مبحث مقولات أرسطو وتصنيف موجودات العالم حسب إنجازات فيزياء الحديثة ـ وربما يكون تصورنا عن الجوهر شيئاً

---

(١) المشارع والمطارحات، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ١، ص ٢٢٣ وحكمة الإشراق، مجموعة مصنفات، ج ٢، ص ٧٨ ـ ٧٧ و١٢٨ ـ ١٢٦.

آخر غير ما كان يتصوره الملّا صدرا ـ ولكن على كل حال، بناءً على هذه المباني الفلسفية المتفق عليها، هناك إشكالات مهمة على الحركة الجوهرية وهي كالتالي:

أ) مسألة بقاء الموضوع: حين نفرض التغيير في الجوهر، لن يبقى موضوع ثابت لهذا التغيير وبالتالي يتضرر محور هوية الظاهرة، وعندها لا نواجه مشكلة فلسفية فقط بل نرى مشكلة معرفية أيضاً. على سبيل المثال ونظراً إلى أن ذهننا لا يقبل أي اشتداد أو اتحاد أو انقلاب، إلامَ سيتحول الماء أو الإنسان بعد تغييرهما الجوهري. وقد حلّ الملّا صدرا المشكلة الفلسفية بالثنوية الموجودة في الجوهر الجسماني، أي إنه افترض المادة كحركة والصورة قابلة للتغيير؛ إلّا أنّه أغفل المشكلة المشائية للمعرفة في هذا الخصوص، في حين أنّ هذه المشكلة تبدو أهم من المشكلة السابقة.

ب) ومن أجل توجيه الحركة الجوهرية لجأ إلى عدد من المباني العرفانية المسلّم بها، مثل أصالة الوجود، وأنّ تشخص أي ظاهرة هو بالوجود. لذلك فبدلاً من تغيير وجهة نظر الفلاسفة حول المباني الفلسفية قام الملّا صدرا بتنفيذ هذا الأمر بمباني التصوّف، في حينِ أن للفلاسفة بعض المباحث في هذه المباني.

وليس هذا التغيير ـ أي الحركة الجوهرية في عالم الخارج ـ أي نتيجة عينية في عالم الخارج؛ أو بعبارة أوضح: مع أن هذه المسألة تتعلق بالعالم المحسوس والمادّي ـ لأن الحركة من لوازم المادّة ـ إلّا أن تقبّل أحدهم وجهة النظر هذه أو عدم تقبلها لن يؤثر الأمران في معرفته لظواهر العالم المحسوسة.

ج) لن تصل الحركة الجوهرية إلى غايتها إلّا في الإنسان؛ أي إنّه ما من ظاهرة لهذه الحركة تخرج من حدودها فعلاً. أي إنّ الإنسان وحده يستطيع، بناءً على الأصل العرفاني لجامعية الوجود، أن يجتاز الجماد ويصل إلى الملاك وما فوقه. والشيء المؤثر هنا هو جامعية الإنسان إياها، وليس الأصول والمباني الفلسفية.

على كل حال فإن عمل الملّا صدرا هو عمل موفق إلى حدٍ ما بسبب محاولته في جعل مسألة عرفانية، فلسفية. وتعد محاولته هذه من ابتكاراته القيمة، ولكن ـ كما قلنا ـ فإنها تواجه إشكالات ونواقص ما يجعلها لا تنتهي من النقاش والبحث.

٣) المعاد الجسماني

المبحث الرئيس هنا هو حول كيفية المعاد التي يتجادل الفلاسفة المسلمين حولها مع المتكلمين وأتباع ظواهر الكتاب والسنّة منذ نشوء هذه العقيدة، إذ يعد المتكلمون والمتشرّعون المعاد معاداً جسمانياً وذلك بناءً على قرائن ظاهر الآيات والروايات؛ بهذا المعنى أنّ الإنسان سيبعث يوم القيامة بهذا الجسم المادّي إياه بجميع سماته وجميع عوارضه، وإن كان من الصالحين سيعيش حياة مملوءة بالسعادة واللذّة، وإن كان من المذنبين سيبتلي بحياة مملوءة بالعذاب والألم. وبالتأكيد ستكون هذه اللذّة والعذاب من نوع اللذّة والعذاب الدنيويين، ولكن بشدّة أكبر ومدّة أطول وفي بعض الحالات بشكل أبدي ودائمي.

ولكن لم يستطع الفلاسفة قط أن يطبقوا هذا المعاد مع الأصول والقوانين المسلّمة بها فلسفياً وأن يقوموا بإثباته.

وكمثال على ذلك سنطرح إحدى مشكلات الفلاسفة السهلة على أهل الكلام والمتشرعين، وهي مسألة الظهور المجدد للإنسان التي يقبلها المتكلمون بسهولة بناءً على القدرة الإلهية ومشيئته. بهذا المعنى بما أنّ الله خلق الأجسام الإنسانية للمرة الأولى فإنه يستطيع أن يلبسها لباس الوجود مجدداً ويهبها الحياة.

ولكن هذه المسألة السهلة تبدو صعبة وغير ممكنة أمام الأصول والقوانين الفلسفية، لأن الفلاسفة يعتبرون المتكلمين في فهم هذه الجملة «بما أنّه خلق المرّة الأولى، فإنه سيخلق مرة ثانية» بأنهم سطحيون وغير دقيقين. لأنّهم لو نظروا إلى الخلقة الأولى بدقّة لعرفوا بأنّ هذه الخلقة الأولى إياها لم تكن بهذا المعنى أنّ الله خلق الشخص بصفته ظاهرة منفصلة عن كل شيء بشكل مفاجئ وفوري؛ بل إنّ الإنسان بصفته ظاهرة في العالم المادّي هو حصيلة الآلاف من

العلل والعوامل التي مهدّت لظهوره، وأنّنا جمعياً نتاج زماننا وخلفيتنا ومن دون هذا الزمان والخلفية لكان ظهورنا غير ممكن.

والآن لو وجدت هذه الظاهرة مجدداً فيجب تحقق كل تمهيداتها وأزمنتها وعللها وعواملها الوجودية. وليس صحيحاً أن يخلق الإنسان منفصلاً عن الزمان والمكان والعلل والعوامل وبشكل مستقل، فإن تحقق شيء كهذا غير ممكن من ناحية الأصول والموازين الفلسفية. وأنّ جميع موجودات العالم كورق الأشجار، والأزهار محددّة بمشخصاتها وعللها وعواملها الخاصة وأنها ظهرت بصورة ظاهرة فريدة لا يمكن تكرارها. بلى، تتشكل الآلاف من الأوراق والأزهار المتشابهة ولكنها ليست تلك الأوراق والأزهار السابقة إياها، بل كل منها جديدة ومختلفة، ولكن لا يمكن فهم هذه المسألة بوضوح إلا من قبل أصحاب الأذهان المتمرسة، ولذلك فإن موضوع امتناع إعادة المعدوم يبدو أمراً باعثاً على السخرية لبعض السطحيين، في حين أنّ هذا الموضوع هو من المسائل البديهية والضرورية لأصحاب الأذهان المتمرّسة[1].

نعم، إنّ وجود مشكلات كهذه تجعل التحليل الفلسفي وتبيينه صعباً، ووضعت الفلاسفة في مقابل المتكلمين والمتشرعين ومهّدت للطعن بهم وفي تكفيرهم.

وبما أنّ مبحث المعاد الجسماني يرتبط بمعتقدات المتشرّعين العامة فإنّه ذو حساسية قصوى، ولذلك فإن الفلاسفة تعاملوا مع هذا الأمر بحذر. وهنا نعرض تعاملين مختلفين أحدهما يعود إلى ابن سينا والآخر للملّا صدرا:

١) **ابن سينا والمعاد الجسماني**: في كتابه «الإشارات والتنبيهات»، الذي يعد آخر كتبه الفلسفية[2]، طرح ابن سينا المعاد من دون التعرض إلى موضوع

---

(١) راجع: الشفاء، الفن ١٣، المقالة ١، الفصل ٥؛ والتحصيل لبهمنيار، ص ٢٩٠؛ والمطارحات ٢١٧ ـ ٢١٤؛ والمباحث الشرقية، ج ١، ص ٤٨؛ والأسفار الأربعة، ج ١، ص ٣٥٦.

(٢) النمط السابع، الفصل ٢٧ ـ ٢٤.

جسمانيته أو روحانيته؛ واكتفى فقط برفض آراء الأشخاص الذين يعتبرون الملذات الحسية أصيلة وواقعية، وأن الملذات الأخرى ضعيفة وخيالية[1].

ولكنه في كتابيه الفلسفيين الأخريين ـ أي الشفاء والنجاة ـ له بيان آخر، إذ يقول في النجاة[2]:

يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل لإثباته إلا من طريق غير الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم...

ويقول في الشفاء: «علينا أن نعلم بأن نوعاً من المعاد المتفق عليه من قبل الشرع والوسيلة الوحيدة الموجودة أمامنا لإثباته هو الشريعة وتصديق خبر النبي ﷺ، هو المعاد وعودة الجسم وقت الحشر»[3].

٢) **صدر المتألهين والمعاد الجسماني**: بعد نقله للأقوال والعقائد المختلفة حول كيفية المعاد يقول صدر المتألهين: «إنّ إزالة تناقض الآيات والأحاديث المنقولة مع أصول المباني التحقيقية حول المعاد، هي بانطباقهما وتقربهما من البعض؛ بهذا المعنى أن نقول: إنّ الجسم الأخروي هو شيء ما بين الجسم الدنيوي والتجرّد الأخروي، وفي الحقيقة هو التجرد والجسم[4]».

كما أنّه يقول: «والآن قد حان الوقت أن نهتم بتحقيقنا الموعود حول المعاد الجسماني، وأن تذكر حشر الأجسام والمسائل والأحوال المتعلقة به بالمقدمات اليقينية والأصول البرهانية المناسبة لأهل البحث»[5].

وكما نرى، فإنّ الملّا صدرا يتكلم عن إثبات المعاد الجسماني خلافاً لابن سينا وبأصولٍ برهانية وبأسلوب أهل البحث (الفلاسفة المشائين). وأن جهده هو

---

(١) النمط الثامن، الفصل ٢ ـ ١.

(٢) النجاة، الالهيات، المقالة ٢، الفصل ٣٧، منشورات جامعة طهران، ص ٦٨١.

(٣) الشفاء، الفن ١٣، المقالة ٩، فصل ٧.

(٤) الأسفار، ج ٩، ص ٢٥٦.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٥٧.

لمطابقة الآراء المتناقضة والمتباينة لمنكري ومؤيدي المعاد الجسماني بناءً على نوع من الجسم البين ـ بين، الذي لا يكون دنيوياً ولا أخروياً أخروياً!

وسوف نذكر تقييمنا لحجم توفيقه وذلك بعد إتمام المبحث؛ والآن نهتم بالتحليل الفلسفي وتبيينه لكيفية المعاد وننقل رأي كل من ابن سينا والملّا صدرا، وبعد ذلك نقوم بنقدهما وتقييمهما.

أ) المعاد عند ابن سينا

يقوم ابن سينا بتبيين وإثبات المعاد الروحاني بذكر مسألتين:

إحداهما أن هذا النوع من المعاد تم تأييده من قبل الأنبياء، لأنه مع أن ظاهر الكتاب والسنّة يدلان على المعاد الجسماني، ولكن في المعاد الجسماني تحضر روح الإنسان مع الجسم وتتحقق معه[1]. والأخرى هي أن الشريعة أوضحت كيفية المعاد الجسماني، وأن الفلسفة ملتزمة فقط بذكر كيفية المعاد الروحاني ولذة هذا النوع من المعاد وعذابه.

ومن أجل التمهيد لمقدمات تبيين هذا النوع من المعاد يعرض ابن سينا الأصول التالية:

١) لكل من القوى النفسانية لذّة خاصة بها، وأن جمعيها مشتركة في هذه الحقيقة بأن لذّتها هي إدراكها للكمال المناسب الخاص بها.

٢) تتمتع هذه القوى باللذّة الأعلى والأكثر بنسبة الأفضلية بالفعلية والكمال والإدراك.

٣) في بعض الحالات مع أن تحقق الكمال ولذّته واضحاً بالبرهان إلّا أنّ كيفية هذه اللذّة لا يمكن إدراكها طالما لم تتم تجربتها شخصياً، وما دام لم يتم إدراكها لذلك لن يظهر في الإنسان الشوق والرغبة إليها؛ مثل لذّة الموسيقى عند الصم.

٤) في بعض الأوقات لا تتلذذ القوة الإدراكية بالحصول على الكمال

---

(١) الشفاء، الفن ١٣، المقالة ٩، الفصل ٧؛ والإلهيات، النجاة، المقالة، الفصل ٣٧.

المناسب لها بسبب وجود بعض الموانع، لذلك تميل إلى نقيضه؛ مثل ذائقة بعض المرضى تجاه الطعم الحلو.

٥) وفي بعض الأحيان يبتلي الإنسان بنقيض كماله، ولكن بسبب وجود مانع، لا ينفر منه ولا ينزعج.

ومع تمهيد هذه المقدمات هكذا يستنتج بأن: كمال النفس الناطقة في أن يتغير إلى عالم معقول يكون موازياً ومطابقاً للعالم العيني تماماً، وذلك من ناحية سعة المعرفة وعمقها، وأن يصل إلى مرحلة من المعرفة لينال الحسن المطلق والخير والجمال المطلقين. إنّ النيل بهذه المعرفة يبعث على لذّة وبهجة لا يمكن وصفهما، وستكون مقارنتهما باللذائذ الحسية أمراً بشعاً وباعثاً للسخرية. وحتى الآن ما عرض هو نتيجة المقدمتين الأولى والثانية.

ولكن طالما لم نتحرر من حجاب الجسم وبقينا أسرى لمفاتن الحياة الحيوانية، فلن نكون مطلعين على هذا النوع من اللذّة والبهجة كما جاء في المقدمة الثالثة. وكذلك كما جاء في المقدمتين الرابعة والخامسة طالما بقينا في قبضة موانع عالم المادّة فإننا لا نتلذذ بكمالنا الواقعي ولا نتعذب أيضاً لكوننا أسرى نقيض الكمالات، وسوف نبقى في الغفلة حتى مجيء ملاك الموت.

يزول حجاب الجسم بالموت وتنتهي موانع الإدراك وتنتبه نفس الإنسان إلى حقيقة كمالها ونقصانها. وإن امتلكت هذه الكمالات فإنها ستغرق في البهجة واللذّة الحقيقيتين، وبفقدانها ستتعذّب وتصاب بالآلام. العذاب الذي لا يمكن مقارنته أبداً بالعذاب الدنيوي وآلامه من ناحية الشدّة، كما أنه لا يمكن مقارنة لذّة وسعادة ذلك العالم باللذائذ الدنيوية وسعادتها. وبما أنّ المراحل الأولى للملكات العلمية والكمالات النفسانية يمكنها التحصيل فقط عن طريق معية الجسم، فإنّ نقصان الكمالات في ذلك العالم سيكون غير قابل للتعويض، وبالتالي سيكون عذاب الناقصين وآلامهم أبدياً[١].

---

(١) الإلهيات، النجاة، المقالة ٢، الفصل ٣٧.

وهذا المبحث كان التحليل الفلسفي لابن سينا للمعاد في كتاب النجاة؛ كما أنّ شرحه حول هذا الأمر يطابق ما جاء في عمله الكبير أي «الشفاء»، وأن مبحث المعاد والمباحث الأخرى في هذين الكتابين متشابهان من ناحية النصوص والعبارات أيضاً[1].

وبعد ذلك يعرض ابن سينا عدة مسائل حول هذا الموضوع، ومن وجهة نظري التعرض لبعضها ضرورياً:

١) دور العمل في حصول كمالات النفس. يقول ابن سينا: إنّ السعادة الحقيقية الكاملة لا يمكن تحققها إلّا بإصلاح الناحية العلمية للنفس. ثم يهتم بتعريف الخلق وتحليل ملكة حد الوسط، ويعد ملكة الاعتدال وحد الوسط في تسليم القوة الحيوانية وتسلّط القوة الناطقة، ويرى خلافها كإفراط وتفريط وهما خلاف لفطرة النفس الناطقة[2].

علينا الانتباه إلى أنّ دور العمل في حصول كمالات النفس يختلف حسب البنيتين الإشراقية والمشائية، فمن وجهة نظر الفلاسفة المشائين تعد الكمالات العلمية غاية في عرض الكمالات العملية، ولكن من وجهة نظر الإشراقيين وأهل العرفان الكمالات العلمية هي مقدمة ووسيلة لتحصيل الكمالات المعرفية.

٢) حاجة بعض النفوس إلى الحياة الجسمانية. يقول ابن سينا: بعض النفوس الساذجة التي لم تدرك الشوق إلى الكمال الحقيقي لو أصبح لديها هيئات وحالات جسمانية سوف تشتاق إلى هذه الأجسام وستتعذب بفقدانها. ويبدو أن بعض العلماء صدقوا القول بأن هذا النوع من النفوس يحقق الحالات الأخروية المفضلّة لديه بناءً على المعلومات الناتجة عن المفهوم العام حول القبر والقيامة والجنة والجحيم، عن طريق وضع الأجسام والأجرام السماوية بالتخيل، لأنّ عودتها إلى الأجسام الإنسانية الأخرى على شكل تناسخ غير ممكن إطلاقاً.

---

(١) الشفاء، الفن ١٣، المقالة ٩، الفصل ٧.

(٢) المصدران السابقان (الشفاء والنجاة).

وهذا النوع من النفوس إن كان طاهراً سيكون في النعيم والملذات الخيالية وإن كان من النفوس الدنيئة وغير الطاهرة سيبتلى بالعقاب الخيالي لأعماله.

وبعدئذ بتشبيهها بالأحلام والرؤيا يؤكد على قوة هذه الصور الخيالية؛ مع هذا التوضيح أنّ جميع الآلام والملذات سواءً كانت في الأحلام أو اليقظة، هي ناتجة عن الصور الذهنية، مع هذا الفرق أنّ الصور الخيالية نبعت من داخلنا وصور عالم اليقظة حصلت في الخارج؛ لذلك فإنّ المنشأ الرئيس للأثر هو الصور الذهنية، مع أنها لم تحصل عن طريق الموجودات الخارجية، لأن الموجودات الخارجية هي سبب بالعرض[١].

لذلك لا يستبعد ابن سينا أنّ بعض النفوس الناقصة بالشرح المذكور يكون لها نوعٌ من المعاد الجسماني، مع أن المعاد في الحقيقة هو أمر روحاني.

٣) الإنسان مع أكثرية تعيسة. بناءً على أصل فلسفي في عالم الوجود، كل ما هو موجود هو إما الخير أو كثير الخير؛ لأن إيجاد موجود يكون شراً محضاً، كثير الشر أو حتى المساوي في الخير والشر لا يوافق حكمة الحق وعنايته وكذلك النظام الأحسن للوجود. لذلك فإن كل حادثة يجب أن تكون إمّا الخير المحض أو كثير الخير على الأقل[٢]. ولكن في المعاد الروحاني الذي تكون فيه السعادة منوطة بالاستكمال العلمي للنفس، ستكون فئة قليلة من الناس سعيدة. لأنّ الجهل والغفلة قد سادا على أكثرية الناس، وهذا يعد خلافاً للحكمة الإلهية وعنايتها والنظام الأحسن والعناية الإلهية، وهذا إشكال دقيق جداً.

وقد ورد هذا الإشكال على أساس المعاد الجسماني للمتشرعين أيضاً، لأن أساس السعادة الأخروية هو الاعتقاد بالدين وحتى مذهب والالتزام بأحكام ذلك الدين والمذهب، ولم يحط أي من الأديان والمذاهب الموجودة في العالم، أغلبية الناس. وفضلاً عن ذلك فإن قلّة معدودة فقط من أتباع مذهب ما، التي

---

(١) المصادر نفسها، والإشارات والتنبيهات، النمط ٨، الفصل ١٧.

(٢) الإشارات والتنبيهات، النمط ٧، الفصل ٢٣.

تعمل بأحكام ذلك الدين بدّقة، ستكون من أهل السعادة، وأن بقية الناس ستبتلى بالعذاب الإلهي.

وقبل أن ننقل جواب ابن سينا على هذا الإشكال، يجب أن نذكر أولاً بأنّه من وجهة نظر المتشرعين والمتكلمين الذين يرون الله فعّالاً لما يشاء، ولا يقبلون الحسن الذاتي للأفعال والأعمال وقُبحها، فإنّ نجاة الأقلية وهلاك الأكثرية لا إشكال فيهما لأن مشيئة الله قد قررت هكذا: كل ما يفعله لذيذ.

ولكن جواب هذا الإشكال من قبل علماء الدين الذين يعتقدون بالعدل الإلهي والحسن الذاتي للأعمال وقُبحها يبدو صعباً جداً، خاصةً وأنهم لا يمكنهم أبداً أن يعتبروا أتباع المذاهب والأديان الأخرى وحتى الأشخاص العصاة لمذهبهم، من أهل النجاة. لأن طرح سؤال كهذا في الكتب الاعتقادية لهذه المجموعة ليس له سابقة ولا يمكنني أن أقول شيئاً حول جوابهم.

ولكن جواب ابن سينا على الإشكال المذكور هو أنّه يعتبر أكثرية الناس - خلافاً لنظرية علماء الدين والمذاهب - من أهل النجاة. ومن أجل تبيين نجاة أكثرية الناس يستخدم المباني التالية:

اولاً: إنّ السعادة الأخروية ليست منحصرة بنوع واحد. وثانياً: إن الوصول إلى السعادة الأخروية ليس منحصراً في الاستكمال العلمي، مع أن السعادة الحاصلة عن هذا الطريق أكثر قدراً ومقاماً. وثالثاً: ليس كل ذنب يستلزم العذاب أو العذاب الدائمي، لذلك فإن الكثير من النفوس المتوسطة والناقصة تُكمل نفسها وذلك بعد طي مراحل، ولو بصورة التعلق بالأجسام السماوية، وتصل إلى مقام التجرّد التام والكمال اللائق بها. ورابعاً: فإن الكثير من الجاهلين والمذنبين ستشملهم الرحمة الإلهية الواسعة وفي النهاية سوف ينجون[١].

وقد قام بشرح وتحليل هذه المسائل واحدة تلو الأخرى في النمطين السابع

---

(١) كتاب الإشارات والتنبيهات، النمط ٧، الفصل ٢٥.

والثامن من كتاب الإشارات والتنبيهات وكذلك في مبحث المعاد في كتابي الشفاء والنجاة[1].

ب) المعاد عند صدر المتألهين

يهتم صدر المتألهين في البداية، كابن سينا، بتمهيد المقدمات وذكر الأسس والأصول التي أُثبتت كلٌّ منها في موضعها؛ وعدد هذه الأصول والمقدمات سبعة في الشواهد الربوبية[2]، وأحد عشر في الأسفار.

وهنا نُشير بشكل مختصر إلى هذه الأصول ومع تغيير طفيف في ترتيبها:

١) الأصالة بمعنى التحقق العيني ومنشأية الآثار، هي وصف الوجود وليس الماهية.

٢) إنّ الوجود حقيقة متشككة حيث لها مراتب قوية وضعيفة ذاتياً.

٣) إنّ تشخص ظواهر العالم أعم عن المجردة والمادّية هو محصول وجوده الخاص، وإن الأعراض من لوازم شخصيته وليست من مقدماته.

٤) إن قوام أي موجود هو بصورة فصله الأخير ومبدئه، وتعد الفصول والأجناس الأخرى بمثابة اللوازم.

٥) إن هوية الجسم والأعضاء، برغم تغييرها وتحولها، ثابتة مع باقي هويات النفس؛ لأنّ هوية الجسم بالنفس وليس بالجسم.

٦) إنّ إمكان الحركة التكاملية في أفراد نوع واحد هو على نحو يجتاز حد هذا النوع ويصل إلى حد نوع آخر؛ على سبيل المثال، يتحول الجماد إلى حيوان، والحيوان إلى إنسان. وقد طرح الملا صدرا هذه الإمكانية في كتابه

---

(١) انظر كتاب الإشارات والتنبيهات، النمط ٧، الفصل ٢٥ ـ ٢٤ والنمط ٨، الفصل ١٧ ـ ١٢؛ والشفاء، ص ٦، مقالة ٩، فصل ٧؛ وإلهيات النجاة، المقالة ٢، الفصل ٣٧.

(٢) كتاب الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، وباعتقاد أساتذة الفن ألف هذا الكتاب في أواخر حياته وهو يحتوي على ملخص عقائده حول المسائل الفلسفية، كما ذكرها في مقدمة الكتاب.

الأسفار على قاعدة إمكان الاشتداد في الوجود، وفي الشواهد الربوبية على قاعدة إمكان الاشتداد في الجوهر.

٧) الصور والمقادير، إن كانت تصدر عن الفاعل بناءً على استعداد المادة، قد تصدر أحياناً عن مبادئ فاعلها من دون مشاركة المادة.

٨) إنّ الصور الخيالية قائمة بالنفس، مثل قيام المعلول بالعلّة؛ وليست كالأعراض لتكون حالّة وعارضة على النفس.

٩) إنّ خلق النفس هو على نحو يمكنها من إيجاد الصور والمقادير من دون مشاركة المادة لتكون هذه الصور قائمة بها، وليس حالّة فيها؛ وإنّ هذه القدرة في الدنيا خاصة لأهل الكرامات وهي عامة في الآخرة.

١٠) إنّ قوّة الخيال التي تُعد الجزء الحيواني للإنسان، هي جوهر مجرد لا تزول بالفساد وزوال الجسم بل تبقى مع النفس الإنسانية الناطقة.

١١) إنّ الوحدة الشخصية ليست متساوية في جميع الوحدات، إذ تختلف هذه الوحدة في المجردات والماديات. وفي بعض الحالات هي جامعة المتخالفات، وفي حالات أخرى لها كثرة بالقوة، وفي حالات أخرى لها سعة وجودية وفي حالات أخرى محدودة.

١٢) تنحصر الأكوان والعوالم مع جميع كثراتها، في ثلاثة أكوان: عالم الطبيعة، عالم المثال، وعالم المجردات. ومن بين موجودات العالم، الإنسان وحده بصفته الكون الجامع، يملك العوالم الثلاثة في سعته الوجودية؛ ويمكنه اجتياز جميع العوالم والأكوان بحركة جوهرية، وأن يصل من المرحلة الجمادية إلى أعلى مرحلة في التجرّد.

١٣) منشأ المادّة هو النقص والفقر الوجودي، لأنّ المادة هي الاستعداد ذاته؛ ومنشأ القوة والاستعداد هو الإمكان. لذلك فإن النفوس على نوعين: يتعلق بعضها، بسبب نقصها، بالجسم حتى تصل إلى الكمال والفعلية؛ والبعض الآخر منها كاملة ويحتاجها الجسم لتتفرغ إلى إيجاده وتدبيره. وبالطبع تُعد هذه النفوس كاملة مقارنة مع نفوس الجسم الأسيرة، إلّا أنّها في كمالها لم تصل بعد إلى مرحلة التجّرد العقلاني كي تكون مستقلة عن الجسم.

وهذه هي الأصول والمقدمات التي ذكرها الملّا صدرا في كتابيه؛ ومن بينها جاءت الأصول ٣، ٤، ٦، ٧، ٩ و١٠ في الكتابين، والأصول ١، ٢، ٥، ٨، ١١ و١٢ ذكرت في الأسفار فقط، وجاء أصل ١٣ في الشواهد الربوبية فقط[١].

نتيجة الأصول وتبيين المعاد: ما يظهر في مسرح المعاد هو كالشخص تماماً من حيث النفس والجسم؛ لأن في التشّخص وبقاء الإنسان، بقاء النفس مهم جداً وليس بقاء سمة محددة من الجسم سواء أكان صغيراً أو كبيراً، مادّياً أو مثالياً. على كل حال، فإن الجسم هو جسم هذا الشخص وليس جسماً مادياً مغايراً أو مثالياً لشخص آخر[٢].

ج) نقد وتقييم معاد الملّا صدرا

إنّ نقد وتقييم آراء وأفكار شخصية كبيرة مثل صدر المتألهين لا يقللان من منزلته ومقامه فحسب بل إنهما أفضل طريقة وأسلوب لتعالي التفكر والوصول إلى حلول جديدة للمشكلات العالقة. لو كانت السيرة والسّنة على ألا يتكلم أي تلميذ أمام أستاذه فمن دون شك ستغلق طريق التعالي والتقدم العلمي أمامه؛

---

(١) انظر كتاب: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة المعروفة بـ«الأسفار الأربعة» أو «الأسفار» طباعة بنياد حكمة صدرا الإسلامية، ج ٩ ص ٢٧١ ـ ٢٦١ والشواهد الربوبية، طباعة بنياد حكمة صدرا الإسلامية، ص ٣١٦ ـ ٣١١.

(٢) الأسفار، ج ٩، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٥، الشواهد الربوبية، ص ٣١٧ ـ ٣١٦، من الجدير ذكره أن الملّا صدرا لم يكتب الاستنتاج وتطبيق النتيجة بالمقدمات بنفس مزاجه ونفسه الطويل في تمهيد المقدمات والمسائل الفرعية الأخرى. وما يمكن ذكره بشكل مختصر حول نتيجة المقدمات هو أنّه بناءً على الأصالة والتشكيك والاشتداد في الوجود فإن الإنسان بصفته الكون الجامع يمكنه اجتياز المراحل المختلفة للوجود الجوهري بالسير التكاملي من الجماد حتى التجرد التام. وبما أن عامل التشخص هو الوجود وكذلك بقاء الهوية هو بالفصل الأخير، لذلك تستمر هوية الإنسان وتشخصه ببقاء النفس. عند ذلك تكون النفوس الكاملة في التجرّد التام ومعادها يصبح روحانياً. ولكن النفوس الناقصة بسبب نوع تناسبها وتعلّقها بالجسم تُشّكل أجساماً مناسبة لها بالتخيل بناءً على تجرد الخيال وإمكان صدور الصور والمقادير عن النفس وقوام هذه الصور والمقادير بالنفس؛ وعلي هذا المنوال يصبح معادها جسمانياً. وهذا الجسم سيكون جسم تلك النفس لا جسم مادّي أو مثالي آخر.

لذلك بالاعتراف والمعرفة بالعظمة الفكرية للملّا صدرا وبأنه أحد النوابغ القلّة في العالم، نذكر بعض الملاحظات حول آرائه ونظرياته:

١) **أسلوب صدر المتألهين**: قبل كل شيء يلزم إلقاء الضوء على أسلوب الملّا صدرا في حل المسائل الفلسفية إذ إنه ـ كما معروف عنه ـ قد جمع بين جميع الأساليب، وتشتمل حكمته المتعالية على فلسفة المشاء وحكمة الإشراق والكلام والعرفان، وقد امتدحه الكثير من المحققين الكبار بسبب عمله الفريد والمدهش هذين[١].

ولكن علينا قول الحق بأن خلافاً لتأييد أتباعه الكبار، من أمثال الفيض الكاشاني (الوفاة ١٠٩١ هـ.ق) حتى العلامة طباطبائي (الوفاة ١٩٨٣ م) إنّ شيئاً كهذا (أي الجمع بين الأساليب) لا يمكن في العرض بتاتاً؛ بهذا المعنى أنّه يمكن أن يكون شخصاً ما متكلماً وثم يصبح فليسوفاً وبعد ذلك يتحول إلى العرفان، ولكن لا يمكن استخدام أسلوبين أو أربعة أساليب بشكل متزامن لتنظيم رؤية كونية، لأن المباني، والمسائل، والأدوات وأهدافها تختلف عن بعضها البعض. وإنّ مزج الفلسفة بالعرفان وتعويض نقص أحدهما بالآخر ليس فقط غير منطقي بل إنّه سينتهي بنتائج وآثار غير صحيحة أيضاً، وسوف نبحث هذا الأمر في هذه المقدمة.

٢) **عدم الانتظام في المقدمات والنتائج**: تزامنت مقدمات واستنتاجات صدر المتألهين مع الإشكاليات وعدم الانتظام من عدة جهات، وهنا نُشير إلى بعضها:

٢ ـ ١) حذف بعض المقدمات الضرورية مثل تبيين اللذّة، ورجحان اللذّة العقلية والروحية، وكذلك أسباب عدم اهتمامنا بهذه الملذات في هذا العالم، والاهتمام بالآخرة وبنية اللذّة والعذاب العقلاني.

---

(١) انظر كتاب: مقدمة الأسفار بقلم المرحوم الشيخ محمد رضا مظفر؛ وكتاب الخدمات المتقابلة بين الإسلام وإيران، لمرتضى مطهري، ص ٥٨٧ ـ ٥٨٦، ومقدمة السيد جلال الدين الآشتياني على مجموعة رسائل السبزواري، ص ٣٧ ـ ٣٦.

٢ ـ ٢) ذكر بعض المقدمات غير الضرورية مثل: «إن النقص والإمكان هما منشأ المادّة»[١].

٢ ـ ٣) عدم تفكيك المقدمات المرتبطة بمبحث إمكان عن المقدمات المرتبطة بمبحث كيفية المعاد. تساعد بعض مقدمات الملّا صدرا على تحليل وتبيين إمكان المعاد، مثل المقدمات الأولى حتى السادسة والمقدمة الثانية عشرة؛ وتساعد البعض الأخرى على تبيين كيفيته (جسمانية المعاد) مثل المقدمات السابعة إلى الحادية عشرة والمقدمة الثالثه عشرة[٢].

٢ ـ ٤) تكرار بعض المقدمات، مثل المقدمة الخامسة وهي المقدمة الرابعة ذاتها أو المقدّمة التاسعة التي يمكن إدراجها ضمن المقدمة السابعة.

ولا شك أنّ استدلال ابن سينا يخلو من هذه النقائص، في حين أنّ الملّا صدرا وهو الوريث، بعد نحو ستة قرون، للجهود الفكرية للمسلمين، كان يتوقع منه أن تكون مقدماته واستنتاجاته منظمة ومنسجمة أكثر.

٣) كثرة المقدمات والأوساط: مهما قلّت مقدمات وأوساط استدلال، سيكون هذا الاستدلال ذا وضوح واستحكام أكثر. ومن هذه الناحية فإن استدلال ابن سينا له أرجحية على استدلال الملّا صدرا، فصدر المتألهين إضافة إلى مقدماته المتعددة حول إثبات وجود النفس والتجرّد وبقائها، استخدم مقدمات وأوساط مختلفة مكررة لتحليل وإثبات المعاد.

٤) إن جزء من المقدمات غير فلسفي: يستند استدلال ابن سينا على مباني ومقدمات فلسفية يمكن للعقل والفكر الإنساني أن يتصورها ويصدّقها. ولكن صدر المتألهين أخذ الكثير من مقدماته من العرفان وحكمة الإشراق التي لا يمكن تصورها وتأييدها من قبل العقل والفكر، مثل: أصالة الوجود، ووحدة الوجود، واشتراك الوجود، والتشكيك والاشتداد في الوجود، والخ...

---

(١) المقدمة السابعة في الشواهد الربوبية.

(٢) الأرقام هي حسب أرقام مقدمات هذا النص.

٥) عدم وضوح مباني ومقدمات جزء من المقدمات: استخدم الملّا صدرا بعض المقدمات من أجل تبيين المعاد وهذه المقدمات هي ليست بديهية ولا قائمة على قواعد واضحة ومثبتة مثل:

٥ ـ ١) إنّ الانتفاع من الحركة الاشتدادية للجوهر ـ إضافة إلى موضوع الاشتداد في الوجود ـ لم يتم تبيينه بعنوان بنية الاشتداد في الجوهر. ففي العرفان تكون بنية الاشتداد والحركة التكاملية السير الحُبي في القوس الصعودي، بشكل مطلق حتى في المجردات. ولكن على أي أساس يمكن دعم هذا الموضوع بالفلسفة؟ الجواب هو غير معلوم، ولم يقل الملّا صدراً شيئاً حول هذا الأمر.

٥ ـ ٢) ليس من الواضح على أساس أي بنية من بين الجواهر كلها يختص الاشتداد الوجودي للإنسان. ولو افترضنا أن البنية جامعة، فعلى أي بنية ومقدمة فلسفية ومنطقية يمكن أن يستند هذا الموضوع؟

٥ ـ ٣) امتناع الانقلاب في الماهية، وهو اللازمة المسلّم بها لأصل الهوية وأساس التفكر الفلسفي، كيف يمكن وفقه بإمكان الاشتداد والاستحالة الجوهرية من نوع إلى نوع آخر؟ الجواب هو غير معلوم ولم يقدم الملّا صدرا أي توضيح حول هذا الأمر.

٥ ـ ٤) بقبول إمكانية إنشاء الصورة والمقدار وإيجادهما كيف يمكن حل أصل امتناع تحقق الصورة بدون مادة وبدون مشاركة وتدخل الهيولى الموجودة في المقدمات السابعة، والثامنة، والتاسعة؟ في حين إنّه أُقيمت في الفلسفة أدلّة قائمة على امتناع تحقق الصورة من دون المادة[1].

٦) عدم كفاية المباني والمقدمات المذكورة لإثبات المطلوب: إن الملّا صدرا ـ الذي وضع أساس عمله إثبات المعاد بالصور الجسمانية وقدّم عدداً من

---

(١) النجاة، الإلهيات، المقالة ١، الفصل ٥، إلهيات الشفاء، المقالة ٢، الفصل ٤؛ الإشارات، النمط ١، الفصل ١٢؛ والأسفار الأربعة، ج ٥، ص ٢١١؛ ونهاية الحكمة، العلامة الطباطبائي، المرحله ٦، الفصل ٦.

المقدمات لهذا الأمر حصراً، من أجل الوصول إلى النتيجة المطلوبة ـ احتاج فضلاً عن المقدمات المذكورة، إلى مقدمات أخرى وهي عبارة عن:

٦ ـ ١) إنّ نفوس الأفراد المتوسطة والناقصة بعد مفارقتها الجسم لا يمكنها الارتقاء إلى عالم المفارقات.

٦ ـ ٢) التناسخ محال أيضاً.

٦ ـ ٣) لا تتعلق الأرواح بالأجرام الفلكية أيضاً.

٦ ـ ٤) إنّ التعّطل والعبثية للنفوس محالان أيضاً.

لذلك عليها أن تملك وجوداً جسمانياً متناسباً معها وهو الجسم الخيالي نفسه[1].

٧) إنّ افتراض وإثبات تجرد الخيال لا يحلان مشكلة الجسم: إن تصور تجرد الخيال كمقدمة على تبيين المعاد الجسماني، لا يمكن أن يحل مشكلة الجسم؛ لأن قوّة الخيال بافتراض تجرّدها تندرج في مجال العقول والمفارقات. وإن كان التجرد يستطيع أن يكون أساس حل الإشكال، فتجرّد العقل سيكون كافياً ولم يعد هناك حاجة إلى تصور تجرّد الخيال. ولكن كون تجرّد العقل غير كافٍ لهذا الأمر فهذا يعود إلى أنّ صدور الأعمال والأفعال الجزئية عن القوّة غير المنطبعة في الجسم، لم يكن ممكناً أصلاً؛ وبما أنه قد تم تصور الخيال كالمجرّد لذلك لم يعد بإمكانه أن يكون منشأ أفعال وأعمال جزئية وجسمانية.

ومن أجل حل هذه المشكلة اتخذ ابن سينا طريقاً أكثر منطقية واعتبر تصور تعلق هذه النفوس بالأجرام السماوية تصوراً منطقياً ومعقولاً، حيث تكون أدوات عمل النفس من أجل تصوراتها وحركاتها وأعمالها الجزئية. إلّا أنّ صدر المتألهين لا يقدم في تصوره جسماً في عهدة النفس، يمكنه أن يكون مع ذلك الجسم منشأ أعماله وأفعاله الجزئية.

ولكن أن تستطيع ذات قوة الخيال أن تتصور جسماً ما فسوف يكون هذا

---

(١) الشواهد الربوبية، ص ٣١٧ ـ ٣١٦.

الجسم جسماً ذهنياً وليس عينياً، ومن البديهي أنه من غير المنطقي أن يكون بين موجود مجرد وتصوراته ثمة تصور تعلقه واستخدامه كأداة؛ لأنه لو تعلقت النفس بجسم خارجي فإنها سوف تستفيد من هذا الجسم كمتمم ومشارك لوجودها وأعمالها. في حين أن الجسم الخيالي هو محصول ومعلول النفس ولا يمكنه أن يكون مشاركاً ومتمماً لها، فتصور إزالة الفقر بشيء يكون معلول كماله، يعد تناقضاً. ومن الواضح أن حاجة النفس إلى الجسم هي من أجل تكميل نواقصها وكذلك لاجتياز مراحل التكامل، وهي ليست أمراً عبثياً وبدون هدف.

٨) **لماذا الجسم؟** إنّ الجسم في تحليل ابن سينا هو من أجل حل مشكلة النفس، في حين أنه حسب تصور الملّا صدرا الجسم هو من أجل حل مشكلة التضاد في وجهات نظر الفلاسفة مع آراء المتكلمين في باب المعاد الجسماني. يريد ابن سينا أن تمتلك النفوس الأدوات بمثابة جسماً دنيوياً، في حين أن همَّ الملا صدرا كلّه من أجل إقناع الرأي العام، وهو يحاول أن يوفق بين النتائج الفلسفية وبين المقبولات العامة[1].

٩) **ما الغرض من المعاد الجسماني؟**

إنّ طرح المعاد الجسماني من قبل ابن سينا، هو محاولة فلسفية من أجل الإجابة على إشكالين فلسفين مهمين وهما:

٩ ـ ١) حل وتبيين وضع معاد النفوس التي لم تصل إلى مرحلة التجرد التام والكمال المناسب لها. مثل هذه النفوس تستمر بتكميل نفسها وهي متعلقة بالأجسام.

٩ ـ ٢) الإجابة على إشكال «شقاء أغلبية البشر». كما أوضحنا سابقاً فإن بعض النفوس الناقصة تباشر، بعد الموت، بالوصول إلى مراحل الكمال بتعلقها المجدد بالجسم، حتى تصل إلى السعادة الأخروية؛ وعلى هذا المنوال يقل عدد الأشقياء. ولكن المعاد الجسماني عند الملّا صدرا لا يهدف إلا لإرضاء الرأي العام وتوفيق الفلسفة مع العقائد الدينية.

---

(١) الأسفار الأربعة والشواهد الربوبية، الصفحات السابقة.

١٠) دافع إنكار الخلود: إنّ مسألة إنكار خلود العذاب الأخروي، التي تقبّلها ابن سينا في بعض حالات خاصة للنفوس الناقصة، هي من أجل الإجابة على الإشكال المذكور في فقرة (٩ ـ ٢)، ولذلك فهي تندرج ضمن نظام المعاد. في حين أن صدر المتألهين يطرح إنكار الخلود بصورة موضوع مستقل، وغير مرتبطة بقضايا المعاد ونظامه، ويصب جلّ اهتمامه في مناقشات أهل الكلام والمفسّرين؛ بحيث إنّه خلافاً للعرفاء يؤكد في النهاية على قبول الخلود في العذاب[١].

كانت هذه نماذج لعمل الملّا صدرا، ومرة أخرى أؤكد على هذا الأمر بأنه كان ناجحاً في عمله، فقدرته الاستنباطية والتنظيمية في جعل المسائل العرفانية فلسفيةً هي قدرة فريدة ولا مثيل لها. ولكن مع هذا فإنّ عمله هذا هو موضع نقاش ـ كما سنرى في دراسة أسلوبه.

أسلوب الملّا صدرا:

كما هو معروف عن الملّا صدرا، فقد قام بجمع المدارس الفكرية المختلفة (الفلسفة المشائية، الفلسفة الإشراقية، الكلام والتصّوف). كما أنّه قام بإعطاء صبغة فلسفية للكثير من الأصول ومسائل التصوف، واستدّل لأغلبها كالمطلوب الفلسفي، وطبق الكثير من المسائل العرفانية بالمباني العرفانية، وأكدّ عليها وطبق كلاً منهما بالآيات القرآنية والأحاديث الدينية، وجعل بين الشرع والعقل والكشف وفاقاً عملياً وتعاوناً معرفياً. ومن دون شك يعد هذا الأمر نتاج نبوغه ونتيجة جهوده القيمة المستمرة.

ولكن هذا العمل بعظمته وأهميته فيه إشكالان أساسيان:

أ) مع أنّ هذا العمل يُعد مهدّئاً ومُرضياً من ناحية الرأي العام والإحساسات والعواطف الدينية والعرفانية، ولكن إن تمت دراسته بدقّة وبشكل علمي فهو عملٌ غير منطقي وغير صحيح؛ فمثل هذه الجهود كانت موجودة مُنذ القِدم حيث

---

(١) الرسالة العرشية، انتشارات المولى، ص ٢٨٢؛ وبناءً على رأي حضرة السيد جلال الدين للآشتياني هذه الرساله من ناحية التأليف تأتي بعد كتاب شواهد الربوبية (حاشية الشواهد، طبع مشهد، ص ٣١٧).

كانت دوافعها مختلفة وباعتقادي فإنّ المساعي من أجل الحفاظ على حُرمة القدماء والكبار كانت من أهم هذه الدوافع.

وقبل الملّا صدرا أقدم مفكرون آخرون على مثل هذا الأمر أيضاً، إذ يمكننا الإشارة إلى عرفاء ومتكلمين وفلاسفة مثل الفارابي، وشيخ الإشراق السهرودي، وابن رشد، والخواجه نصير الدين الطوسي، والغزالي.

وبعد إقدام صدر المتألهين على هذا الأمر نتساءل ما هي نتائجه المرجوة من هذا العمل، وكم نجح في هذا الأمر؟ باعتقادي فإنّ إثبات المسائل العرفانية مثل «وحدة الوجود» و«أصالة الوجود» بالأدلة الفلسفية لن يصل إلى نتائج غير التوهم والخيال؛ بهذا المعنى لو أردنا أن نصل إلى سر الوحدة ونرى العالم كلّه بعين الحق وأن نتعرف إليه وأن نصل إلى النتيجة القائلة بأن في دار الوجود ما من ديار غير موجود واحد وهو حضرة الحق ذاته، فمن دون شك هكذا فهم وإدراك ليسا عمل عقلنا وفكرنا لكي نصل إليه بأدوات عقلنا وأفكارنا، أي عن طريق المعرفة والحجة.

ولو جئنا بآلاف الأدلة من أجل وحدة الوجود ووهمية الكثرة، فسوف يكون كل شيء نفسه في ذهننا وستبقى الظواهر كلها نفسها لا غير؛ فالكثرة أمر واقعي والظواهر كلها تملك وجوداً عينياً وواقعياً. والآن لو ادّعى أحدهم بأنه توصّل إلى مكانة بحيث «ثمة واحد موجود وما من شيء غيره»، فهذا يخصه وحده ولا يمكن فهمه من قِبل الأخرين ونقله اليهم؛ وبالتأكيد فإنّه قد وصل إلى هذه المكانة عن طريق شيء غير العقل، أي بالسلوك والتأمل أو الجذبة والاستعداد. على كلٍ، فقد توصل إلى شيء لم يصل إليه الآخرون؛ ومن جهة أخرى فإن الشيء الذي قد وصل إليه لا يمكن شرحه ولا نقله. وفي هذه الحالة لو قمنا بإتيان الأدلة والبراهين فأي نتيجة سنصل إليها غير التوهم والخيال؟ وعندما كنا ندرس الأسفار[1]، كنا نتصور بأننا قد فهمنا وحدة الوجود، في حين إننا كنا غافلين عن استحالة فهم هذه المواضيع!

---

(١) حيث كان أستاذنا هو العلّامة المرحوم الطباطبائي.

من جهة أخرى لو أردنا أن نحلّ المواضيع والمسائل الفلسفية، لما قمنا بالعمل الصحيح. وعلى سبيل المثال قدّم ابن سينا أفضل تحليل ممكن في تحليل علم الباري تعالى بجميع الكون بشكلٍ ثابت وأزلي؛ إذ إنه أقام العلم على أساس العلية، ونقله من علّة العلل إلى الأكوان كلها.

ولكن هناك من يريد أن يقوم بتحليل وإثبات هذه المسالة على أساس قاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء»[1]، وقد غفل أن هذه القاعدة هي قاعدة عرفانية؛ ولكن من الناحية الفلسفية هي مجرد شطح وتحتاج إلى نوع من التناقض. وأصولاً البسيط في المصطلح العرفاني ليس له أي علاقة بالبسيط في المصطلح الفلسفي، ومزج هاتين المدرستين مغالطة. إن تحقق البسيط بمعناه الفلسفي معقول ولكن تحقق البسيط بالمعنى العرفاني للكلمة لا يمكن تأييده لذهننا.

والأمر هذا يصدق في الجمع بين الكلام والفلسفة أيضاً؛ فعلى كل حال في مثل هذا الأسلوب التركيبي بما أن الأسس والمقاييس مختلفة فالنتيجة لن تكون صحيحة. وهذا العمل ليس فقط لا ينتهي بمحصول منطقي بل إنّه سيصيب الفلسفة والكلام والعرفان بالمشاكل والانحراف؛ ومع أننا نعلم بوجود مثل هذه الجهود منذ القدم إلّا أنها لم تكن ناجحة ولن تكون.

ب) بهذا التنسيق وتركيب المدارس، نصل إلى وفاق وهدوء في مجالات العلوم يمنعان السير التكاملي للمباحث الفكرية. وليس مستبعداً أنّ المحيط المقلّد ما بعد الملّا صدرا أن يكون محصول هذا الأسلوب التركيبي إلى حدٍ ما، بحيث استطاع في النهاية أن يلبي توقعات جميع الفرق وأن يمنع الجدل والاشتياق فيما بينهم، ويزيل النقد والنقاش اللذين يمهدان للتحوّل وتكامل السير الفكري.

لذلك يبدو من الضروري تصفية الفلسفة من العناصر الكلامية والعرفانية، من أجل التأكيد على عدم تيه العقل السليم؛ كي نمنح جواً للعرفان لرشده، ونقدم الفلسفة بصورتها المنطقية. ولو وثقنا العرفان باستدلال فلسفي ومنطقي، وكذلك

---

(١) الأسفار، ج ٦، ص ٢٩٩، ١٢٥١؛ نهاية الحكمة، الطباطبائي، المرحلة ١٢، الفصل ١١.

الفلسفة بالمقبولات العرفانية، فإننا قد قطعنا الطريق لنموهما؛ فالعرفان يحتاج إلى السلوك والفلسفة بحاجة إلى الفكر والمنطق، ولسنا بغنى عن أي منها.

وهنا ننهي الكلام بهذا الموضوع أنه نظراً إلى التاريخ المضيء والتراث القيم لدقة ابن سينا وجرأة شيخ الإشراق وهمّة الملّا صدرا وسعة نظره، يمكننا أن ننادي في المستقبل برؤية كونية واضحة ومعقولة؛ ولكن ليس بالسهولة التي نتصورها بل بالجهد الحثيث في طريق الاجتهاد والإبداع.

٢) دراسة ونقد مواضيع الرسالة

يعد هذا الكتاب من آثار صدر الدين محمد الشيرازي المتعددة، وهو يحتوي على أربعة أبواب؛ وللباب الأول خمسة فصول ولكل من الأبواب الثلاثة الأخرى عشرة فصول.

يعتقد الأستاذ «دانش بجوه» أنّ العناوين البليغة لهذا الأثر مأخوذة من غياث الدين منصور الدشتكي[1]، ولكن كما جاء في نهاية هذه المقدمة فإن هذه الرسالة تطابق رسالة بابا أفضل الكاشاني المعنونة باسم «جاودان نامه» من ناحية المحتوى والأبواب والفصول بشكل كامل. وبناءً على رأي الأستاذ «دانش بجوه» تكلم الملّا صدرا في أثره هذا بالإيماء والإشارة خلافاً لأعماله الأخرى المكتوبة بشكل السهل الممتنع، حيث بحث فيه الكثير من المسائل العرفانية والفلسفية بشكل إجمالي. وأنا لا أوافق على الرأي القائل بأن لغة هذا العمل لغة الرمز والإشارة، وأن تكون مسائل كثيرة طرحت بشكل إجمالي؛ وما هو مسلّم به هو أن الملّا صدرا في عمله هذا كتب بحوثه بتأنٍ، كأغلب أعماله الأخرى، وبذل جهداً كبيراً بشرح المواضيع بأسلوب سهل وتفضيلي.

وما يميز هذا العمل عن أعمال الملّا صدرا الأخرى هو كثرة التشبيهات وتطبيق المواضيع العرفانية بالمسائل الفلسفية والطبيعية والفلكية من جهة، والتطبيق والاستشهاد بالآيات والروايات الدينية من جهة أخرى.

---

(١) مجلة المعارف، السنة ٦٣، العدد الثاني.

وفي عمله هذا ذكر مسائل مختلفة بعيداً عن النظام الطبيعي الموجود في أعمال الآخرين وأعماله الأخرى، من ماهية الزمان والمكان وحتى حقيقة الملاك والشيطان. وفي كتابه هذا لم يذكر أي كتاب آخر، غير الشفاء لابن سينا، ولمرة واحدة فقط.

وبما أن تاريخ كتابته يعود إلى ١٠٣١ هـ.ق. لذلك فإنّه أقدم من الأسفار أو تاريخ نهايته وهو ١٠٣٧ هـ.ق.

يقول صدر المتألهين إنّ مواضيع هذه الرسالة هي ملاحظات دقيقة وقيّمة لمسائل الحكمة والعلم اختارها من كتب «رجال الله»، وأضاف لطائف من كشفياته وإلهاماته إلى هذه النصوص.. وقد قسّم كتابه إلى أربعة أجزاء مع هذه التفاصيل: الجزء الأول في تقسيمات العلوم والجزء الثاني في بيان محل المعرفة والحكمة؛ والجزء الثالث في معرفة مناشئ وبداية هذه المعرفة؛ والجزء الرابع في معرفة النهاية والهدف النهائي. والآن نقوم بدارسة مواضيع الفصول الأربعة بشكل إجمالي:

الجزء الأول:

قام الملّا صدرا في الجزء الأول بالبحث في تقسيم العلوم وأقسام كل طبقة ولم يضف إليها أي شيء لم يكن موجوداً في تلك الأيام؛ والأسلوب المستخدم فيه هو الأسلوب التركيبي (المشائي ـ العرفاني)... وفي تقسيمه للعلوم حين يصل إلى الجزء الخاص بمعرفة الأنبياء، يطرح أوصاف الأنبياء في ثلاث صفات جامعة وهي عبارة عن: أ) العلم بأحوال الكائنات على أساس الوحي والمكاشفة، وليس الجهود والدقة الفكرية. ب) تشكّل الحقائق الغيبية في خياله وحسه على نحوٍ يسمع الصوت ويرى الآخرين. ج) قدرة الغلبة على الأعداء والصبر والاستقامة في مواجهتهم.

ثم يضيف إنّ مجموع هذه الصفات يخص الأنبياء، إلّا أنّ كل واحدة من هذه الصفات موجودة في أشخاص آخرين؛ الصفة الأولى في الأولياء، ونوع من

الصفة الثانية في بعض الكهنة والرهبان، والصفة الثالثة في بعض الأباطرة والأمراء.

هناك بعض الإشكالات تؤخذ على كلام الملّا صدرا هذا؛ إحداها أنّه أخذ برأي ابن سينا في عدّ هذه الصفات الثلاث الرئيسية للأنبياء، إذ يعد ابن سينا هذه الصفات الثلاث على هذا المنوال:

أ . الخصائص المتعلّقة بقوّة العقل النظري وهي عبارة عن امتلاك حدس قوي يصل سريعاً من المعقولات الأولى إلى المعقولات الثانية.

ب . الخصوصية المتعلقة بقوة الخيال، ورؤية الملائكة بالأشكال الحسية وسماع صوتها.

ج . الخصائص المتعلّقة بالقوة العاملة (الإعجاز) والتصرف في الكائنات[1].

د . من البديهي أنّ هناك اختلافاً جذرياً بين بيان ابن سينا مع بيان الملّا صدرا:

حدّد ابن سينا الصفة الثالثة بعنوان قدرة الإعجاز والتصرّف في مادة الكائنات حتى يتمكن من امتلاك بنية فلسفية لإعجاز الأنبياء ويستطيع شرح تلازم الإعجاز والنبوة أيضاً، وبهذا المعنى فإننا نواجه سؤالين:

أولاً، بناءً على نظام العلّية، ما هو أساس الأحداث التي تحققت بشكل الإعجاز؟ وثانياً، ما العلاقة بين النبوة والإعجاز أصلاً ليمتلك الأنبياء قدرة الإعجاز دائماً؟

ويجيب على السؤال الأول بهذا التحليل أن نفوس الأشخاص الذين وصلوا إلى مقام النبوة من حيث الكمالات وقوة العقل النظرية، ستكون لها قدرة بحيث يمكنها أن تتصرف في مادة الكائنات وأن تحقق أحداثاً في عالم الواقع كما تُريد، فإعجاز الأنبياء قائم على هذا الأصل، وبالطبع انتساب الإعجاز إلى نفوس الأنبياء غير مقبول من قِبل علماء الدين؛ لأنهم يربطون المعجزة بقدرة الخالق فقط.

---

(١) الشفاء، بحث النفس من الطبيعيات، والنجاة، الطبيعيات، طباعة مصر ٧٦٧.

وجواباً على السؤال الثاني فإن التحليل هو ذاته، أي، بما أنّ الأنبياء يملكون هذه القدرة، فإنه يمكنهم تنفيذ عمل خارق خلاف لقوانين الطبيعة المعروفة متى شاؤوا، وذلك عن طريق التصرف بالطبيعة. ومن الجدير ذكره أن هذا السؤال يمكنه تبرير التلازم الاجتماعي والخارجي للوحي والإعجاز فقط، ولكنه لا يقول على أي بنية فلسفية يرتبط الوحي بالإعجاز.

من وجهة نظر المفكرين المسلمين يمكن تبرير تلازم وارتباط الوحي والإعجاز على أساس القيم والمصلحة فقط، أي لو احتجنا إلى شاهد من أجل صدق دعوى الأنبياء، فعلى الأنبياء أن يكون لهم إعجازٌ حسيٌّ ليصدق الناس بعلاقتهم بقوى ما فوق الطبيعة وهذا تبرير كلامي مبني على الحُسن والجمال والمصلحة والمفسدة (ما يجب وما لا يجب). وقد حاولت قبل عدة سنوات أن أوفق في مقال، ارتباطهما على أساس القوانين الفلسفية[1]. ولكنني أقول إن هذا التبرير لا يمكنه أن يكون تبريراً فلسفياً دقيقاً، بل إنه تبرير عرفاني وحكمة متعالية لاغير، لأن الكثير من المقدمات المستخدمة عرفانية وليست برهانية.

في حين أنّ الملّا صدرا يطرح الصفة الثالثة تحت عنوان قدرة الغلبة على الأعداء وامتلاك الصبر والاستقامة، وهذه الصفة بعنوانها هذا فيها عدة إشكالات من ضمنها:

أ . في هذا الشرح ما من جواب لأي من السؤالين، أي إنه لم يقدم أي بنية من أجل تحقق الإعجاز أو تلازم الوحي والإعجاز. وبما أن هاتين المسألتين من المسائل الأساسية لمبحث النبوة، يتضح نقص عنوان الملّا صدرا مقارنة إلى عنوان ابن سينا.

ب . لم تحقق هذه الصفة عملاً خلافاً للصفتين الأخريين في جميع الأنبياء؛ وبناءً على الوثائق والنصوص الدينية لم تكن لبعض الأنبياء قدرة الغلبة على أعداء

---

(١) راجع مقالة «مباني فلسفة رابطة وحي واعجاز» مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية لجامعة تبريز، سنة ١٣٧٠ هـ.ش، العددان الأول والثاني.

الله مثل عيسى المسيح ويحيى عليهما السلام. وفي طول التاريخ كانت سلطة وفتوحات الملوك وحتى الخلفاء وخلفاء الأنبياء أكثر منهم.

مع هذا الوضع على أي بنية يمكن اعتبار الغلبة على الأعداء من الصفات الأصلية للأنبياء؟ وفضلاً عن هذا على أي بنية يمكن تبرير تلازم الوحي والغلبة على الأعداء.

الجزء الثاني

وهذا الجزء هو حول معرفة النفس الإنسانية التي تُعد جاذبة للمعرفة ومكاناً لها.

ومن هذا الجزء تبدأ القضايا المعرفية للرسالة؛ وهنا نقوم بدراسة مسائل هذا الجزء:

بدأ الفصل الأول بعنوان منشأ الاختلاف في عقائد الناس وآرائهم، إلّا أنه يكتفي بذكر حالات الاختلاف فقط وهي إما في المبدأ أو المعاد أو الإمامة أو المسائل الفقهية؛ ومن البديهي أنّ منشأ الاختلافات هو أشياء أخرى من قبيل: عدم إمكان التحقيق، اتباع وتقليد الأباء والأجداد، تبعية عقائد الناس للسلطة والحاكمية وإلخ... كما أنه لم يهتم بأسباب الاختلاف الرئيسية بين المتفكرين - وهي أساسية - مثل اختلاف على أساس مسائل معرفية كالثقة بالعقل والفكر، أو الاستناد بالنقل والوحي أو التوسل بالزهد والتأمل والسير والسلوك؛ فضلاً عن الاختلافات المتعلقة بأصالة الحس والتجربة أو العقل وإلخ...

ويبدأ الجزء الثاني بهذا السؤال: «ما العلم الأول الذي هو واجب عيني على الإنسان؟». وهذا الموضوع يذكرنا بقضية المتكلمين وهي: «ما هو الواجب الأول على الإنسان؟».

أساس المتكلمين في هكذا قضايا هو الحُسن العقلي وقُبحه أو التكليف الشرعي؛ ولكن من وجهة نظر الفلسفية أي قاعدة يمكن أن تكون أساساً لقضية مثل هذه؟ يطرح الملّا صدرا عنوان «الانتفاع في الآخرة» حيث له وجهة كلامية.

ومن الناحية الفلسفية أول عمل يقوم به إنسان بذهن خالٍ من التلقين والتقليد هو كسب المعلومات والتفكر. وإذا مثل باقي البشر في عالم اليوم حين يكون ذهنه ممتلئاً بالتعاليم التلقينية والتقليدية، وصل إلى الوعي فإن الواجب الأول لشخص كهذا هو «الشك»؛ أي النظرة المشككة والناقدة لهذه العقائد. وهذا يعد من جملة افتخارات المتفكرين المسلمين الذين أدركوا أهمية الشك قبل قرون من مجيء ديكارت.

وقبل الغزالي الذي اشتهر بطرحه للشكوك، اعتبر أبو علي الجبائي وأبو هاشم، من متكلمي أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجريين أي قبل قرنين من الغزالي (المتوفى عام ٥٠٥ هـ.ق.)، أن الواجب الأول لكل إنسان هو الشك[1]؛ إلّا أنّ هؤلاء المتكلمين تناسوا دقة كهذه فيما بعد.

الموضوع الآخر في هذا الجزء هو أن جميع إدراكاتنا وأحكامنا الذهنية لا اعتبار لها كأحداث وأحكام أحلامنا؛ ولكن عدم الاعتبار هذا يتضح حين نستيقظ من نوم هذه الحياة المادية، وهذا الصحو يحدث بعد الموت فقط.

وهذا الموضوع هو مبحث معرفي للعرفان، حيث طرحه الملّا صدرا بشكل مبسط مستنداً على الحديث النبوي الشريف: «الناس نيام إذا ماتوا انتبهوا». كما أن هذا الموضوع هو الأساس في مبحث المعرفة عند العرفاء حيث ترتبط إدراكاتنا الحسية والعقلية بظواهر الدنيا فقط، إلّا أن نيل الحقيقة يمكن عن طريق السلوك والزهد فقط. وأما إدراك عدم اعتبار العلوم المستندة على العقل والحس ليس من ضمن صلاحيات العقل والحس إياهما، بل يتضح عن طريق «الكشف والشهود»؛ ومثلما تدرك أخطاء الحواس بالعقل وتُكشف عن طريق اليقظة أنّ الأحلام لا أساس لها، يمكننا أيضاً أن ندرك عجز العقل والفكر عن طريق معيار أعلى من المعيارين الحاكمين عليهما والمذكورين آنفاً، أي الكشف والشهود.

وفي الفصل الرابع يبحث الملا صدرا أسباب نيل معرفة الآفاق والأنفس،

---

(١) الشامل، الجويني، طبعة طهران، ص ١٥.

كما أنّه يطرح في هذا الفصل موضوع «الكونية الجامعة» للإنسان، وعلى هذا الأساس يشرح موضوعين:

أولهما، أنّه لا يمكن معرفة العالم إلّا بمعرفة الإنسان؛ والآخر أنّ معرفة الإنسان بظواهر عالم الخارج ممكنة عن طريق معرفة نماذج هذه الظواهر في ذاتها فقط.

وقد أوضح صدر الدين الشيرازي الموضوع الأول بتطبيق العالم الصغير والكبير، وهو ليس بشيء جديد. كما أنه يبرر الموضوع الثاني على أساس الموضوع الأول ومع أنه ليس خطأ، إلّا أنه ليس عميقاً ولا أصولياً. وعلى سبيل المثال وعلى أساس أسلوب المشائين، أي مجهول يمكننا أن نجعله معلوماً بتشبيه القلب بالشمس أو العقل بالله؟ لذلك سيكون للمبحث كله استدلال خطابي ضعيف وليس برهاناً مؤكداً. وقد تكلم الملّا صدرا في هذه الرسالة حول هذا الأمر بشكل مفصل وقام بتطبيق مباحثه بالآيات القرآنية.

ولكن على الأساس العرفاني يمكن لجامعية الإنسان أن تكون أساس معرفة الكائنات؛ وقد ذكر الملّا صدرا هذا الأمر في نهاية هذا الفصل بهذا الشرح - كاستنتاج للبحوث - أن جميع حقائق العالم بالقوة في الإنسان، وحين تصبح فعلية بسبب جهود الإنسان سيكون وجود الإنسان جامعاً ومحيطاً لجميع حقائق الوجود. كما أن المبحث القائل باتحاد الإنسان مع الحقائق الأخرى من أجل كسب المعرفة، لا أساس له من وجهة نظر المشائين بل هو خلاف العقل والمنطق.

ومثلما طرح ابن سينا هذا الموضوع في مبحث العقل والمعقول بشكل صريح، يقدّم البراهين على نفي أي اتحاد بين شيئين[1]؛ ولمّا لا يكون هناك أي اتحاد، أي نفع سيعود بامتلاك مشابه ونظير ظواهر عالم الخارج في الدائرة الوجودية للإنسان، لحصول المعرفة؟

---

(١) النجاة، الإلهيات، المقالة الاولى، الفصل ٦؛ الهيات الشفا، طباعة مصر، ص ٤٧٦؛ الإشارات والتنبيهات، النمط ٧، الفصل ٧ ـ ١١.

باعتقادي أنّ الفلاسفة المسلمين بعد ابن سينا، وخاصةً الملّا صدرا وأتباعه، أخطأوا في الخلط بين المباني المشائية والعرفانية لتبيين بعض المسائل، ووقعوا في الشُبهة؛ ومن ضمنها في حالة اتحاد العاقل والمعقول، حيث إنه وعلى أساس المباني العرفانية تحصل المعرفة الشهودية عن طريق فناء العالم في المعلوم والعاقل في المعقول والاتحاد بين هذين فقط. في حين أنّه من وجهة نظر المشائين الطريق الوحيد لتحصيل المعرفة هو امتلاك صورة مساوية لظاهرة خارجية في الذهن؛ ولكن بعد ابن سينا جاء المتكلمون وقاموا بحل وفصل موضوع اتحاد العاقل والمعقول، وهو مسألة عرفانية وأفلاطونية جديدة، عن طريق الأصول المشائية، وتصوروا أنهم أبدعوا في ذلك. في حين أنهم ساروا في الطريق الخطأ، وعملهم الوحيد كان الجدل والنقاش الذهنيين فقط.

وكما قلنا في المقدمة فإن أحد الإشكالات هو الأسلوب التركيبي حيث لا تكون المسائل في أي من مجاليّ الفلسفة والعرفان نقية بتاتاً؛ وعلى سبيل المثال، لنأخذ موضوع اتحاد العاقل والمعقول هذا بعين الاعتبار، حيث نعلم جيداً أنّ هذه الرسالة لها ميول عرفانية، إلّا أن موضوع اتحاد العاقل والمعقول لم يطرح بشكل نقي. إنّ الصورة العرفانية النقية للموضوع هي أنّ الإنسان بصفته الكون الجامع، اجتاز مراتب القوس الصعودي بسبب سلوكه، واخترق التعينات واحدةً تلو الأخرى، وبعبوره من كل تعيّن بات يمتلك الإطلاق والكلية ليتّحد بمرتبة لائقة بتعينه الجديد؛ وبتلك المرتبة من الوجود يمكنه كسب معرفة شهودية، وبما أن درجة المعرفة كالخواص والأوصاف الأخرى لها علاقة مباشرة بالدرجة الوجودية للإنسان، فهي متشككة كالوجود نفسه. إنّ السالك يحقق الجامعية الذاتية لوجوده بشكل تدريجي، وبتحطيمه كل الحدود والقيود والتعيّنات يصل في النهاية إلى مرتبة الإطلاق والكلّية ويتحّد بحقيقة الوجود الواحدة ويفنى فيها ويبقى معها، ويصبح كالمعرفة الشهودية بكلية الوجود كلها تماماً.

ولكن بيان الملّا صدرا لا يجري على هذا المنوال إذ إنّه يقول: إنّ الإنسان يمنح جامعيته بالقوّة، بالعناية الإلهية إلى هذا النوع من الفعلية ليخلق جميع حقائق العالم في عالمه الداخلي. من الواضح أن وجهة النظر هذه مشائية

بالكامل؛ أي يكون لدينا إدراك جامع للعالم يعادله. بمعنى آخر أنّه التعبير المعروف الذي يتحول الإنسان فيه إلى عالم ذهني مطابق ومعادل للعالم العيني تماماً؛ أي على سبيل المثال، أن تكون لدينا صورة عقلانية صحيحة للحصان تعادل الحصان الموجود في العالم تماماً. وفي هذه الحالة في مجال ذهننا هناك إدراك الحصان ولكن لا يمكن القول أبداً بأننا حصان أو أصبحنا حصاناً! وهذا التحليل يختلف كثيراً مع ذلك الادعاء العرفاني.

وعلى هذا المنوال يتم تحليل اتحاد العقل والمعقول الخاص بالعرفاء، بالأصول المشائية؛ ولكن في الحقيقة هذا شيء وذلك شيء آخر.

كما أن هناك تحليلاً معروفاً آخر لاتحاد العاقل والمعقول توصل إليه الفلاسفة المسلمون ما بعد ابن سينا وعدّوا ذلك من مفاخرهم؛ وكما سنشرح فيما بعد فهذا التحليل محل إشكال أصلاً.

ثم يقدم صدر المتألهين موضوعاً آخر، وهو أنّ غاية وقبلة جميع موجودات العالم هما الإنسان، وأن قبلة وغاية الإنسان هو الله. وهذا الموضوع هو موضوع عرفاني محض حيث إنّ الإنسان الكامل في قوس الصعود والنزول، مبدأ العالم وغايته؛ فمن جهة هو مبدأ الفيض ورب العالم، ومن جهة أخرى البوابة الوحيدة لانتقال ووصول العالميين إلى حضرة الحق، على أساس الجامعية الوجودية والاستقرار على رأس هرم الوجود.

الجزء الثالث

وهذا الجزء هو حول «البدايات»؛ وليس هناك انسجام منطقي لازم لمواضيع هذا الباب، ويبدو أنّ لديه ميولاً لتعاليم العرفاء. يبحث في البداية أقسام التقدّم والتأخر في سطح متعارف؛ ومن الملفت أنّه ينتقل بعد التحليل، من التقدّم الزماني والمكاني إلى الزمان والمكان ـ عاملي الكثرة والتجزئة ـ وغيبة أجزاء الزمان والزمانيات والمكان والمكانيات عن البعض، ويستنتج بأن المعرفة الصحيحة هي أن تكون فوق الزمان والمكان، وأن تكون لها حالة التجرّد اصطلاحاً وأن تكون دافعة ومتحدّة. ثم يقوم ببحث معية الحق غير القابلة للتجزئة

وبعد ذلك يعتبر الإنسان معياراً لمعرفة المعرفة الإلهية ويرى أساس المعرفة البشرية في الشمول بالقوة لوجود الإنسان على حقائق العالم.

وفي الفصل الرابع يبحث البداية الوجودية ونهايتها وتقدّمها، ثم يطرح تقدّم الحق على العالم وموضوع حدوث العالم بشكلٍ مختصر.

وفي الفصل الخامس أيضاً يقدّم مواضيع في عناصر ومبادئ جسم وروح الإنسان حيث غالباً لها دلالة تمثيلية ودعوى عرفانية، ويبحثها في هذا الفصل تحت عنوان «الوارد الكشفي» لأسباب الهداية والضلالة، وبعد ذلك يطرح غاية وجود الإنسان نسبةً إلى الخلقة مقابل وجهة نظر أهل العرفان.

وفي الفصل العاشر، أي الفصل الأخير لهذا الباب، يقوم بجمع المواضيع ويقول: هناك درجات ومراتب لمبدأ ومعاد الإنسان، فللإنسان وجهان: الجسماني المتغير والروحاني الثابت؛ إذ يبدأ الجانب الجسماني من الهيولى ويصل إلى الجسم الإنساني ومن الناحية الروحانية أيضاً تبدأ النفس من مرحلتها الضعيفة جداً ـ حيث تستقر بعنوان «الطبيعة» في جسم بسيط ـ ثم تمتزج، وبعد ذلك تصل إلى مرحلة النفس النامية والحيوانية والإنسانية في حدود بلوغ الإنسان، وبعد ذلك لديه مبحث حول ارتباط الروح والجسم، وأنّ تركيبهما اتحادي وهما ليسا حقيقتين منفصلتين عن بعضهما؛ وأنّ اختلافهما يكمن في النقص والكمال والقوة والفعل فقط. ولكن في النهاية يصلان في سيرهما التكاملي إلى مرحلة تزول فيها الثنائية ويصبح الجسم كالنفس، والنفس كالجسم...

ومن الجدير ذكره أنّ طرح الجسم والروح بصفتهما متلازمين ومتحدين مع بعضهما حيث اجتاز أي منهما مراحله التكاملية الخاصة ويصلان في النهاية إلى الوحدة المطلقة، لا يتفق مع مبادئ الملّا صدرا ولا مع مبادئ المشائين ولا مع مبادئ العرفاء. لأن:

ـ من وجهة نظر المشائين، إنّ مراحل تكامل الجسم مقدّمة على إفاضة النفس الناطقة، وهي بمثابة المادة نسبةً إلى الصورة.

ـ ومن وجهة نظر العرفاء أيضاً، في القوس الصعودي للوجود، الروح هي

بعد الجسم وكلاهما مظهران لتلك اللطيفة الربانية التي هي باطن كل البواطن وروح جميع الأجسام والأرواح.

- ومن وجهة نظر مبادئ الملّا صدرا نفسه أيضاً، يتحول الجسم في مرحلة من التكامل إلى روح أمام الحركة الجوهرية.

ويشرح الملا صدرا وحدة الجسم والروح بهذا القول إنّ الروح من ناحية القوة تصبح كالجسم تماماً، ويصبح الجسم من ناحية الصفاء كالروح تماماً. على كل حال، فهو لم يشرح بنية هذا الكلام ولا أساسه ويبدو أنه كان في أجواء معاده الجسماني المطروح من قِبله هو نفسه.

وفي نهاية هذا الفصل يقول إن الإنسان بعد تكامله في العلم والعمل والتجرّد يصل إلى مرحلة «العقل المستفاد»، ويتحد مع جميع الموجودات، لأنه أصبح العقل بالفعل، والعقل بالفعل يشمل جميع المراتب.

وإذا كان قصدنا هنا البنية العرفانية، فإن إصطلاح العقل المستفاد والعقل بالفعل ليس مناسباً، وإذا عملنا بأسلوب المشائين ففي تلك الحالة لن يشمل العقل بالفعل جميع موجودات ما دونه، بل إنه يحتوي على تعقّل صحيح منها - وبصورة كلية - فقط.

الجزء الرابع

إنّ الجزء الأخير من الكتاب هو حول «النهايات»، ويبدأ الملا صدرا هذا الباب بهذه العبارة: إنّ معرفة النهاية مرتبطة بمعرفة المبدأ لأنّ غاية أي شيء ليست إلّا مبدؤه. ثم يقول إنّ المبدأ والغاية مهما كانا أعلى من الوقوع تحت الكون، فهما أقرب إلى الوحدة والجمعية، ومهما كانا أسفل من الوقوع تحت الكون، فهما أقرب إلى التفرقة والكثرة.

إنّ قضية «الوقوع تحت الكون» أو حتى «الوقوع فوق الكون» غير مفهومة بالنسبة لي، فمثل هذا التعبير لم يورد في مصطلحات أهل العرفان ولا حتى في كتابات الملّا صدرا سابقاً، لأن جميعهم اعتبروا الوجود والكون بمعنى واحد

ومرادفين لبعضهما الآخر. إلّا أنه يمكننا القول إنّه في بعض النصوص القديمة عُدّ الكون، في مقابل الوجود، وخاصاً بعالم الإمكان، واستخدموه في حالة الممكنات فقط. وبناءً على هذا المصطلح فإن معنى كلام صدر المتألهين هو أنّه مهما ابتعدت حقيقة الوجود عن عالم التعيّنات والمظاهر فهي تقترب من الوحدة، ومهما اقتربت من هذا العالم فهي تبتعد عن الوحدة. على كل حال، وحسب معرفتي فإنّ الملا صدرا لم يستخدم هذا المصطلح في كتبه الأخرى.

الموضوع الآخر الذي يبحثه الملّا صدرا في هذا القسم هو أنّ أساس العلم الكلّي والميتافيزيقا هو المبدأ والغاية، أي لو كانت براهين المسائل على أساس العلل البعيدة والمفارقة أي العلّة الفاعلية والغائية، فإن علمنا هو علم كلّي، وفي غير هذه الحالة ـ أي لو كان أساس البراهين هو العلّل القريبة أي المادة والصورة ـ فإن علمنا هو علم جزئي.

ومن أجل التفريق بين العلم باصطلاحه الجديد والفلسفة، تُعد هذه القاعدة مهمة جداً ويجب التأمل والدراسة فيها، فالعلّة الفاعلية لها أهمية قصوى في استدلالات الميتافيزيقا. وباعتقادي فإن العمل الأدق الذي قام به ابن سينا في جزء ما بعد الطبيعة من كتابه الإشارات والتنبيهات، هو أنّه طرح هذه المسألة بعنوان مقدمة مباحث الميتافيزيقا، بهذا الشرح:

أولاً، إن الوجود ليس منحصراً في المحسوس، وبعبارة أخرى أنّ الموجودية لا تكون في مقابل المحسوسية دائماً[1]، أي إنه يمكننا أن نؤمن بالحقائق غير المحسوسة. وهذا الإيمان هو بمثابة رفض معيار مطلقية الحس إزاء المعرفة البشرية.

ومع أن ابن سينا لم يشر إلى أهمية هذه الضرورة، ولكن تعود ضروريتها إلى أنّها لو اعتبرنا الحس بوصفه القاعدة المطمئنة الوحيدة للمعرفة البشرية، فإننا سوف نفقد أساس الكثير من القضايا الفلسفية. وعلى سبيل المثال، فإنه لم يعد

---

(١) الإشارات، النمط ٤، الفصل ٤ ـ ١.

بامكاننا أبداً أن نثبت العلّية بمعناها الفلسفي، وخاصةً بمعنى العلّة الفاعلية؛ وثانياً، إنّ العلّة الفاعلية للفلسفة والإلهية للكلمة هي حقيقية، وأنّ العلل المادية والصورية نفسها بحاجة إلى العلّة الفاعلية إياها[1]. ويلخّص استنتاج هذه المسألة - مع أن ابن سينا لم يشر إلى هذه النتيجة أيضاً - في أنّه إذا لم يكن بإمكاننا قبول العلّة الفاعلية، فإننا لا يمكننا أبداً أن نفعل شيئاً في ما يتعلق بإثبات المبدأ أو المعاد.

ومع هذه الملاحظة يتضح دور العلّة الفاعلية في الميتافيزيقا، ولكن مع هذا يمكن دراسة رأي الملّا صدرا ونقده وتقييمه لنعلم بأنه هل يمكن اعتبار معيار الفراق ومزية العلم والفلسفة كاستناد لتلك البراهين بالعلّل القريبة أو البعيدة أم لا؟

وفي النهاية يدخل الملّا صدرا في مبحث آخر وهو أنّ الإنسان بتحصيله العلم الكلّي والإلهي أي العلم بالمبدأ والغاية يصل إلى مرتبة الملائكة؛ لأن مرتبة العالِم بكل شيء هي مرتبة الشيء ذاته التي تكون واضحة له.

ومن هنا يدخل مبحث «اتحاد العاقل والمعقول»، ثم يذكر بأنّ:

١) اكتشف فرفوريوس هذه المسألة لأول مرة وقام ببحثها.

٢) يعد فرفوريوس أكبر تلميذ للفيلسوف الأعظم أي أرسطو.

٣) عند الكشف والبرهان، اتخذ الكثير من العلماء المسلمين القدماء الرأي نفسه الذي كان فرفوريوس قد طرحه.

٤) وبعد إنكاره اتحاد العاقل والمعقول في بعض كتبه، عاد ابن سينا ليتقبل هذا الرأي مجدداً.

٥) في عصرنا هذا (أي القرنين العاشر والحادي عشر) لم ينتبه أحد إلى هذا الأمر غير شخص واحد خصّه الله بهذه النعمة.

وهنا وقبل كل شيء سنبحث اتحاد العاقل والمعقول، كما وعدنا سابقاً،

---

(١) المرجع نفسه، الفصل ٨ - ٥.

بشكل مختصر؛ ثم نقوم بدراسة هذه المواضيع الخمسة بشكلٍ سريع.

وأي شخص يدرس المسائل بدقة سيتضح له أنّه في تاريخ الفلسفة حدثت أخطاء بسبب الخلط والمزج بين المباني المشائية والإشراقية، وأنّ هذه الأخطاء مستمرة حتى الآن في بعض المجتمعات الفكرية. ومن أبرز حالات الخطأ على أساس خلط المباني المشائية والإشراقية هي مسألة الوجود الخارجي الكلّي، وكذلك اتحاد العاقل والمعقول.

أ. (الوجود الخارجي الكلّي)

منذ القدم بدأ جدال ونقاش حاد بين فلاسفة الشرق والغرب حول هذه المسألة بأنه هل الكلّي له وجود خارجي أم لا؟ وقد استمر هذا النقاش حتى العصر الحاضر. ولتوضيح هذه المسألة يجب أولاً أن نعرف أن الكلّية هي مفهوم تصدق على أشخاص كثيرين؛ مثل مفهوم الإنسان أو الحيوان الذي يصدق على أشخاص ومصاديق متعددة. وعادةً ما يطرح مبحث الكلّيات في المباحث المقدماتية للمنطق، ويقوم أهل المنطق بتعريف الكلّيات وتقسيمها حتى يستخدموها في مبحث «المعرّف» (الحدّ والرسم)[1].

ولكن هل للكلّية وجود خارجي أم لا، فليس هناك أي علاقة لهذا الأمر بالمنطق، وحتى لو كانت إجابة هذا السؤال إيجابية أم سلبية فليس لها أي دور في تنظيم «المعرّف» (الحدّ والرسم). إنّ مسألة الوجود الكلّي في الخارج هي مسألة فلسفية محضة، وليست مسألة منطقية؛ لذلك فإن طرح هذه المسألة في المنطق ليس منطقياً أصلاً ولن يكون!

على كل حال، فإن أساس ظهور هذه المسألة، أي مبحث الوجود الخارجي الكلّي، إشارة فرفوريوس القصيرة في بداية كتاب «الإيساغوجي»، حيث يقول فيها:

(١) الشفاء، قسم المنطق؛ الإشارات، قسم المنطق؛ ومنظومة الحاج الملّا هادي السبزواري، فصل المنطق.

لن أدخل في هذا المبحث مطلقاً بأن هل للأجناس والأنواع وجود خارجي أم أن هذا مجرد تصورات الذهن، ولو كان لها وجودا خارجيا فهل سيكون جسمانياً أم غير جسماني، وإن كان غير جسماني فهل هو مفارق عن المحسوسات أم أن وجوده ليس إلّا في المحسوسات. وهذه المباحث دقيقة جداً وتحتاج إلى مناقشات طويلة من نوع آخر لا تتسع في هذه الرسالة[١].

وقد سببت هذه التصريحات القصيرة الكثير من المباحث الطويلة والممتدة في الغرب؛ كما أنها كانت ولا تزال مثيرة للجدل بين الفلاسفة المسلمين، ليس بقدر الفلاسفة الغربيين ولكن إلى حدٍ كبير.

ويعد مبحث الكلّيات شاملاً ومثيراً للجدل بحيث اعتبر مؤرخو الفلسفة، فلسفة القرون الوسطى كلها محاولة لإيجاد حل لموضوع الكلّيات[٢]. وقد حاول البعض في الغرب من ضمنهم أنسلم[٣] (فيلسوف وأسقف كانتربيري في القرن الحادي عشر للميلاد) أن يقدموا نوعاً من الوجود الخارجي للكلّيات في مستوى المُثل الأفلاطونية. ويعتبر البعض الآخر، من بينهم روسلان[٤] أنّ الكلّيات لا شيء غير اللفظ والصوت. وقد مدّت جماعة أخرى مثل بيار أبيلار[٥] جسراً بين

---

(١) فرفوريوس، الإيساغوجي، الفصل ١، المقطع ٣، ترجمها للعربية ابن عثمان الدمشقي، المنطق لأرسطو، طباعة الدكتور عبد الرحمن البدوي، بيروت ١٩٨٠، ج ٣، ص ١٠٥٨ - ١٠٥٧، الترجمة فيها اختلاف بسيط مع المبحث الأصلي ولكن بما أنّ الترجمة كانت قبل النص في متناول يد الفلاسفة المسلمين، لذلك يجب أن لا نغفل عن هذا الأمر.

(٢) نقد الفكر الفلسفي للغرب، اتين جيلسون، ترجمة الدكتور احمد أحمدي، ص ١٩.

(٣) يعد أنسلم من أوائل السكولائيين المدرسيين. وكان له تأثيراً بالغاً على اللاهوت الغربي، حيث كان يعتقد أن الإيمان يجب أن يسبق المعرفة، فيجب أن تؤمن لتعرف، ومع ذلك يمكن للإيمان أن يبنى على المعرف

(٤) روسلان ـ روسيليونوس (١٠٥٠ ـ ١١٢٥م): فيلسوف سكولائي فرنسي. مؤسس الفلسفة الاسمانية التي تقول بأن المفاهيم المجردة، أو الكليات، ليس لها وجود حقيقي وأنها لا تعدو أن تكون مجرد أسماء.

(٥) أبيلار (١٠٧٩ ـ ١١٤٢م): فيلسوف ولاهوتي فرنسي ومن كبار الجدليين في القرن الثاني عشر. أعلى من شأن العقل. وكانت مشكلة الكليات هي الموضوع الفلسفي الرئيسي لعصره

هذين الرأيين قائلة إنّ الكلّيات لا تملك الوجود الخارجي وهي ليست مجرد ألفاظ بل هي تصورات ذهنية؛ بهذا المعنى أنها تملك وجوداً ذهنياً منطقياً، ولكنّها تفتقد إلى الوجود الخارجي. وفي الفلسفة الإسلامية أيضاً تمت الإشارة إلى هذا الموضوع قبل ابن سينا وذلك من قِبل أبي نصر الفارابي، وقد كتب تلميذه يحيى بن عدي[1] (الوفاة ٣٦٤ هـ)، رسالة مستقلّة حول هذا الأمور قبل سنوات من ولادة ابن سينا. وقد خصّ ابن سينا في مدخل منطق الشفاء أيضاً، أحد فصوله الطويلة لهذا المبحث، وطرحه في جزء الإلهيات؛ كما أنه بحث هذا

= أبيلار، ذلك أنها من جهة، احتلت مكانة رفيعة في النصوص التقليدية السائدة في ذلك الوقت، وكانت نتائجها من جهة أخرى ذات تأثير بالغ على عقيدة الطبيعة الواحدة والأقانيم الثلاثة في الله. وكان السؤال: هل للأنواع والأجناس وجود موضوعي وواقعي خارج الذهن أو أنها مجرد تعميمات ذهنية مشتقة من الجزئيات والأفراد التي هي وحدها الأشياء الموجودة وجوداً فعلياً؟

وكان لأبيلار دور أساسي في النزاع حول هذه المشكلة، وكان موقفه، بصورة عامة، معارضاً للمذهب الواقعي بشكله المتطرف، وللمذهب الاسمي بصورته الفجة والبسيطة. فالمذهب الواقعي المتطرف والممثل بغيوم دي شامبو، يقول بأن الطبيعة الواقعية العامة حاضرة كلياً في كل عضو من أعضاء النوع، وأن الأفراد يختلف الواحد منها عن الآخر بأعراضها لا بجواهرها. في حين إن المذهب الاسمي الممثل بروسلان يرى بأن الأفراد هم وحدهم الموجودون، أما الكليات فما هي إلا أسماء أو مسميات صوتية. ولا يمكن التأكيد فيما إذا كانت وجهتا نظر كل من روسلان وشامبو هي بمثل هذه البساطة، لكن أبيلار رفض وجهة النظر التي تقول بأن اثنين من الرجال على سبيل المثال، يمكن أن يمثلا جوهراً واحداً. في حين أوضح غيوم دي شامبو أنه يرى في هذا المثال أن الرجلين هما الشيء ذاته ليس من حيث الجوهر، بل بعدم التعيين. فبطرس وبولس هما الشيء ذاته من جهة كون كل منهما إنساناً لأن صفات الإنسان أنه عاقل وفان. لكن إنسانية كل منهما ليست الشيء ذاته بل هي متشابهة، لأنهما رجلان. ولم يجد أبيلار صعوبة في دحض المحاولة التي تؤكد أن الكليات واقعية وأنها موجودة في المجموع المتعدد للجزئيات، أو الأفراد، وأن كل الناس هم النوع الذي هو الإنسان. وبصدد هذه المحاولة يشير أبيلار إلى أن هذه الكليات ليست هي موضوع المناقشة لأن الكليات بالتعريف ما يمكن أن يحمل على كثير. فالذي عارضه أبيلار بالفعل في حال الواقعيين المتطرفين كان عاداتهم في التفلسف، وافتراضهم بأن الأشياء يمكن أن تحمل على الأشياء أو أن النظامين المنطقي والواقعي هما متطابقان.

(١) تاريخ الحكماء، القفطي ص ٤٩٥.

الموضوع في آثاره الأخرى. وبعد ابن سينا أصبح هذا المبحث أحد مباحث المنطق واستمر الأمر حتى الآن.

منشأ الخطأ: وهنا يجب أن نرى ما هو منشأ خطأ كل هذا الجدال والنقاش؛ باعتقادي أن هذا البحث والجدال ليس لهما أي سبب آخر غير الخلط والخطأ، وهنا نفسّر الأمر:

لإيضاح الموضوع علينا أن نعلم أنّه من وجهة نظر الفلاسفة المشائين، حيث أساس عملهم العقل والاستدلال العقلاني، الشيء الذي يملك وجوداً خارجياً هو الجزئيات. ولكن الكلّيات من دون الجزئيات هي حقائق مبهمة لا تمتلك أي عينية ولا تشخّص. سواءً اعتبرنا الكلّي بصفة الجنس أو بصفة النوع، فعلى كل حال الجنس من دون الأنواع، والنوع من دون الأشخاص ليس له أي عينية ولا تحقق خارجي. وعلى هذا الأساس من الطبيعي جداً أن يعتبر متفكر مشائي الوجود الكلي ذهنياً، ولا يذكر له أي تحقق مستقل خارجي وعيني، ومع دقّة أكثر يستنتج حتى أنّ الكلّي بمعناه الحقيقي، يعني المعنى والمفهوم العام والقابل للصدق على الكثير، لا وجود له حتى في الذهن. لأنّ ما نتصوره في الذهن بصفة الكلّي، هو حقيقة عينية وشخصية إياهما ويكتسب العنوان الكلّي فقط باعتبار الملاحظة والمقارنة بأشخاص الخارج[1].

وعطفاً على هذه الحقيقة الواضحة يقول الفلاسفة المسلمون إنّ الكلّي هو أمر ذهني ولكن في الوقت نفسه يمكن الإيمان بوجوده الخارجي بنحوٍ ما. بهذا المعنى لو اعتبرنا الكلّي بعنوان «الطبيعة» و«الماهية»، فإن هاتين «الطبيعية والماهية» سيكون لهما تحققٌ خارجيٌّ ضمن الأفراد. ولهذا السبب قال هؤلاء إنّه لا وجود للكلّي العقلي والمنطقي في الخارج، إلّا أنّ الكلّي بمعنى الكلّي الطبيعي (الطبيعية والماهية) يكون له وجود خارجي ضمن الأفراد.

وهذا كان رأي الفلاسفة المسلمين حول الوجود الخارجي للكلّي، والآن

---

(١) الشفاء، الإلهيات، المقالة الخامسة، الفصل الثاني؛ والمقالة الثانية، الفصل ١٢؛ والأسفار الأربعة، الملّا صدرا الشيرازي، ج ٢، ص ٦٨.

لنرى ما هو رأي أهل العرفان والإشراقيين والأفلاطونيين الجُدد حول هذا الأمر؛ فمن وجهة نظر هؤلاء إنّ الكلّي ليس مفهوماً قابلاً للصدق على الكثير بل إنّه وجود وحقيقة عينية وخارجية عامة وشاملة وسارية في جميع المراتب والأفراد؛ كالعقل الكلّي أو النفس الكلّية أو الصورة الكلّية ومن هذا القبيل.

من وجهة نظر هؤلاء الكلّي هو حقيقة عينية وشخصية[1]، والعقل الكلّي أو النفس الكلّية، في تعاليم الأفلاطونيين الجُدد والعرفاء المسلمين، ليس مفهوماً بل حقيقة أصيلة وعينية حيث يعد جميع الجزئيات والأفراد، ظهوراتها وتجلياتها وتقيداتها. وبناءً على وجهة النظر هذه وخلافاً للفلاسفة المشائين يتعلق التحقق الواقعي والأصيل بالوجود الكلّي، وأنّ الجزئيات والأشخاص تُعد أموراً اعتبارية ووهمية مقارنة إلى الكلّي[2].

لذلك من المنطقي جداً أنّ أشخاصاً مثل «فرفوريوس» الذين رغبوا بتعاليم أعمال أرسطو وشرحها، ضمن ميلهم لتعاليم أفلوطين والأفلاطونيين الجُدد بشدّة، وقعوا في الخطأ والخلط للمباحث.

باعتقادي أن عدم الوصول إلى الاستنتاج الصحيح لهذه المحاولات في الشرق والغرب هو بسبب خلط البنية هذه. كما طرحت هذه المسألة في نطاق الفكر الإسلامي، منذ فترة قبل ابن سينا وحتى الآن؛ والحل الوحيد لهذه المشكلّة هو أنّ الكلّي لا وجود له في الخارج، وما هو موجود في الخارج هو طبيعة الظواهر، وبما أن هذه الطبيعة متحدّة ومتساوية في أفراد نوع واحد يمكن تسميتّها بالكلّي (الكلّي الطبيعي).

من الواضح أنّ طرح وحل المسألة إن كانا على هذا المنوال، فيجب إعطاء الحق لمير سيد شريف الجرجاني[3] (المتوفى عام ٨٦١ هـ) الذي اعتبر هذا

---

(١) الكلّي بمعني الحقيقة العينية والسارية في الحقائق الأخرى، طُرحت في جميع النصوص القديمة والجديدة للعرفان والافلاطونية الجديدة.

(٢) السير التكاملي واصول ومسائل العرفان والتصوف، ص ٢٨٩ إلى ٢٩٢.

(٣) الشريف الجُرجاني (٧٤٠ - ٨١٦ هـ / ١٣٣٩ - ١٤١٣ م). يعد من أهم العلماء الذين تأثر=

المبحث مبحثاً لفظياً صرفاً، حيث قال: إن اعتبرنا الطبيعة موجوداً خارجياً وعينياً، وفي الوقت نفسه نتصورها أمراً مشتركاً بين الأفراد فإن شيئاً كهذا غير ممكن؛ لأن التعين والوحدة الشخصية لا ينسجمان مع الاشتراك والتحقق بالأوصاف المتضادة. وإذا اعتبرنا أن الطبيعة الخارجية في حال التصرف والتجريد العقلي، تملك الصفة الكلّية في الذهن فقط، فهذا الرأي هو تماماً وجهة النظر هذه القائلة بأنّ: «ما هو موجود في الخارج هو الأشخاص وأنّ الكلّيات تنتزع منهم». لذلك فإن مبحثنا سيكون مبحثاً لفظياً فقط.

وقد حاول المحقق اللاهيجي (المتوفى عام ١٠٧٢ هـ) أن يعرّف هذا النزاع بتبرير معنوي[1]، إلّا أنّ القضية لا تختلف كثيراً.

كما أنّ محاولة الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي لإرجاع هذه المسألة إلى مبحث أصالة الوجود وأصالة الماهية لا تحل المشكلّة أيضاً؛ أي أنّه بناءً على القول بأصالة الماهية، يمكن اعتبار الكلّي موجوداً خارجياً. ولكن بناءً على

= بهم في علم الفلك الجغميني وقطب الدين الشيرازي والطوسي، وقد تناول رسائل هؤلاء العلماء بالشرح والتبسيط لإيمانه بأهمية هذه الرسائل ووجوب تداولها بين طلاب العلم. قدمه التفتازاني للشاه شجاع بن محمد بن مظفر فانتدبه للتدريس في شيراز عام ٧٧٩هـ، وقد عاش معظم حياته في شيراز، وعندما استولى تيمور لنك على شيراز عام ٧٨٩هـ انتقل الجرجاني إلى سمرقند وظل هناك حتى توفي تيمورلنك عام ٨٠٧هـ، فعاد إلى شيراز وتوفى بها. من المعروف أن للجرجاني أكثر من خمسين مؤلفاً في علم الهيئة والفلك والفلسفة والفقه ولعل أهم هذه الكتب: كتاب التعريفات وهو معجم يتضمن تحديد معاني المصطلحات المستخدمة في الفنون والعلوم حتى عصره، وهذا المعجم من أوائل المعاجم الاصطلاحية في التراث العربي، وقد حدد فيه الجرجاني معاني المصطلحات تبعاً لمستخدميها وتبعا للعلوم والفنون التي تستخدم فيها، وجعل تلك المصطلحات مرتبة ترتيباً أبجديا مستفيداً في ذلك من المعاجم اللغوية حتى يسهل التعامل معه لكافة طالبيه، وهذا المعجم من المعاجم الهامة التي لا نستطيع الاستغناء عنها إلى الآن، وقد أشاد به المستشرقون كافة لأهميته الدلالية والتاريخية. ومن مؤلفاته الأخرى: رسالة في تقسيم العلوم، خطب العلوم، شرح كتاب الجغميني في علم الهيئة، شرح الملخص في الهيئة للجغميني، شرح التذكرة النصيرية وهي رسالة نصير الدين الطوسي، تحقيق الكليات.

(١) الشوارق، طباعة حجرية، ص ١٤٤ ـ ١٤٣.

أصالة الوجود فإن الكلّي الطبيعي، وهو الماهية إياها، وجوده سيكون بعرض الأفراد وليس بالذات[1].

حل المشكلة: ما هذه المشكلة التي أخذت بتلابيب فلاسفة الشرق والغرب، وما هذه الإثارة والضجة اللتان افتعلتهما، وإن لم يتم الاهتمام بها كثيراً سوف تنزل إلى مستوى مناقشة لفظية؟!

في الحقيقة تتلخص القضية الرئيسية في أنّ هذه المسألة ليست مسألة منطقية أصلاً، مثلما لم ير فرفوريوس بحثها لائقاً في قضية الإيساغوجي، كما أن الحاج الملّا هادي السبزواري بعد نقله رأي ابن سينا يقول في رفضه لآرائه التي نقلها عن شخص سماه ابن سينا بالرجل الهمذاني: إنّ البحث عن الوجود الخارجي الكلّي لا يتعلق بالمنطق، إلّا أن قاموا بطرحها في المنطق من أجل التمييز بين أنواع الكلّي الثلاثة (المنطقي، العقلي والطبيعي) فقط[2]. وربما لهذا السبب طرح ابن سينا هذه المسألة في منطق كتبه وفي إلهيات الشفاء والنجاة أيضاً؛ أي إنّه لم يدرك بعد بم تتعلق هذه المسألة.

ولكن في الحقيقة فإن هذا الجدال الموجود في الشرق والغرب قائم على خطأ وخلط في البنية؛ لذلك فقد استمر على هذا النحو العقيم وغير المنطقي. ويعود الخطأ إلى أنّ للكلّي في المدرستين المشائية والعرفانية استخدامين منفصلين.

إن مراد الفلاسفة من الكلّي هو ماهية انتزاعية ذهنية تحصل في الوجود الخارجي للأفراد عن طريق التجريد والانتزاع العقلي. لذلك فإن العينية والتحقيق الخارجي يرتبطان بالأفراد، وأنّه ما من وجود خارجي في الكلّي، إلّا إذا اعتبرنا الكلّي كالطبيعة والماهية وذلك عن طريق تأويل خاص (الكلّي الطبيعي). ولكن من وجهة نظر العرفاء والأفلاطونيين الجُدد، فإن الكلّية هي بمعنى السعة والإحاطة وشمول المراتب العليا بالمراتب الدون. وبناءً على هذا الرأي فإن

---

(١) تعليقة النهاية، ص ١١١.

(٢) شرح المنظومة، جزء المنطق، طباعة حجرية ص ٢٣.

الأصالة والتحقق الخارجي يتعلقان أولاً وبالذات بالكلية، وأن الأفراد والجزئيات هم تجلٍ وظهورات لتلك الكلّية. ومهما انطلقنا من الكلّية إلى الجزئية ومن الإطلاق إلى التقييم سيقل حجم الواقعية والأصالة وستزداد الاعتبارية والانتزاعية... تقف وجهتا النظر هاتان في مقابل بعضهما الآخر تماماً وتنافي إحداهما الأخرى.

وبناءً على ذلك، فإنّ حلّ المشكلة يُلخص في مقارنة وجهة نظر أي مدرسة فلسفية مع أصول تلك المدرسة ومبانيها، أي لو اعتبرنا الكلي بمعناه الفلسفي (شيء ذهني وانتزاعي) يمكننا تحديد مصيره عن طريق البنية الفلسفية، وأن نحكم بشكل جازم وقاطع بأنه ما من وجود خارجي للكلّي[1]. ولكن لو اعتبرنا الكلّي بمعناه العرفاني والأفلاطوني الجديد وحتى الأفلاطوني نفسه، ففي هذه الحالة سيكون الكلّي حقيقة أصيلة وعينية وأن الجزئيات هي تجلياته وظهوراته. إنّ الكلّي بهذا المعنى يرافق جميع الجزئيات، وسيكون في عين وحدته وتحققه الخارجي وتشخصه العيني، كجميع أفراد الخارج تماماً.

ولكن لم تُعد وجهة النظر هذه قابلة للتصور والتصديق مع العقل والفكر بل يمكن إدراكها وتقبّلها بالمباني الشهودية والعرفانية فقط.

وفي بيانٍ سبّب كل هذا النقاش يؤكد فرفوريوس نفسه على أنّ الوجود الخارجي للكلّيات بحاجة إلى محاولة من نوع آخر! ومن دون شك فإن قصده هو الأسلوب غير البحثي إياه الذي يستند إلى السلوك والشهود.

ولا ريب فيه أن الشخص الذي ذكره ابن سينا باسم «الرجل الهمذاني»[2] باعتباره أول شخص طرح هذه المسألة بناءً على أساس وجهات نظر العرفاء

---

(١) مثلاً على هذا الأساس لا يمكن أن يتحقق شيء في وقت واحد مع أوصاف متضادة في أمكنة ومواد مختلفة.

(٢) لم يعرف هذه الشخص بشكل مؤكد. وقد احتمل السيد دانش بجوه بأن قصد ابن سينا هو أبو القاسم الكرماني الذي كان يعيش في عصره وهو على خلاف معه. ومن الأفضل مراجعة فهرست كتب السيد محمد مشكوة المهداة إلى جامعة طهران ج ٣، ص ٥٤ ـ ٤٧.

والأفلاطونيين الجُدد؛ حيث يقول ابن سينا في تعريفه: «لقد وجدتُ رجلاً بوجهات نظر غريبة وغير معروفة... ومنطقه منطق من نوع آخر... ولكن إلهياته هي بأسلوبٍ يناسب العقائد الصوفية، وغريبة»[1]. ومن الجدير ذكره أنّ تقرير ابن سينا عن وجهة نظره حول الكلّي يبدو ملفتاً جداً ما جعله يقول:

«هناك إنسانية واحدة لنوع الإنسان، تتفق مع عوارض جميع الأفراد، إلّا أنها ثابتة. وبموت زيد تزول العوارض المتعلقة بزيد فقط، ولكن عين تلك الإنسانية تبقى وتزول مقارنتها بهذه الأعراض فقط. إنّ الإنسانية الموجودة في زيد ليست من ضمن الإنسانية الموجودة في عمرو، ومع أنّها تختلف من ناحية المقارنة مع أي واحدة من هذه الأعراض، إلّا أنّها ذاتاً ليست أكثر من واحدة»[2].

ومع أن هذا التقرير في النهاية له نواقص عدّة، ولكن يحتمل أن تكون هذه النواقص بسبب البيان الناقص للرجل الهمذاني أو بسبب دخل وتصرف ابن سينا. على كل حال، فإن هذا الرجل الذي طرح هذا الموضوع بإلهيات وفق أسلوب الصوفية، يجب التأمل بدقّة في آرائه لمعرفة قصده. وباعتقادي فإن قصده هو بالضبط ما جاء في أعمال أفلوطين والعرفاء المسلمين حول طبيعة الوجود والعقل الكلّي والنفس الكلّية، لاغير.

ب) اتحاد العاقل والمعقول

وكالقضية السابقة أُبتليت هذه القضية بالخلط في البنية أيضاً، ولكن في الفلسفة الإسلامية فقط وليس في الفلسفة الغربية. وربما يكون أساس الخلط في القضية السابقة في تصريحات فرفوريوس التي كانت في متناول يد المسلمين والفلاسفة الغربيين، إلّا أن منشأ الخلط في القضية الثانية هو الترجمات العربية للنصوص الأفلاطونية الحديثة حيث كانوا يعتقدون بالغلط أنها تعود إلى أرسطو. ولم تكن هذه الترجمات تستخدم من قبل فلاسفة الغرب ليقعوا في هذا الخطأ.

---

(١) رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام، رسائل ابن سينا، ص ٤٦٣.

(٢) المصدر نفسه، من ص ٤٦٤ إلى ما بعدها.

إن علاقة العاقل والمعقول، أي أداة التشخيص والمتعلق الخارجي للتشخيص، في مدرسة المشائين هي بحيث تختلف مع وجهة نظر الأفلاطونيين الجدد. ويعود هذا الاختلاف إلى سببين:

١) من وجهة نظر المشائين أن المعرفة الأساسية والصحيحة الوحيدة للبشر بالحقائق الخارجية هي ما يكسبها عن طريق الحواس والعقل. على هذا النحو فإن حواسنا تواجه الظواهر الخارجية وتنقل صورة منها إلى ذهننا، ثم يقوم، ذهننا بعد إدراكه وتجريده وتعميمه وتصنيفه ومقارنته وملاحظته لعلاقاتها عن طريق السير من المعلوم إلى المجهول، بفهم العالم ليصل إلى الرؤية الكونية. ومن وجهة نظر هؤلاء لا توجد طريقة أخرى لكسب المعرفة.

ولكن من وجهة نظر أهل العرفان والأفلاطونيين الجدد، فإن قوانا الإدراكية الظاهرية، أي الحواس والعقل والفكر، تتصل بظاهر العالم فقط وأن ظاهر العالم لا شيء غير السراب والتوهم في موج من الكثرة والتغيير. لذلك فإن المعرفة الرئيسية والحقيقة للبشر لا تحصل عن طريق هذا التلقّي بمعية الكثرة والتغير؛ بل إن المعرفة الحقيقية هي أن الإنسان يتعرف على باطن العالم ببصيرته الباطنية، وفي تلك الجهة من الكثرة والتغيير يصل إلى الحقيقة الوحيدة والثابتة والأزلية والأبدية.

بعبارة أخرى، إن العلوم والمعارف المعتبرة للبشر لوجهات نظر الفلاسفة تنحصر بالعلوم الناتجة عن العقل وحواس البشر؛ إلّا أن أهل العرفان لا يثمنون هذه العلوم كثيراً بصفتها «العلوم الرسمية»، بل يعتقدون بأن المعرفة المعتبرة والثمينة وغير قابلة للشك للبشر هي غير ما ذُكر آنفاً، وأنّ هذه المعرفة بصفتها «العلم الحقيقي» ليست نتيجة العقل والفكر بل هي نتيجة الكشف والشهود والبصيرة الباطنية.

والاختلاف الثاني هو أن الفلاسفة، غير الشكاكين منهم، يتقبلون قوة القوى الإدراكية الظاهرية والمعروفة للإنسان في إدراك وفهم العالم؛ إذ يرتبط الإنسان عن طريق تقارير الحواس بالعالم الخارجي ثم يقوم عن طريق قوة العقل والفكر

بتنظيم وتوسيع مجال معرفته وذلك عن طريق تجريد معلوماته وتعميمها وتصنيفها وإيجاد نسبتها وارتباطها فيما بينها وهو يؤمن بقوة قواه الإدراكية ويثمن نتيجتها كتقرير صحيح عن الحقيقة.

ولكن أهل العرفان يرون حقيقة الوجود كشيء في ذلك الجانب من تلك المظاهر. إن الحقيقة هي الشمس المختفية في باطن ذرات هذه المظاهر لذلك فإن مظاهر العالم ليس لها أصالة كثيرة، وهي تبدو كالمظاهر الوهمية والخيالية أكثر، وأن قوانا الظاهرية الإدراكية يمكنها التواصل والوصول إلى هذه المظاهر فقط ولا يمكنها النفوذ إلى باطن العالم قط. إن المظاهر هي في مجال الزمان والمكان، وفكرنا هو معرفة هذا المجال. والزمان والمكان لازمتا مجال العلوم الرسمية، في حين أن الحقيقة هي في ذلك الجانب من الزمان والمكان.

لذلك ومن أجل الوصول إلى المعرفة لا يكون تعلقها المظاهر الوهمية والمظاهر الزمانية والمكانية بل الحقيقة الأزلية والأبدية للوجود، تُلزم بصيرة باطنية ونوع آخر من المعرفة. وقد أطلقوا على هذه المعرفة بـ«الشهود» و«الكشف»، والعلم الحقيقي في مواجهة العلوم الرسمية. ولا تحصل هذه المعرفة الشهودية والعلم الحقيقي عن طريق الحواس والعقل بل عن طريق الفناء؛ والفناء يمكن الوصول إليه بالسلوك والتأمل والزُهد. والفناء هو تحطيم التعيّنات واجتياز الحدود والقيود والوصول إلى الإطلاق والكلّية. وبما أنّ أي مرتبة من الوجود تشمل مرتبة من المعرفة والشهود، لذلك يستطيع الإنسان بصفته «الكون الجامع» أن يمتلك جميع مراتب الوجود عن طريق الفناء، أي باجتيازه حدود تلك المراتب وتعيّناتها. وبالفناء في أي مرتبة وكذلك البقاء فيها يصبح كالمراتب عينها وبالتالي يكون قد حصل على معرفة شهودية لتلك المراتب.

وهذه هي القضية الأساسية لاختلاف الفلاسفة المشائين والأفلاطونيين الجدد وأهل العرفان. ونظراً إلى هذا التوضيح يبدو جلياً أنه لو طرح موضوع اتحاد العاقل والمعقول في نصوص الأفلاطونيين الجدد، ما سيكون معناه.

وإن كان العارف والمعروف والعالم والمعلوم يتحدّون في المعرفة الشهودية

فهذا يعد من ألفباء العرفان أصلاً. وقد جاء هذا الأمر في تاريخ التصوف الإسلامي منذ بدايته كشيء بديهي على نحوٍ أن جميع الأشخاص الذين أخطأوا في هذه القضية كانوا غالباً ما ينقلون تصريحات كبار أهل العرفان حول هذا الأمر؛ على سبيل المثال يقول أبي المعالي صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي (الوفاة ٦٧٣ هـ) التلميذ الكبير لابن عربي وشارح تعاليمه وخليفته:

«اعلم نصاً ثميناً أن أعلى درجات العلم بالشيء، أي شيء كان وبالنسبة إلى أي عالم كان، وسواءً كان المعلوم شيئاً واحداً، أو أشياء، إنما يحصل بالاتحاد بالمعلوم وعدم مغايرة العالم له لأن سبب الجهل بالشيء المانع من كمال إدراكه ليس غير غلبة حكم ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر»[١].

وقد طرح هذا الأمر في جميع النصوص العرفانية، من فتوحات ابن عربي إلى مثنوي المولوي.

إذن، كن أنت القيامة حتى تراها	فهذا هو شرط رؤية كل شيء
ما لم تصبحه بنفسك فلن تعرفه كاملاً	سواء كان ذلك الأنوار أو الظلام
لو أصبحت عقلاً فسترى العقل كمالاً	وإن اصبحت حُباً فسترى الحُب جمالاً[٢]

المباني العرفانية لهذا الرأي: خلاصة الكلام هو أنه بناءً على وجهات نظر أهل العرفان، فإن ظهور العالم ليس مبتنياً على أساس العلّية والخلق الذي يقوله الفلاسفة بل هو على أساس الميل للظهور والتجلّي. في العلّية والخلق تقوم العلّة، بالواسطة أو من دون واسطة، بإيجاد ظواهر أخرى لها هويات ووجودات مستقلة ومنفصلة؛ وبما أن العلّة والمعلول هما هويتان منفصلتان لذلك فإن علم العلّة بالمعلول أيضاً سيكون من نوع العلم الحصولي، كما قال ابن سينا. ومع أنّ الملّا صدرا وفلاسفة آخرين اعترضوا على وجهة نظر ابن سينا ولكن لو عملنا بأسلوب المشائين فلن تكون النتيجة تخالف رأيه. وإذا كان البعض تقبّل وجهة نظر أخرى فإنهم قد توسلوا ببنية أخرى وليس لأنّ فكر ابن سينا لم يكن

---

(١) النصوص، نص ١٢.

(٢) المثنوي بتصحيح نيكلسن، ج ٣، ص ٣١٦.

صحيحاً وأنهم قد فكروا صحيحاً. على سبيل المثال، إن حل مشكلة علم الله ببنية هذا الأصل القائل بأن «الحقيقة البسيطة متحدة مع كل الأشياء»(١) هو حل المسألة بالمباني العرفانية؛ وإلّا فإن هذه القاعدة هي مجرد «شطح» من ناحية المباني والأصول العقلية لا غير، وهي غير قابلة للتصور ولا تستحق التصديق.

ولكن من وجهة نظر الأفلاطونيين الجدد والعرفان الإسلامي، للوجود ثمة مراتب وأي مرتبة سُفلى هي تجلّي لمرتبة عُليا، أي إنّ الحقيقة ليست أكثر من واحدة، وإن البقية هي تجليات تلك الحقيقة وليست مستقلة عنها. وهذا الأمر هو من ضمن ألفباء التصوف والعرفان، لذلك فإن علم أي ما فوق بما دونه هو كالعلم بنفسه، وسيكون من نوع المعرفة الحضورية والشهودية وليس من نوع المعرفة الحصولية والارتسامية ولكن المراتب السُفلى ليس لديها هكذا علم وإحاطة بالمراتب العليا. لذلك فإن العلم والإحاطة الحقيقية والشهودية الخاصين بالمراتب العلُيا نسبةً إلى المراتب السُفلى يعودان إلى هذا السبب أن المراتب السفلى هي في الحقيقة ليست غير المرتبة الأعلى منها. وبناءً على ذلك فإن العلم الشهودي للحق المتعالي نسبةً إلى العالم هو لأن العالم ليس شيئاً مستقلاً ومنفصلاً عن الحق، بل هو تجلٍ وظهور له، وأن علم أي شيء بنفسه وظهوراته وشؤونه سيكون حضورياً وشهودياً.

لذلك فإن الإنسان بصفته «الكون الجامع» الذي يستطيع أن يكون جميع العالم بالقوة، هو في القوس الصعودي للوجود أينما كان من مراتب الوجود، فإنّ المراتب السفلى ستكون تجلياته وشؤونه، وفي أي مرتبة سيكون له إشراف وشهود وإحاطة على الظهورات والتعينات بنسبة تلك المرتبة. وهذا العلم هو علم شهودي وليس حصولياً.

والأمر الذي يجب ذكره هنا هو أنّ الفلاسفة يعتبرون العلمَ نتيجة التعليم

---

(١) «بسيط الحقيقة كل الأشياء» الأسفار، ج ٢، ص ٣٩٠؛ ج ٣، ص ٣٢٥؛ ج ٦، ص ١٠٠، ٢٢٩، ٢٥٢.

والاكتساب، إلّا أن أفلاطون يراه تذكيراً وأساسه كما أسلفنا، أي إن العلم من وجهة نظر الفلاسفة يُكتسب من مكانٍ ما لجميع الموجودات وهو حصولي، وارتسامي في حين أن المعرفة من وجهة نظر الأفلاطونيين الجدد وأهل العرفان ـ خاصةً المعرفة الشهودية نسبةً إلى حقائق الوجود ولا مظاهره وتجلياته ـ هي نتيجة إحاطة مراتب المافوق على المراتب السُفلية.

وبناءً على ذلك ففي القوس النزولي للوجود كلما كان التعين أخص فإنه سيفقد علمه وإحاطته حتى يصل إلى أسفل درجة للوجود والمعرفة. ثم في القوس الصعودي للوجود، أي موجود له إمكانية السير التكاملي كالإنسان، إن تخلص من أي تعين أخس، سوف يصل إلى تعين أعلى ويزداد بتلك النسبة بعلمه وإحاطته. وفي الحقيقة سيحصل مجدداً على الشيء الذي فقده في القوس النزولي. والحصول المجدّد في المعرفة هو ما يسمى بالتذكر والتذكير. من الواضح أن بنية هكذا علم وإحاطة هي وحدة العالم والمعلوم وفي الحقيقة وحدة المتجلّي والجلوة. وبما أن حقيقة الإنسان الكامل هي باطن وحقيقة جميع العالم، لذلك فإن إحاطته على جميع العالم على أساس وحدة العارف والمعروف، هي إحاطة شهودية وعلى هذا الأساس، وكما قال القونوي فإن أي نوع علم هو على أساس الوحدة بين العالم والمعلوم، لا غير.

وهنا يجب أن نرى لماذا يعارض ابن سينا هذا الرأي، ولماذا يعتبر فِهم الملّا صدرا وأتباعه لهذه القضية خاطئ وغير صحيح؟

وأمّا معارضة ابن سينا فتعود إلى أنّه بناءً على القوى الإدراكية الاعتيادية للإنسان وبناءً على القواعد الرئيسية للذهن والفكر، فإن بنيتنا الإدراكية الأكثر أساسية هي أصل «الهوهوية». أي إنه أي ظاهرة هي نفسها وليست غيرها، وأن جميع التعريفات الفردية والنوعية والجنسية هي بناءً على هوياتها الثانية. لذلك لو ادعى أحدهم أنّ «أ» هو «ب» نفسه، أو أن «أ» و«ب» اتحدا فإن ادعاءه هو خلاف لأصولنا وقواعد تجربتنا وإدراكنا[1]. لذلك فإن علاقة العاقل بالمعقول

---

(١) الإشارات والتنبيهات، النمط ٧، الفصل ١١ ـ ٧، الشفاء، الفن ٦، المقالة ٥، الفصل ٦.

وأي شيء بشيء آخر لا يمكن أن تكون علاقة اتحاد والوحدة؛ فالعلاقة الصحيحة والقابلة للقبول بين شيئين هي الاختلاط والاتصال والعروض والتعلّق؛ وعلاقة الذهن بمعقولاته هي علاقة الجوهر بالعرض لا غير.

ولكن الملّا صدرا وأتباعه أرادوا أن يبرروا اتحاد العاقل بالمعقول، بما يغاير أساس أهل العرفان حيث أنه اتحاد العاقل بالحقيقة الخارجية للمعقول، هو على أساس المشائين. لذلك تصوروا أن هذا الاتحاد يعني اتحاد العاقل بالصورة الذهنية للمعقول وقاموا بتبريره على هذا الأساس بأن العاقل (الذهن) والمعقول (الصورة الذهنية) يجب أن يكونا في مرتبة واحدة بحكم التضايف؛ وبسبب الحركة الاشتدادية لجوهر النفس فإن الصور العقلية هي العامل الفعلية للنفس وأن هذين في طول بعضهما، وهما يتحدان مع بعضهما كالمادة والصورة.

وفي هذا التبرير، فضلاً عن ضرورة استبدال العرض والموضوع بالصورة والمادة، وكذلك استبدال أصل ثبات الهوية والماهية الجوهرية بالتشكيك والتغيير فيه ومن أجل إثبات وتبرير صورة فرضية بهذه المسألة، بُذل جهدٌ بأن هذه الصورة الفرضية هي غير الصورة الأصلية للمسألة. إنّ أصل المسألة هو موضوع معرفي وليس فلسفياً حيث اعتبروه بالغلط موضوعاً فلسفياً. وبدلاً عن الاهتمام بالخلاف الرئيسي الموجود بين المدرستين: المشائية والأفلاطونية الجديدة، جعلوا الاختلاف مناقشة فلسفية داخل المدرسة المشائية؛ وفي النهاية وهم يستندون إلى الأصول العرفانية والإشراقية، كأصالة الوجود وتشكيكه ووحدته والتشكيك والحركة في الجوهر، قاموا بتبريره وتناسوا الصورة الأصلية للمسألة مع كل أهميتها.

ومن الأمور الأخرى التي قدمها الملّا صدرا حول هذا الأمر هي يلي:

١) «إن فرفوريوس هو أول من قدّم هذه المسألة». هذا الكلام صحيح، لأن مثل هذه القضايا الأفلاطونية الحديثة وصلت عن طريق كتاب الأثولوجيا الذي يرون أن أصله يعود إلى أرسطو مع تفسير وتقرير فرفوريوس.

٢) «إن فرفوريوس هو أعظم تلاميذ أرسطو». هذا الكلام غير صحيح، وقد

ابتلى به تاريخ الفلسفة الإسلامية، إذ توفي فرفوريوس عام ٣٠٤ م وأرسطو عام ٣٢٢ قبل الميلاد، وهناك أكثر من ستة قرون بين تاريخ وفاتيهما. ولكن لا يقع الذنب في هذا الأمر على الفلاسفة المسلمين، لأنه لم تكن بحوزتهم المصادر والنصوص الأصلية من جهة، كما أنه لم يكن لديهم مصدر دقيق في تاريخ الفلسفة؛ ومن جهة أخرى قد ذكر في بداية كتاب الأثولوجيا انتسابه إلى أرسطو مع هذا الشرح «هو النص الأول لكتاب الفيلسوف أرسطو الذي يعد الأثولوجيا بالأغريقية، وهو بحث في الإلهيات وتفسير فرفوريوس الصوري الذي ترجمة عبد المسيح بن عبدالله بن ناعمة الحمصي إلى اللغة العربية وتم تصحيحه من قبل أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (الوفاة ٢٦٠ هـ) من أجل أحمد بن المعتصم بالله».

وهذا العمل من ناحية المحتوى مشكوك فيه أيضاً، لأن في أجزاء من هذا الكتاب نرى بعض المباحث الخاصة بأرسطو. على سبيل المثال، يطبق أقانيم أفلوطين الثلاثة بعلل أرسطو الأربع، ويذكر أرسطو والميتافيزيقيا الخاصة به ولكن في الحقيقة فهذا الكتاب هو تلخيص سبعة أبواب من الكتب الثلاثة الأخيرة لأفلوطين وكتابه الخامس وهو خلاصة كل نظريات أفلوطين.

اليوم وفي ظل نشر الأعمال وتطور الاتصالات بوجود أنواع التراجم والمراجعات للنصوص الإغريقية، وكذلك بسبب النظام المدروس والصحيح للفلسفة والعرفان، على المحققين أن يفككوا المسائل الالتقاطية والمباني الممتزجة مع بعضها، وأن يدرسوا قضايا كل فن بمبانيه الخاصة وأن يثبتوها أو يرفضوها.

اليوم أصبح من الجليّ أن الخطأ والخلط لا يقعان على عاتق الفلاسفة المسلمين بل ارتكبهما آخرون قبل سنوات كثيرة من ذلك. ويمكننا ملاحظة هذا الخلط في المباني في أغلب أعمال أرسطو وأفلاطون؛ ولكن كما قلنا، علينا نحن في مجال المعارف الشرقية والإسلامية أن نقوم كالمحققين الغربيين في القرون الأخيرة بتنقيح المباني وتفكيك الأصول والقضايا.

وأما باقي الملاحظات هي كالتالي:

٣) «الكثير من العلماء المسلمين السابقين تقبلوا عن طريق الكشف والبرهان وجهة نظر فرفوريوس».

٤) «لقد عاد ابن سينا في بعض مصنفاته عن رفض وجهة النظر هذه».

٥) «في عصرنا (أي عصر الملّا صدرا) لم يكن هناك غير شخص واحد يتمتع بنعمة وجهة النظر هذه».

وهنا نلفت نظر القراء إلى أن مراد الملّا صدرا من هذا الكلام، هو أن العالِم الوحيد الذي كان يؤمن في عصره بناءً على العناية الإلهية باتحاد العاقل والمعقول قد يكون المير فندرسكي.

هذا الكلام مذكور في حاشية مخطوطة يعود تاريخ كتابتها إلى عام ١٠٣١ هـ.ق.؛ ويعتقد البعض أنها بخط الملّا صدرا نفسه. بالتأكيد لو كانت وجهة نظره مثل وجهة نظر الملّا صدرا فإنها ستكون خطأً أيضاً. وإذا كان كأغلب العلماء السابقين المتصوفة أو من سلك هذا الدرب قال المسألة بالمعنى العرفاني لها فإن كلامه صحيح ولا يمكن مناقشته. وأن يقول الملّا صدرا بأن أغلب العلماء السابقين كانوا على هذا الاعتقاد عن طريق الكشف والبرهان، فإن اكتشافه لا يتقبل المناقشة؛ إلّا أن المسألة بمعناها العرفاني لا يمكن إثباتها بالبرهان.

ولكن تصريحات الفارابي وابن سينا حول هذا الأمر فيها شيء من الخطأ بسبب خلط النصوص الأفلاطونية الحديثة مع أعمال أرسطو، إذ إنهما سارا بمعرفتهما او عدم معرفتهما على طريق أهل العرفان؛ ولكن لدينا حالات متعددة من الأخطاء والخلط في مصادر العلماء الكبار وإحداها هي مبحث القوس الصعودي والنزولي للوجود في أعمال ابن سينا حيث ذكر هذه القضية في أعماله الفلسفية الثلاثة الكبيرة.

ولكن في الأعمال الثلاثة هذه لم يتم شرح وتفسير وإثبات واستدلال هذا الموضوع المهم والأساسي؛ ومع أنّه قدّم شرحاً مختصراً حول القوس النزولي إلّا أنّه لم يذكر شيئاً في تبيين القوس الصعودي.

ويبرر ابن سينا في الشفاء والنجاة القوس النزولي على أساس الضعف التدريجي للوجود في الترتب العلّي والمعلولي (كل معلول أضعف من علّته)، ولكن في كتابه الإشارات وهو آخر أعماله يصرف النظر عن هذا التبرير القليل حتى[1].

من دون شك كان ذهن ابن سينا دقيقاً وقوياً جداً، ولهذا يبدو أنه لم يجد أساساً للقواعد والقوانين الفلسفية لمسألة قوسي النزولي والصعودي. ولكن بما أنه رأى هذه المسائل في أعمال القدماء، لم يصرف النظر ولو بشكل إجمالي عن ذكرها.

وهنا إذ ننتهي من مبحث الوجود الكلّي واتحاد العاقل والمعقول، نقوم بدراسة بقية مطالب الكتاب.

في الفصل التاسع يهتم بإثبات بقاء نفس الإنسان بعد الموت، وفي الفصل الأخير لديه ملاحظة تكررت مراراً وهي أن الغاية النهائية والأساسية لظهور الإنسان وسيره وسلوكه ليست إلّا «المعرفة». وفي هذه الرسالة اهتم قبل كل شي بالمسائل المعرفية.

وهذا العمل، قبل كل شيء هو رسالة عرفانية كتبت بجهود الملّا صدرا من أجل تطبيق مطالبها بمباني الفيزياء والميتافيزيقيا المشائية من جهة، وقرائن الأحاديث والأخبار من جهة أخرى وبسبب التشبيهات والتمثيلات العديدة الخاصة بهذا العمل، أصبحت متميزة عن أعماله الأخرى كالعرشية والشواهد الربوبية.

وفي النهاية أضيف هذه الملاحظة بأن رسالة إكسير العارفين للملّا صدرا تطابق كثيراً رسالة «جاودان نامه» الفارسية العائدة لأفضل الدين محمد بن حسين الكاشاني، المعروف باسم «بابا أفضل» المتوفى عام ٧٠٧ هـ. ق، من ناحية تعداد الابواب والفصول ومحتواها[2].

---

(١) الشفاء، الإلهيات، المقالة ١٠، الفصل ١؛ النجاة، طباعة جامعة طهران، ص ٦٩٨؛ الإشارات والتنبيهات، النمط ٧، الفصل ١.

(٢) يعد المحقق والأستاذ القدير وليام تشيتيك أول من سجل هذة الملاحظات.

وبما أن بعض الأذهان يشك بإخلاص ومصداقية الملّا صدرا في استخدام أعمال القدماء ويتهمونه حتى في عدم الالتزام بانتساب أفكار وآراء الآخرين ومطالبهم إلى نفسه، فهذا الأمر قد يكون مثالاً جيداً لانتقاد الملّا صدرا فيما يخص الانتفاع المشكوك فيه من أعمال الآخرين. ولكن بما أن مطالب رسالة «جاودان نامه» ويتبعها مطالب إكسير العارفين ليست بأمر ذي بال ولا مطالب مبتكرة من ناحية الفلسفة والعرفان الإسلاميين، لذلك فنسبة السرقة أو إخفاء الاقتباس لا تبدو منطقية... الشيء الوحيد الذي يمكن قوله هو أنه من المحتمل قد يكون الملّا صدرا رأى هذا العمل في فترة شبابه وأعجب به، وفي فرصة لاحقة صنّف عملاً في القالب نفسه باللغة العربية؛ والله أعلم.

تعريف المخطوطات:

لقد قام المحقق الياباني السيد شيگرو كامادا (Shigeru Camada) بتصحيح المخطوطة وذلك تحت إشراف الأستاذ الجليل الدكتور مهدي محقق ونشرها مع الترجمة اليابانية ومقدمة باللغة العربية. وقد صدر الكتاب في عام ١٤٠٤ هـ. ق (١٩٨٤ م) في طوكيو من قِبل لجنة دراسات الفكر الإسلامي.

وقبل هذا، طبعت هذه الرسالة في طهران عام ١٣٠٢ هـ. ق ضمن مجموعة من مخطوطات رسائل الملّا صدرا بصورة طباعة حجرية. وقد جاءت هذه الرسالة ضمن صفحات ٢٧٨ حتى ٣٤٠ من هذه المجموعة. وتتطابق النسخة اليابانية مع نسخة الطباعة الحجرية باستثناءً فقرة أو فقرتين» ونتمنى أن يكون كتابنا هذا نسخة صحيحة ومفيدة إلى جانب هاتين النسختين للمهتمين بالمعارف الإسلامية وأعمال الملّا صدرا... وفضلاً عن ذلك قمنا بترجمة الرسالة إلى اللغة الفارسية لمن ليس لديهم معرفة باللغة العربية وذلك من أجل تقديمها في مؤتمر الملّا صدرا.

أسلوب التصحيح:

ومن أجل تصحيح هذا النص استخدمنا المخطوطات التالية:

١. المخطوطة المرقمة ١٠٦٠٢٠ المسجّلة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، وهي موجودة بخط النستعليق.

لم تشاهد هذه المخطوطة في الفهرست؛ وبناءً على تصريح السيد حائري عُرضت هذه المخطوطة في السابق بصفتها المخطوطة الأساسية في المعرض وهي بخط صدر المتألهين نفسه. وهذه النسخة مؤرخة في نهايتها: ألف وواحد وثلاثون هجري قمري، أي قبل تسعة عشر عاماً من وفاة الملّا صدرا (المتوفى عام ألف وخمسون) وهي مكتوبة بخط ممتاز ويسهل قراءتها. ونظراً إلى التاريخ المكتوب بالحروف والمؤكد عليه وكذلك عطفاً على هذه الملاحظة بأنها كتبت بخط الملّا صدرا، يجدر بنا ألّا نشكك في تاريخ كتابة الرسالة ونسبتها للملّا صدرا.

ليس لديّ ما أضيفه حول العلائم والقرائن الفنية الأخرى من قبيل نوعية الورق وأسلوب الخط، ولكن ما يجعلني أشك في صحة انتساب هذه المخطوطة إلى الملّا صدرا هو مقارنتها مع المخطوطات الأخرى من ناحية صحّة المواضيع وعدم صحّتها، إذ بمقارنة هذه المخطوطة مع المخطوطات الأخرى بات من المؤكد لدينا عدم صحة المباحث فيها في بعض الأماكن؛ وحتى في بعض الحالات وجدنا بعض الأخطاء لا يمكن تبريرها بأنها «وقعت سهواً». على كلٍ، فإننا اخترنا هذه المخطوطة كـ«أساس» وذلك احتراماً لقدمتها ونسبتها.

٢. المخطوطة المرقمة ١١٧٤ التابعة لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي. ولم تُشاهد هذه المخطوطة في الفهرست أيضاً؛ وهي مخطوطة كاملة ويعود تاريخ كتابتها إلى عام ١١٢٩ هـ. ق؛ وهي مكتوبة بخط نستعليق من قِبل الخطاط «إسماعيل بن محمد رحيم» والذي خلافاً لخطه الممتاز ليس لديه اطلاع جيد بالفلسفة حيث ارتكب في بعض الأماكن بعض الأغلاط الجسيمة.. وقد حددنا هذه المخطوطة بعلامة «مج ١».

٣. المخطوطة المرقمة ٩/ ١٧٢٠ التابعة لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي، وهي تحتوي على مجموعة من ١٩ رسالة كُتبت جميعها بخط النسخ التحريري لمؤلف واحد وعلى نوع واحد من الورق الأصفهاني الرقيق... وهي من دون تاريخ الكتابة، وربما يعود تاريخها إلى القرن الثالث عشر. وقد حدّدنا هذه المخطوطة التي ليس لها عناوين للأبواب والفصول، بعلامة «مج ٢».

٤. المخطوطة المرقمة ٥٣٣٣ التابعة لمكتبة المجلس الشورى الإسلامي (الذريعة ج ٢، صفحة ٢٧٩، فهرست سپهسالار، ج ٣، صفحة ١٨٣) وهي مكتوبة بخط نستعليق من دون ذكر اسم كاتبها ويعود تاريخ كتابتها إلى عام ١٢١٩ هـ. ق.؛ ولا نجد فيها عناوين للأبواب والفصول؛ وقد حدّدنا هذه المخطوطة بعلامة «مج ٣».

على كل حال يمكننا اعتبار المخطوطة الحالية كمخطوطة صحيحة وبدون أخطاء، ويعود هذا الاطمئنان إلى اختيارنا أساس وضوح مباحث هذا العمل الذي ساعد المصحح في اختيار الأصح والأصلح وذلك قبل أساس المخطوطات نفسها.

وهنا نختم مبحث التصحيح بالمعلومات التي كتبها الفقيد الخبير بالمخطوطات الأستاذ محمد تقي دانش بجوه حول مخطوطات هذا العمل. لديّ علم بمخطوطات أخرى لهذه الرسالة غير المخطوطتين اللتين ذكرتهما، مثل الأرقام: (١) ١/ ٥٩٢ ملك (ص ١١ ـ ١٨) المكتوبة من قِبل محمد بروجردي بأمر الشيخ علي نوري عام ١٢٩٥ هـ. ق (الفهرست المذكور هناك ٥: ٩١). (٢ و٣) ٣٥٨ التابعة لمكتبة تولية مقام الإمام الرضا والمكتوبة في شعبان عام ١٢٦٤ هـ. ق في أصفهان، و٣٥٩ المكتوبة هناك في عام ١٣١٣ هـ.ق. (فهرست ٤: ٨) (٤ ـ ٦) ١/ ٥٩٢ مجلس (فهرست ٢: ٣٤٩) و٨/ ١٧٢٠ هناك (٥: ٧٤ و١١/ ١٧١٩) هناك ص ٢٧٢ ـ ٢٠٢ (٢٥٦: ٩). (٧) المخطوطة القديمة التي رأيتها هي مرقمة بـ ١٦٨٨ وهي تابعة لمكتبة المجلس وكتبت بخط نستعليق ويبدو أنها كتبت من قبل الملّا صدرا الشيرازي نفسه، ويعود تاريخ كتابتها إلى عام ١٠٣١ هـ. ق.، وتحتوي على عناوين كبيرة بلون أحمر قاني. وتعود هذه المخطوطة إلى

عبدالحسين نور بخشي، وأما المخطوطة العائدة للشيخ علي كتبت في عام ١١٦٠هـ.ق.؛ وقد ذكرتها في دليل المخطوطات (٥: ٣٣). وكان سيبدو جيداً لو رأى السيد شيگرو كامادا هذه المخطوطة واستفاد منها في طبعته[١].

* * *

(١) مجلة المعارف، سنة ١٣٦٣، رقم ٢.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

سبحانك اللهم يا مبدع العقول والنفوس باضوائها وانوارها ومخترع الافلاك والكواكب بادوارها واكوارها وجامع اشتات العناصر بصورها وآثارها وحافظ تركيب المركبات والمواليد بنتايجها واثمارها ومحيي عظام الحيوان بحياتها واذكارها ومكمل نفوس الانسان بعلومها واسرارها لك منك التسبيح والتقديس وبك عليك الثناء والتحية لانك اول كل حركة وآخره وباطن كل فكرة وظاهره وانت معلل العلل واول الاوائل والاول مبدع محمود وفاعل غير منفعل مبدع الفطرة الاولى ومنشئ النشأة الاخرى رافع من وحده الى سدرة المنتهى على جنة المأوى ومهبط من جحده الى قعر جهنم السفلى والجحيم الادنى صل على الذوات المثبتة اسماؤهم في اللوح المحفوظ المسطور بقلم الحق قبل ان يخلق الخلق المكتوبة اوصافهم في كتاب مرقوم يشهده المقربون ولا يمسه الا المطهرون لانهم ثمرات الصنع والايجاد ونقاد الخلايق لسبيل الآخرة والمعاد وخزاين كنوز الوجود ومفاتيح ابواب الفيض والجود خصوصا معلمنا وهادينا وسيدنا ونبينا ومعيذنا محمد المصطفى خاتم الانبياء والمرسلين وآله الاوصياء المطهرين المنتجبين سلام الله عليهم اجمعين وعلى جميع الانبياء السابقين والاولياء اللاحقين وبعد فيقول العبد الملتجي الى جناب رب العالمين محمد الشيرازي المعروف بصدر الدين ان هذه نكت من مسائل شريفة حكمية ونخب من جواهر لطيفة علمية انتقدتها من كتب اهل الله مما استحسنتها اذواق الحكماء الصادقين وشهد بها كل من سلك سبيل الحق من العرفاء المتألهين مع سوانح برقية اضفتها ولوامع كشفية اوردتها رجاء لفضل الله على هذا المسكين وطمعا في دار كرامته وقربه انه خير موفق ومعين فجمعتها في كتاب وسميته اكسير العارفين في معرفة طريق الحق واليقين وقسمته على ابواب وفصول هي كالدعائم والاصول وابوابه اربعة اولها في كمية العلوم وقسمتها وثانيها في معرفة محل المعرفة والحكمة وهي الجوهرة الانسانية وثالثها في معرفة فاعل العلوم وفياض المعارف وهو المبدأ الاول لجميع الاشياء ورابعها معرفة الغاية الاصلية لها وهي الغاية القصوى الباب الاول وفيه فصول الفصل الاول في تقسيم العلم مطلقا وهو قسمان دنيوي واخروي اما العلوم الدنيوية فهي ثلثة اقسام الاول علم الاقوال الثاني علم الافعال الثالث علم الاحوال وهو كالخط الفاصل بين النور والظلمة الجامع للطرفين والبرزخ المتوسط بين المنزلتين وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم واما العلوم الاخروية

يقال شرط الحدوث لايجب ان يكون شرط البقاء فبطلان البدن بانسداد شبكة اقتناص النفس من العلة فبعد الوقوع في الوجود بواسطة الشبكة لا تحتاج الى بقاء الشبكة وشرح هذا ان البدن مستعد لصورة هي كمال له والنفس من حيث كونها صورة للبدن لها وجود ارتباطي ومن حيث كونها جوهرا عقليا لها وجود في نفسه لنفسه وعند بطلان البدن باستعداده انقطع علاقة النفس وارتباطها لا وجودها العقلي ثم احد الوجودين هو الذي يستدعيه البدن ويستعد له دون الوجود الاخروي فانه فايض بانشاء الله تعالى النشأة الاخرة فافهم واغتنم

الفصل العاشر

في تعلق هذه الابواب الثلثة بعضها ببعض المقصود مما فصل في الباب الثاني والثالث سهولة السبيل على الطالب السالك والافحاصل ما ذكر فيهما هو معرفة المبدإ والغاية ويمكن ان يستنبط تتمة من الباب الثاني المقصود معرفة النفس الانسانية لان غاية وجودها هي دار القدس وعالم الاخرة وغاية قصدها الذي يتوجه اليها بالذات بحسب الفطرة هي المعرفة والوصول الى لقاء الله سبحانه ومن اتضح له

علم التوحيد ويفطن بالمعالم الربوبية التي يبحث فيها

عن المبادي الاول والغايات القصوى

علم يقينا ان مبدأ كل شيء هو بعينه الغاية

فالنفس العلامة من الله مبدأها والى الله

منتهاها دعويهم فيها سبحانك اللهم

وتحيتهم فيها سلام واخر دعويهم

ان الحمد لله

رب العلمين

والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين وكتب راقم هذه السطور بيده الجانية الفانية في هذه الايام والاوان من عام الف واحدى وثلثين مؤلفها ومترجمها المسكين [illegible] محمد المعروف بصدر الدين الشيرازي حامدا الله مستغفرا لذنبه ومصليا ومسلما على نبيه واله غفر الله له ولوالديه ولساير المؤمنين حيثما كانوا في البلاد نجاهم الله عن موبقات يوم المعاد والله ولي [illegible]

إكسير العارفين

في معرفة طريق الحقّ واليقين

[المقدمة]

بسم الله الرَّحمن الرحيم

سبحانك اللّهمّ، يا مبدع العقول والنفوس بأضوائها وأنوارها، ومخترع الأفلاك والكواكب بأدوارها وأكوارها، وجامع أشتات العناصر بصورها وآثارها، وحافظ تركيب[1] المركّبات والمواليد بنتائجها وأثمارها، ومحييَ عظام الحيوان بحواسّها وأذكارها[2]، ومكمّل نفوس[3] الإنسان بعلومها وأسرارها. لك منك التسبيح والتقديس، وبك عليك الثّناء والتحيّة؛ لأنّك أوّل كلّ حركة وآخره، وباطن كلّ فكرٍ[4] وظاهره.

أنت معلّل العلل، وأوّل الثّواني والأُول؛ مبدعٌ مجوهرٌ، وفاعلٌ غيرُ منفعل؛ مبدع الفطرة الأولى، ومنشىء النشأة الأخرى؛ رافع من وحّده إلى سِدرة المُنتهى، عندها جنّة المأوى[5]، ومُهبط من جحده إلى قعر جهنّم السفلى والجحيم الأدنى. وصلِّ على الذّوات[6] المثبتة أسماؤهم في اللّوح[7] المسطور بقلم الحقّ قبل أن يخلق الخلق، المكتوبة أوصافهم في كتابٍ مَرقومٍ يشهدهُ المقرّبون[8]، لا يمسّه إلّا المطهَّرون[9]. لأنّهم ثمرات الصنع والإيجاد، وقُوّاد الخلائق إلى سبيل الآخرة والمعاد؛ بل خزائن كنوز الوجود، ومفاتيح أبواب الفيض والجود[10]. خصوصاً معلّمنا وهادينا وسيّدنا وقائدنا إلى مبدئنا ومعيدنا،

---

(١) مج ١: تركيبات.
(٢) مج ٣: إدراكها.
(٣) مج ٣: - نفوس.
(٤) اصل، مج ٢، مج ٣: فكرة.
(٥) اقتباس از سورهٔ نجم، آيات ١٤ و١٥.
(٦) مج ١: + المقدّسة.
(٧) مج ١، مج ٢، مج ٣: + المحفوظ.
(٨) اقتباس از سورهٔ مطفّفين، آيات ٢٠ و٢١.
(٩) اقتباس از سورهٔ واقعه، آيهٔ ٧٩.
(١٠) مج ١: الجلود.

محمّد[1] المصطفى خاتم الأنبياء والمرسلين وآله الأوصياء المطهّرين المنوّرين؛ سلامُ الله عليهم أجمعين، وعلى جميع الأنبياء السابقين والأولياء اللّاحقين.

وبعد[2]، فيقول العبد الملتجىء إلى جناب ربّ العالمين محمد الشيرازي المعروف بـ«صدر الدين»: إنّ هذه نكتٌ من مسائل شريفة حكميّة ونخبٌ من جواهر لطيفة علميّة، انتقدتها[3] من كتب أهل الله ممّا[4] استحسنتها[5] أذواق الحكماء الصادقين وشهد بها كلّ من سلك سبيل الحق من العرفاء المتألّهين، مع سوانحَ ذوقيّة أضفتها ولوامعَ كشفيّة أردفتها، رجاءً[6] لفضل[7] الله على هذا المسكين وطمعاً في دار كرامته وقربه؛ إنّه خير موفّق ومعين. فجمعتها في كتاب، وسمّيته «إكسير العارفين في معرفة طريق الحقّ واليقين»، وقسمته على أبواب وفصول كالدعائم والأصول. وأبوابه أربعة: أوّلها في كمّيّة العلوم وقسمتها؛ وثانيها في محلّ المعرفة والحكمة، وهي الهويّة الإنسانيّة؛ وثالثها في معرفة فاعل العلوم وفيّاض المعارف، وهو المبدأ الأوّل لجميع الأشياء؛ ورابعها معرفة الغاية الأصليّة لها، وهي الغاية القصوى.

* * *

---

(1) مج ٢: إلى محمد.
(2) مج ٣: أمّا بعد/ مج ٢: - وبعد.
(3) مج ٣: إنّها تنقد.
(4) مج ١: عمّا.
(5) مج ٢، مج ٣: استحسنها.
(6) مج ١: وجاءَ.
(7) مج ١: بفضل.

الباب الأوّل

[في كمّيّة العلوم وقسمتها]

[وفيه خمسة فصول]

الفصل الأوّل

في تقسيم العلم مطلقاً وهو قسمان:

دنيويّ وأخرويّ

أمّا العلوم الدنيويّة، فهي ثلاثة أقسام: الأوّل علم الأقوال؛ والثاني علم الأفعال؛ والثالث علم الأحوال، وهو[1] كالخطّ الفاصل بين النور والظلمة الجامع للطّرفين[2]، والبرزخ المتوسّط بين المنزلتين، ﴿وَعَلَى ٱلۡأَعۡرَافِ رِجَالٞ يَعۡرِفُونَ كُلَّۢا بِسِيمَىٰهُمۡۚ﴾[3].

وأمّا العلوم الأخرويّة، فهي علوم المشاهدة والمكاشفة؛ كالعلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.

* * *

(١) مج ٢: هي.

(٢) مج ١، مج ٣: للطريقين.

(٣) سورة اعراف، آية: ٤٦.

الفصل الثاني

في أقسام علم الأقوال بحسب ما يتعلّق به

وهو قسمان: عامّيّ وخاصّيّ. والعامّيّ ثلاثة أقسام حسب الموضوعات الثلاثة[1]:

الأوّل ما يتعلّق بالأصوات الساذجة، المشترك[2] فيها الجماد والحيوان والبهيمة والإنسان والعاقل والصبيان.

والثاني ما يتعلّق بالحروف المفردة، الحاصلة من حركات الأصوات وهيئاتها.

والثالث ما يتعلّق بالألفاظ الدالّة على المعاني، الحاصلة من تركيب الحروف في لغة من اللّغات العربيّة أو الفارسيّة أو العبريّة[3] أو ما سواها.

وهي[4] في كلّ لغة على ثلاثة أقسام[5]: اسم، وكلمة، وأداة؛ لأنّها إمّا أن تدلّ[6] على الشيء، أو فعله، أو إضافة إلى شيء آخر. وكلّ منها لفظ مفرد، يتألّف منها لفظ مركّب تامّ أو غير تامّ. والتامّ خبر أو إنشاء.

وأمّا الخاصّي من علم الأقوال، فهو ما يتعلّق بألفاظ[7] يتأتّى[8] بها العقلاء من ذوي الفطانة والفهم والأفهام ويتأدّى[9] بها الحركات والسكنات على وجه الصواب والتمام.

---

(1) مج ٢: - الثلاثة.

(2) مج ١: + الّتي المشتركة.

(3) مج ١: الغربيّة.

(4) مج ٣: هو.

(5) مج ١: - أقسام.

(6) مج ١: يدلّ.

(7) مج ٣: بالألفاظ.

(8) مج ٣: يبالى.

(9) مج ١: تتأدّى.

ففي كلّ مرتبة من المراتب الثلاث المذكورة الّتي [هي] مبادىء القول والحكاية، ينبعث علم من العلوم الثلاثة الكبيرة.

فمن معرفة الأصوات وكمّيّتها[١] العدديّة والنسب النغميّة الحاصلة فيها[٢] من مراتب الحدّة والثقل بينها يتولّد علم الموسيقى، وموضوعه الكمّيّة الحاصلة في الصوت. ومن معرفة الحروف المسموعة وحركاتها وسكناتها الإعرابيّة والبنائيّة يتولّد علم الإعراب والعروض. ومن معرفة[٣] معاني اللّفظ يتولّد علم اللّغة والشعر وفنّ المعاني والبيان والبديع. ومن معرفة المعاني الحاصلة في الفكر وكيفيّة تأليفها لينتج به المطلوب يتولّد علم المنطق الّذي هو الميزان المستقيم يوزن به الأفكار ويكال به الأنظار[٤].

* * *

(١) مج ١: وكميّاتها.

(٢) مج ٢: - فيها.

(٣) مج ٣: - معرفة.

(٤) مج ١: الميزان.

الفصل الثالث

في أقسام علم الأعمال

العلوم الفعليّة على أربعة أقسام:

الأوّل ما يتعلّق بالأعضاء والجوارح؛ كصنائع أرباب الصناعات وحرفهم، كالحياكة والفلاحة والعمارة. وهو أدون أقسام علوم[1] الأفعال وأخسّها.

والثاني ما هو أرفع[2] قليلاً من الأوّل؛ وهو علم الكتابة وعلم الحيل وصنعة الكيمياء و[الشعبذة][3] والقيافة وأمثالها.

والثالث ما يتعلّق بتدبير[4] المعاش على وجه ينوط بصلاح أمر الدنيا لبقاء الشخص بانفراده أو النوع والهيئة الاجتماعية، أو على وجه ينوط بأمر الدّين وصلاح الآخرة؛ كعلم المعاملات من النكاح والطلاق والعتاق وغيرها، وكعلم السياسات كالقصاص والديات[5] والجرائم والحدود وما أشبهها[6]. وهو علم الشريعة.

والرابع ما يتعلّق باقتناء الأخلاق الجميلة واكتساب الملكات والفضائل والاجتناب عن الملكات الرديئة والرذائل؛ وهو علم الطريقة والدين.

* * *

---

(١) مج ٢: العلوم.

(٢) مج ٢: أربع.

(٣) اصل، مج ١، مج ٣: الشعبدة/ مج ٢: لشعبلة.

(٤) مج ٣: بتدبّر.

(٥) مج ١: كالديات والقصاص.

(٦) مج ١: شبهها.

الفصل الرابع

في علم الأفكار وهو أربعة أقسام

القسم[1] الأوّل معرفة الحدّ والبرهان، وهما مبدآن لحصول الأشياء وحقائقها: فأحدهما[2] - وهو الحدّ - يؤدّي إلى حضور[3] حقيقة الشيء وتصوّر[4] مهيّته. وثانيهما[5] يؤدي إلى حضور وجوده والتصديق بهليّته. وكلّ منهما مشارك[6] للآخر في الحدود؛ فأجزاء الحدّ هي بعينها أجزاء البرهان مع التفاوت في النظم[7] والترتيب - كما بيّن في الميزان.

والقسم الثاني معرفة الحساب والعدد وأنواع الكمّيّات المنفصلة وأنواعها ومراتبها وخواصّها.

والقسم الثالث علم الهندسة والكميّة المتّصلة القارّة من الخطّ والسطح والجسم وأنواعها وهيئاتها وأشكالها. ويتولّد منه علم الهيئة والنجوم، وهو معرفة كمّيّات الأفلاك وعدد الكواكب ومقادير أبعادها وعظم أجرامها وأحوال حركاتها قدراً وجهةً؛ ويتفرّع عليها علم الأحكام وعلم الكهانة والتعبير[8].

والقسم الرابع علم الطبيعة والطبّ والبيطرة ونحوها. وهو معرفة كيفيّات العناصر وحركاتها وانفعالاتها وامتزاجات[9] بعضها مع بعض؛ ومعرفة المزاج

---

(١) مج ٢: - القسم.
(٢) مج ١: فأحدها.
(٣) اصل، مج ٢، مج ٣: - حضور.
(٤) مج ١، مج ٣: حضور.
(٥) مج ١: والثاني.
(٦) مج ٣: يشارك.
(٧) مج ٣: تفاوت النظم.
(٨) مج ٢: علم التعبير.
(٩) مج ١: امتزاج.

وتولّد المركّبات التامّة وغيرها منها؛ ومعرفة أنواع المواليد الثلاثة من الجمادات والنباتات والحيوانات ومبادىء حركاتها وسكناتها؛ وعلم الحيوان وأصنافه وقواها المدركة والمحرّكة؛ وعلم الإنسان وقواه[1] العلميّة والعمليّة[2]. وفائدة هذا العلم وغايته هي حفظ المزاج وإصلاح النماء وإبقاء الحياة.

فإذا استعمل هذا العلم في غير الإنسان من الحيوان[3]، يسمّى بـ«البيطرة»[4] و«الرياضة»؛ وإذا استعمل في غير الحيوان[5]، يسمّى بـ«الفلاحة» و«الدهقنة».

* * *

---

(١) مج ٢: قواها.

(٢) مج ١: العمليّة والعلميّة.

(٣) مج ٢: - من الحيوان.

(٤) مج ٢: البيطرة.

(٥) مج ١: الإنسان (بجاى «غير الحيوان»).

الفصل الخامس

في علم الآخرة

وهو العلم الّذي لا يفسد بفساد البدن ولا يخرب بخراب الدنيا[١]؛ وهو العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.

أمّا العلم بالله، فهو العلم[٢] بذاته وصفاته وأسمائه.

وأمّا العلم بملائكته[٣]، فهو العلم بوجود[٤] صور روحانيّة مقدّسة عن الموادّ مجرّدة عن الأجساد مدركة لذواتها[٥] ولما عداها. وهم سكّان الحضرة الإلٰهيّة وحجّاب الساحة[٦] الربوبيّة. وعالمها عالم القدرة والإرادة، وينقسم إلى العقول القاهرة والنفوس المدبّرة؛ والكلّ ممّا أبدعها الله تعالى بحسب التعيّنات اللّازمة لأسمائه وصفاته.

فإنّ الحقيقة الواجبيّة اقتضت أوّل ما اقتضت من تعيّناتها جوهراً قدسيّاً يسمّى بـ «الروح الأوّل» و«العقل الأشرف» و«القلم الأعلى» و«الحقيقة المحمّديّة»، على ما وردت به الأحاديث النبويّة ونطقت به الحكمة الإلهيّة؛ وبتوسّطه جواهر أخرى روحانيّة وأخرى نفسانيّة. وهي وسائط وجودات الصور السماويّة والطبائع العنصريّة بموادّها وأجرامها البسيطة والمركّبة.

---

(١) مج ١: البدن.
(٢) مج ٢: علم.
(٣) مج ٣: بالملائكة.
(٤) مج ١: - وجود.
(٥) مج ١، مج ٢: لذاتها.
(٦) مج ٣: السابقة.

وأمّا العلم بكتبه، فهو عبارة عن العلم بكلامه وكتابه[1] وكيفيّة تصويره الحقائق، والعلم[2] بقلمه ولوحه[3] وقضائه وقدره.

فيجب أن يعلم أنّ كلامه لا يشبه كلام الخلائق[4] وكتابه لا يشبه كتابهم، ولا قلمه قلمهم ولا لوحه لوحهم. وأنّ قلمه الأوّل ملك مقرّب عقلي، شأنه إفادة الحقائق وتصوير العلوم؛ ولوحه الأوّل ملك نفساني، شأنه استفادة الحقائق والعلوم من الجانب[5] اليمين وإظهارها وإعلامها بالتشكيل والتصوير على الجانب[6] الشمالي[7].

و«القضاء» عبارة عن ثبوت صور جميع الأشياء في العالم[8] العقلي على الوجه الكلّي. و«القدر» عبارة عن حصول صورها في العالم النفسي على الوجه الجزئي، مطابقة لما في موادّها الخارجيّة، مستندة إلى أسبابها وعللها واجبة بها لازمة لأوقاتها.

ويشملها العناية الإلهيّة[9] المسمّاة بـ«علم الله» شمول القضاء للقدر والقدر لما في الخارج.

ولا محلّ لعلمه المحيط[10]، على رأي أهل الحقّ؛ بخلاف صورة القضاء وصورة القدر. فإنّ محلّ القضاء عالم العقل، ولوحها عالم النفس؛ وهو محلّ صورة القدر، ولوحه دفاتر الاستعدادات وألواح الموادّ القابلة لصور الأضداد المتداعية إلى المحو والفساد[11].

ومحلّ القضاء هو المسمّى بـ«أمّ الكتاب» واللّوح المحفوظ عن النسخ والتغيير، لكونه من عالم الجبروت وعالم العقول المقدّسة عن التغيّر والزمان. والألواح القدريّة غير محفوظة عنهما[12]، كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ

---

(1) اصل: كتابته.
(2) مج ١: العلوم.
(3) مج ٣: - لوحه.
(4) مج ١، مج ٣: الخلق.
(5) مج ٢: - الجانب.
(6) مج ٢: جانب.
(7) مج ١: - الشمالي.
(8) مج ١: العلم.
(9) مج ١: + الّتي هي.
(10) مج ١: على محل فعلمه محيط.
(11) مج ١: الإثبات.
(12) مج ٢: عنها.

مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾[١]. وكلّ ما يفيض علينا من العلوم الحقّة الموسومة بالعلوم اللّدنيّة[٢] إنّما يفيض عنه، كما في القرآن الحكيم: ﴿وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[٣]. وقال تعالى[٤]: ﴿ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ﴿٤﴾﴾[٥]. وتلك الجوهر العقليّة هي خزائن غيبه، كما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٖ مَّعۡلُومٖ﴾[٦]. ولا شكّ أنّ خزائن غيبه مُقدّسة عن التّغيرِ والحَدَثان، فالقضاء كذلك[٧].

وأمّا منازل جوده ورحمته، سواء كانت نفوساً فلكيّة أو قوىً خياليّة سماويّة أو أرضيّة أو موادّ[٨] عنصريّة، فهي لا تخلو عن التجدّد والانصرام والتكثّر[٩] والانقسام؛ فالقدر كذلك، و[١٠]عالمه عالم النفوس السماويّة والأرضيّة. وفي عالم السماويّات[١١] يوجد كتابان كريمان: أحدهما النفساني الكلّي، والآخر الخيالي الجزئي. وكلّ منهما كتاب مبين، كما أشير إليه بقوله[١٢] تعالى: ﴿وَلَا حَبَّةٖ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡأَرۡضِ وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾[١٣] بعد قوله: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ﴾[١٤] إشارةً إلى علمه المحيط المسمّى بـ«العناية الإلهيّة»، وقوله: ﴿وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۚ وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا﴾[١٥] إشارةً إلى علمه التفصيلي القضائيّ المحيط بما في برّ عالم المُلك والشهادة وبحر عالم الملكوت والغيب، وبما يَسقط[١٦] من أوراق كتاب الأفلاك وسجلّ دورات السماوات. وأكّد ذلك[١٧] بقوله تعالى: ﴿۞وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا وَيَعۡلَمُ مُسۡتَقَرَّهَا وَمُسۡتَوۡدَعَهَاۚ كُلّٞ فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾[١٨]، وقوله: ﴿مَآ

---

(١) سورهٔ رعد، آيهٔ: ٣٩.
(٢) مج ١، مج ٣: الدينيّة.
(٣) سورهٔ علق، آيات ٣ و٤.
(٤) مج ٣: - تعالى.
(٥) سورهٔ علق، آيتان: ٣ و٤.
(٦) سورهٔ حجر، آيهٔ: ٢١.
(٧) مج ٢: - فالقضاء كذلك.
(٨) أصل، مج ٢: مواداً.
(٩) مج ١: التكثير.
(١٠) مج ١: - و.
(١١) مج ١: السماوات.
(١٢) مج ٢: لقوله.
(١٣) سورهٔ انعام، آيهٔ: ٥٩.
(١٤) همان.
(١٥) همان.
(١٦) مج ١، مج ٣: تسقط.
(١٧) مج ١: كذلك.
(١٨) سورهٔ هود، آيهٔ: ٦.

﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآۚ﴾[١].

وأمّا العلم برسله وأنبيائه، فهو أن يُعلمَ أنَّ لله خلفاء في عالم الأرض متوسّطين بين الله وبين عباده[٢] مأمورين بإصلاح هذا النوع الآدميّ بواسطة استجماعهم[٣] بشرائط الرسالة وخصائص السفارة، لجموم مناقبهم ووفور فضائلهم. وهي المناقب الّتي يشتملها[٤] أمور ثلاثة:

أمّا[٥] الأوّل وهو أشرف الجميع، فكون النبيّ مطّلعاً على العلوم الإلهيّة من المبدأ الأعلى وما[٦] يليه من ملكوته[٧] العلوي والسفلي، واقفاً على المبادىء والغايات للجميع، عارفاً بالنفس[٨] الإنسانيّة وكمالاتها ودرجاتها[٩] ومراتب عروجها إلى الحقّ إذا استكملت بالعلم والعمل، آخذاً علومه ومعارفه من الله بلا توسّط معلّم بشري، علماً مستفاداً منه بطريق الكشف الروحي والإلقاء السبّوحي، لا بالتعمّل[١٠] الفكري والاحتيال الوهمي.

وأمّا[١١] الثاني، فكونه ذا قوّة باطنيّة[١٢]؛ يتمثّل له الحقائق بكسوة الأشباح المثاليّة أوّلاً في الباطن وعالم الخيال[١٣]، ثمّ تسري إلى عالم الحسّ، فينفعل عنها حواسّه الشريفة ـ كسمعه وبصره وذوقه وشمّه ولمسه ـ، فيشاهد المَلَك الملقي للعلوم عياناً، ويسمع منه كلام الله عياناً.

وقد أخبر النبيّ ﷺ عن مكاشفة بصره المنوّر بقوله: «زويت لي[١٤] الأرض، فرأيت مشارقها ومغاربها»، وعن سمعه بقوله[١٥]: «أطّت السماء وحقّ لها أن

---

(١) سورة حديد، آية: ٢٢.
(٢) مج ٣: + و.
(٣) مج ٣: اجتماعه.
(٤) اصل، مج ب، مج ٢: ليشملها.
(٥) مج ١، مج ٣: - أمّا.
(٦) مج ٢: منّا.
(٧) مج ٣: الملكوت.
(٨) مج ١: للنفس/ مج ٣: لنفس.
(٩) مج ١: + معارف.
(١٠) مج ١: بالعمل.
(١١) مج ١: - أمّا.
(١٢) مج ٣: + بها.
(١٣) مج ٣: الخيالي.
(١٤) مج ١، مج ٣: إلى.
(١٥) مج ٢: لقوله.

تنطّ[1]، ليس فيها موضع قدم إلّا وفيه مَلَك[2] راكع أو ساجد»، وعن شمّه الشريف بقوله[3]: «إنّي لأجد نفس الرحمان من جانب اليمن[4]»، وعن ذوقه بقوله: «أبيت عند ربّي يطعمني[5] ويسقيني[6]»، وعن لمسه بقوله: «وضع الله على كتفي يده، فوجدت برد أنامله بين ثدييّ[7]».

وأمّا الثالث، فكونه ذا قوّة بطشة[8] شديدة؛ يقهر على أعداء الله وأولياء الشياطين، ويسلّط[9] على منكري حقّ الله من الكافرين والجاحدين والفاسقين؛ وكونه ذا مصابرة[10] على المحن والشدائد، واقتدار وتمكّن[11] على المقاومات وتثبّت[12] في المجاهدات والمبارزات.

فمجموع هذه الأوصاف الثلاثة من خصائص الرسول. وأمّا آحادها، فقد توجد[13] في غير الرسل[14]؛ فإنّ الأولى متحقّقة في الأولياء، وضرب من الثانية يوجد في أهل الكهانة والرهابين، والثالثة قد تكون في الملوك الشديدة الهمّة والبأس.

تفريع عرشي:

فالنبيّ كأنّه مركّب من ثلاثة أشخاص عظيمة، كلّ منهم رئيس مطاع في نوعه؛ فبروحه وعقله يكون[15] مَلَكاً من المقرّبين، وبمرآة نفسه وقلبه[16] يكون فلكاً[17] مرفوعاً عن أدناس العنصريّين[18] ولوحاً محفوظاً من[19] مسّ الشياطين، وبحسّه وطبعه يكون مَلِكاً من عظماء الملوك و[20]السلاطين.

---

(1) اصل: تبط/ مج ١: يطأ.
(2) مج ٣: لك.
(3) مج ٣: - بقوله.
(4) مج ٣: اليمين.
(5) مج ١: فيطعمني.
(6) مج ٢: يسقين.
(7) مج ١: يديّ.
(8) همهٔ نسخه ها: بسطة.
(9) اصل، مج ٢: تسلّط.
(10) مج ٣: مصابر.
(11) اصل، مج ٢: تمكين.
(12) اصل: مثبت.
(13) همهٔ نسخه ها جز «مج ٣»: يوجد.
(14) مج ٢: الرسول.
(15) مج ٣: - يكون.
(16) مج ٢: - قلبه.
(17) مج ٢: ملكاً.
(18) مج ١: العنصرين.
(19) مج ٢: - من.
(20) اصل، مج ١: - و.

وتحقيق ذلك أنّ النشآت ثلاث، والعوالم ثلاثة: نشأة العقل، ونشأة النفس، ونشأة الطبع والحسّ؛ بإزاء عالم الدنيا وعالم الآخرة وعالم الأمر.

والإنسان بحسب غلبة[1] كلّ نشأة داخل في عالم يناسبه، إمّا بالقوّة أو بالفعل. فبحسّه من أهل الدنيا وجملة الحيوانات المعذّبة في الدرك الأسفل؛ وبنفسه من أهل الآخرة وجملة الملكوت الأسفل؛ وبروحه من أهل الله وجملة الملكوت الأعلى. لكن الغالب على أكثر الخلق نشأة الحسّ وموطن الدنيا، ومآلهم في الآخرة إلى الجحيم.

وأمّا جوهر النبوّة، فله جامعيّة[2] النشآت واستكمال القوى كلّها؛ فله ـ صلوات الله عليه وآله ـ السيادة[3] العظمى والرئاسة الكبرى والخلافة الإلهيّة في جميع العوالم. فهو شارع ورسول ونبيّ؛ يحكم بالأوّل كالمَلِك ويخبر بالثاني كالفلك، ويعلم بالثالث كالمَلَك. فافهم واغتنم.

وأمّا العلم باليوم الآخر[4]، فهو الإيمان[5] بالقيامة والقبر والبعث والحشر[6] والحساب والميزان ونشر الصحائف وتطايُر الكتب. وهذه غاية العلوم الكشفيّة؛ ليس هذا الموضع محلّ تفاصيلها[7]، وقد بسطنا فيها القول[8] في بعض تآليفنا حسب[9] ما[10] أفادنا الله وجعل قسطنا ورزقنا من فضله ورحمته.

وللإشارة إليها هاهنا نقول: يجب عليك أن تعلم أنّك كادحٌ إلى ربِّك كَدْحاً فملاقيه[11] بالموت؛ وهو قطع تعلّق الروح عن[12] البدن بواسطة زمانة مطلقة في جميع الأعضاء، يخرج بها عن طاعة الروح ببطلان قواه وآلاته.

---

(1) اصل - غلبة.
(2) مج ۱: جامعه.
(3) مج ۲: السادة.
(4) مج ۳: الآخرة.
(5) مج ۱: + الآخرة.
(6) مج ۱: الجنّة.
(7) مج ۱: تفضيلها.
(8) مج ۳: القول فيها.
(9) مج ۱: حيث.
(10) مج ۱: - ما.
(11) اقتباس از سورهٔ انشقاق، آيهٔ: ۶.
(12) مج ۲: من.

فينكشف[1] له بالموت ما يغيب عنه في حال الحياة ممّا كان مسطوراً في كتابٍ لا يُجَلّيها لوقتها إلّا هو[2]. فإنّ رسوخ الهيئات وتأكّد الصفات، وهو المسمّى عند أهل الحكمة بـ«الملكة» وعند أهل الكشف والنبوّة بـ«الملك» و«الشيطان»[3]، يوجب خلود الثواب والعقاب ودوام الصور[4] الحسنة[5] والقبيحة الموجبتان لتنعيم[6] أهل الجنان وتعذيب أصحاب الجحيم بالنيران.

فكلّ من فعل مثقال ذرّة من خير و[7]شرّ يرى أثره مكتوباً[8] في صحيفة[9] ذاته أو صحيفة أرفع منها عند نشر الصحائف ونشر الكتب.

وإذا حان وقت أن يقع بصره إلى وجه ذاته عند كشف الغطاء وشواغل هذا الأدنى وما يورده الحواسّ[10] وهو المعبّر عنه بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتۡ﴾[11]، فيلتفت إلى صفحة باطنه وصحيفة قلبه. فمن كان في غفلة عن ذاته وحساب سرّه، يقول عند ذلك: ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلۡكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةٗ وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحۡصَىٰهَاۚ وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرٗاۗ وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا﴾[12].

ومنشأ ذلك أنّ الدار الآخرة هي دار الحياة والإدراك[13]، لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ لَهِيَ ٱلۡحَيَوَانُۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ﴾[14]. وموادّ أشخاص تلك الدار[15] هي[16] التأمّلات الفكريّة والتصوّرات القلبيّة. فإذا انقطع الإنسان عن

---

(١) اصل، مج ٢: فيكشف.
(٢) اقتباس از سورهٔ اعراف، آيهٔ: ١٨٧.
(٣) مج ٢: الشياطين.
(٤) مج ٣: الصورة.
(٥) مج ١: + الجسميّة/ مج ٢: الحشر/ مج ٣: الحسنيّة.
(٦) مج ٣: لنعيم.
(٧) اصل، مج ١: أو.
(٨) اصل، مج ١، مج ٣: مكتوبة.
(٩) مج ٢: - صحيفة.
(١٠) مج ٣: - الحواس.
(١١) سورهٔ تكوير، آيهٔ: ١٠.
(١٢) سورهٔ كهف، آيهٔ: ٤٦.
(١٣) مج ١، مج ٢: الإدراك والحياة.
(١٤) سورهٔ عنكبوت، آيهٔ: ٦٤.
(١٥) مج ٢: الدّارين.
(١٦) مج ٢: - هي.

الدنيا وتجرّد عن مشاعر البدن وكشف عنه الغطاء، يكون الغيب له شهادةً والسرّ علانيةً[1] والعلم عيناً والخبر عياناً؛ فيكون حديد البصر قارئاً لكتابه، لقوله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[2] وقوله تعالى[3]: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿١٤﴾﴾[4]. فمن كان من أهل السعادة وأصحاب اليمين، فقد أوتِيَ كِتابَهُ بيمينِهِ[5] من جهة[6] عِلّيّين: ﴿إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ﴾ ومن كان من الأشقياء المردودين فقد أوتِيَ كِتابَهُ بِشمالِهِ[7] من جهة سجّين: ﴿إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ﴾[8]؛ لأنّه من المجرمين المنكوسين، لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا۟ رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾[9].

فهذه الصور[10] ستصير[11] إمّا قبوراً ضيّقة، فيها حيّات وعقارب بحسب الهيئات السّوءى[12]؛ وإمّا رياضاً رضوانيّة، فيها تجري[13] أنهار الحياة الأبديّة بحسب العقائد الحقّة. وهذه القبور إمّا روضة من رياض الجنّة، أو حفرة من حفر النيران؛ كما ورد في الحديث النبويّ أنّه ﷺ قال: «للمؤمن[14] في قبرِه روضةٌ خضراءُ، ويوسع[15] له قبرهُ سبعين ذراعاً، ويضيء حتى يكون كالقمر ليلة البدر. وهل تدرون فيماذا أنزلت: ﴿فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾؟[16]»، قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: «عذاب الكافر في قبره، يسلّط[17] عليه تسعة وتسعون تنّيناً. هل تدرون ما التنّين؟[18] تسعة وتسعون حيّة، لكلّ حيّة تسعة رؤوس

---

(1) مج ۱: علا.
(2) سورهٔ ق، آيهٔ: ۲۲.
(3) اصل، مج ۳، مج ۲: - تعالى.
(4) سورهٔ اسراء، آيتان: ۱۳ و۱٤.
(5) اقتباس از سورهٔ حاقه، آيهٔ: ۱۹.
(6) مج ۱، مج ۳: جنّة.
(7) اقتباس از سورهٔ حاقه،، آيهٔ: ۲۵.
(8) سورهٔ مطففين، آيهٔ: ۷.
(9) سورهٔ سجده، آيهٔ: ۱۲.
(10) مج ۱، مج ۲، اصل: الصدور.
(11) مج ۱، مج ۳: سيصير.
(12) مج ۲: الثوى.
(13) أصل: يجري.
(14) أصل، مج ۳، مج ۲: المؤمن.
(15) همهٔ نسخه ها: يرحب.
(16) سورهٔ طه، آيهٔ: ۱۲٤.
(17) مج ۱: تسلط.
(18) مج ۱: الشنين.

ينهشونه ويلحسونه وينفخون في جسمه إلى يوم القيامة».

ولا ينبغي أن يتعجّب من هذا العدد؛ فإنّ الأخلاق المذمومة تنقلب بعينها في الآخرة حيّات وعقارب. وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «إنّما هي أعمالكم تردّ[1] إليكم».

واعلم أنّ لنا قيامتين: صغرى وكبرى. أمّا الكبرى، فهي لجميع الخلائق. وقد شهدت النصوص بتفاصيلها من نفخة الصور وأرض المحشر وجمع الخلائق وطول يوم القيامة ومساءلة[2] القبر والميزان والمحاسبة والصراط والحوض والشفاعة وصفة جهنّم وصفة الجنّة، ولا يحتمل هذا المختصر ذكرها. وأمّا القيامة الصغرى، فهي الموت؛ لقوله ﷺ: «من مات فقد قامت قيامته». وكلّ ما في القيامة الكبرى له نظير في الصغرى، كما فصّل في موضعه.

ومفتاح العلم بيوم القيامة هو معرفة النفس الإنسانيّة ومراتبها[3] في الدرجات والدركات، ومعرفة أنّ الإنسان عالم صغير، فيه جميع ما في العالم الكبير.

فكلّ ما في القيامة الكبرى ـ وهو موت أفراد العالم جميعاً ـ له نظير في القيامة الصغرى. فإذا انهدم بالموت بدنك وهو أرضك الخاصّ بك، فقد زُلْزِلت الأرض زِلْـزالَـهـا[4]. وإذا رمّت عظامك وهي جبال أرضك[5] فدُكَّتا دَكَّةً واحِدَةً[6]، فقد نسفت جبالك نسفاً. وإذا أظلم قلبك عند النزع[7] وهو شمس عالمك، فقد كوّرت[8] شمسك. وإذا بطلت[9] حواسّك، فقد انكدرت نجومك. وإذا انشقّ دماغك، فقد انشقّت[10] سماؤك. وإذا انفجرت[11] من هول الموت عيناك، فقد فجّرت بحارك. وإذا تفرّقت قواك وانتشرت جنودك، فقد حشرت

---

(١) مج ١: ردّ.

(٢) مج ٢: مسألة.

(٣) مج ٣: مرتبتها.

(٤) اقتباس از سورهٔ زلزله، آيهٔ: ١.

(٥) مج ٢: - أرضك.

(٦) اقتباس از سورهٔ حاقه، آيهٔ: ١٤.

(٧) مج ٣: النزوع.

(٨) مج ٣: كدرت.

(٩) مج ٢: يطلب.

(١٠) مج ٣: انشق.

(١١) مج ١: انفجر.

وحوشك. فإذا فارقت[1] روحك وقواك[2] عن البدن، فمدّت[3] أرضك: ﴿وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ﴾[4].

ونظير الصراط استقامتك على طريق التوحيد من غير إبطال[5] وتعطيل وعدول إلى ذمائم الأخلاق. ونظير عذاب القبر تألّمك بمفارقة المحبوبات. ونظير الافتضاح[6] يوم القيامة[7] الافتضاح بما ينكشف عن قبائح الأخلاق والأعمال عند[8] عارف خبير مطلع على ما في الضمير. ونظير العذاب الدائم في النار[9] التألّمُ بمنعك عن المحبوبات والحيلولة بينك وبين نعيم الجنان والنظر إلى الرحمان، فينقطع[10] قلبك عن الخيرات على الدوام. نعوذ بالله.

والموت كالولادة؛ فنسبة القيامة الصغرى بعد الكون الدنياوي إلى الكبرى كنسبة الخروج من مضيق الصلب إلى فضاء الرحم إلى الولادة الّتي هي الخروج من مضيق الرحم إلى فضاء الدنيا. وأيّام الحمل كزمان القبر والبرزخ. وزمان الآخرة ومكانها بالنسبة إلى زمان الدنيا ومكانها[11] كهما بالنسبة[12] إلى زمان الحمل[13] ومكان الرحم. فقس الآخرة بالأولى، فـ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[14].

* * *

(1) مج ١، مج ٢، مج ٣: فارق.
(2) مج ١، مج ٢، مج ٣: قواه.
(3) مج ١: قدّت.
(4) سورة انشقاق، آية: ٤.
(5) مج ١، مج ٢، مج ٣: إلحاد.
(6) اصل، مج ٢: افتضاح.
(7) مج ٣: - الافتضاح يوم القيامة.
(8) مج ٢: - عند.
(9) مج ١، مج ٣: - في النّار.
(10) مج ٢: فيقطع.
(11) مج ٢: - بالنسبة إلى... مكانها.
(12) مج ٣: - بالنسبة.
(13) مج ٢: - الحمل.
(14) سورة لقمان، آية: ٢٨.

الباب الثاني

في معرفة النفس

التي هي قابلة[1] للعلوم

(وفيه[2] عشرة فصول)

---

(١) مج ٢: قاطبة.

(٢) مج ٢: هي.

الفصل الأوّل

في بيان[١]
سبب تعوّقها عن البلوغ إلى الغاية[٢]

اعلم أنّ الاختلاف[٣] في المذاهب والطرق غير محصورة في عدد، إلّا أنّها مع كثرتها إنّما نشأت من الخلاف في أصول أربعة.

الأصل الأوّل علم التوحيد؛ كخلاف المجسّمه والمُعطّلة والملاحدة والدهريّة. وهو إنّما نشأ من الجهل بحال مبدأ الموجودات[٤] ومعادها.

والأصل الثاني[٥] علم النبوّة والأنذار؛ والخلاف[٦] فيه كاختلاف اليهود النصارى والصابئين فيه. وهو إنّما نشأ من الجهل بحال الرسول.

والأصل الثالث علم الإمامة[٧] والخلافة؛ كالاختلاف[٨] بين الشيعة والسُنّيّة[٩] والغلاة والنواصبة. وهو إنّما نشأ من عدم المعرفة[١٠] بحال الإمام ومرتبته في العلم والسياسة.

والأصل الرابع علم الفتاوي والأقضية؛ كاختلاف المجتهدين. وهو إنّما ينشأ من الجهل بالكتاب والحديث والرواية والإجماع. وهذه الاختلافات لكونها في

---

(١) مج ٢: - بيان.

(٢) مج ٣: - الغاية.

(٣) مج ٣: الغاية.

(٤) مج ٣: المبدأ للموجودات.

(٥) مج ٣: + في.

(٦) مج ١: - والخلاف.

(٧) اصل: الإمارة.

(٨) مج ٣: كاختلاف.

(٩) مج ٣: السنة.

(١٠) مج ١: الجهل.

الفروع إنّما ينبعث[١] من الاختلاف في علم التوحيد وعلم النفس. وهما علما[٢] المبدأ والمعاد، ومنهما[٣] ينشأ جميع العلوم. فمتى كان الأصل مجهولاً، كان الفرع أحرى بأن يكون مجهولاً[٤].

* * *

(١) اصل، مج ٢، مج ٣: تنبعث.
(٢) مج ١: - علما.
(٣) مج ١، مج ٣: منها.
(٤) مج ١: أحرى بالجهل.

الفصل الثاني

في العلم الذي هو فرض[١]
عين الإنسان ولا بدّ لوجوده البقائي من تعلّمه

وهو العلم اليقيني بلقاء الله ووحدانيّته وصفاته وأفعاله، ثمّ معرفة العالم الإنساني وكيفيّة نشأته الأولى والثانية. وكلّ من جهل هذين العلمين، فهو ناقص في قوام وجوده وكمال حقيقته وإن أحكم سائر العلوم؛ كالطفل أو النائم الّذي يرى في نومه[٢] صوراً مختلفة، ثمّ إذا[٣] استيقظ من نومه لا[٤] يجد منها أثراً. فهكذا[٥] حكم الصور الّتي يراها الإنسان في هذا العالم بحواسّه[٦] الظاهرة[٧] أو يتخيّلها بحواسّه الباطنة[٨]، فكلّها أمور باطلة وأحلام زائلة؛ لا بقاء لها في يقظة عالم الآخرة إلّا العلوم الحقيقيّة الّتي هي الصورة الأخرويّة ولها أعيان ثابتة عند الله، ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيۡرٞ لِّلۡأَبۡرَارِ﴾[٩].

وإنّما الفائدة في بعثة الأنبياء وإنزال الكتب من الله هي انتباه النفوس عن[١٠] نوم الطبيعة وسُنَّة الغفلة والجهالة، وإفاقتهم عن سكر القصور والنقصان، وقيامهم[١١] في القيامة عند الله، واطّلاعهم على صور الحقائق الأخرويّة، ووقوفهم على الحساب والصراط والميزان.

---

(١) مج ١، مج ٣: - فرض.

(٢) مج ١: في النوم.

(٣) مج ٣: - إذا.

(٤) مج ١: لم.

(٥) مج ١، مج ٣: وكذا.

(٦) همهٔ نسخه ها: بحواسها.

(٧) اصل: الظاهر.

(٨) اصل: الباطنة.

(٩) سورهٔ آل عمران، آيهٔ: ١٩٨.

(١٠) همهٔ نسخه ها: من.

(١١) مج ٣: قيامتهم.

فلا بدّ أن يحصّل الإنسان[1] أوّلاً علم التوحيد وعلم النفس، ثمّ يتدرّج في الرسوخ في المعرفة إلى أن يصير من أهل المشاهدة العيانيّة[2]، ثمّ ينظر بنور التوحيد الشهودي عالَمي الخلق والأمر والآفاق والأنفس؛ فيحشر إلى الله ويسكن إلى جواره ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾[3]، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[4].

* * *

(١) همة نسخه ها: للإنسان.
(٢) مج ٣: العيانة.
(٣) سورة لقمان، آية: ٥٥.
(٤) سورة فصّلت، آية: ٥٣.

الفصل الثالث

في أنّه بأيّ شيء ينال سعادة الآخرة
ويدرك لقاء الله تعالى

اعلم أنّ كلّ ما يقع عليه اسم الكون من الجواهر والأعراض فليس هو ذا هويّة مستقلّة يمكن اعتبار ذاتها بذاتها مع قطع النظر عن مقوّمها وموجدها؛ فلا ذرّة من ذرّات الأكوان إلّا ونور الحق محيط[1] بها شاهد عليها.

فلكلّ أحد أن يشهد ذاته ومقوّمها وموجدها شهوداً مقدساً عن الجوارح والحواس. ولكن أكثر الناس لا يعلمون، ﴿بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ﴾[2]؛ لا لتحقق مانع خارجي، بل لعدم البصر الباطني والسمع العقلي والقلب المنشرح بنور الإيمان. فإنّ الحجاب بين العبد ومعبوده ليس سماءً ولا أرضاً ولا برّاً ولا بحراً؛ إنّما الحجاب إمّا الجهل والقصور، وإمّا الشهوة والغضب[3] والهوى.

فكلّ من خلص ونجا عن أسر[4] الطبيعة ومرض النفس والهوس وانفتح بصره وسمعه وانشرح قلبه بنور المعرفة والهدى، اتّصل بعالم الغيب والملأ الأعلى وحشر في زمرة الملائكة والنبيّين والشهداء والصّالحين وحَسُنَ أولئك رفيقاً[5]، ويكون آمناً من عذاب الله في دار العقوبة ودرك الجحيم والهاوية السفلى مع الحيّات والعقارب والحشرات والشياطين وبئس القرين. ومن فتحت بصائرهم لقراءة الكتاب الإلهي وأسماعهم لسماع[6] آيات الله، وفهموا أسرار الآخرة،

---

(١) مج ٢: محيطة.
(٢) سورهٔ سجده، آيهٔ: ١٠.
(٣) اصل، مج ١، مج ٣: العصبيّة.
(٤) مج ٢: أسرار.
(٥) اقتباس از سورهٔ نساء، آيهٔ: ٦٩.
(٦) مج ٣: - لسماع.

وانشرحت صدورهم وقلوبهم لذكر الله؛ فأولئك لهم البُشرى في الحياة الدنيا و[1]الآخرة، لا تبديل لكلمات الله، ذلك هو الفوز[2] العظيم.

* * *

(١) مج ١: + في.

(٢) مج ٣: الغفور.

الفصل الرابع

فيما به[1] يتوسّل إلى معرفة الآفاق والأنفس

اعلم أنَّ مراتب المُلك والملكوت الإلهيّة الحاصلة في عالمَي الآفاق والأنفس بمثابة كنز يغلق بابه. وإنّما يفتح ذلك الباب بمفتاح معرفة النفس الآدميّة وعالمها ومملكتها[2] وأجزاء ذاتها؛ لأنّ معرفة كلّ شيء إنّما يكون بعد معرفة الذات العالمة[3]، ولا يعرف الإنسان شيئاً إلّا بواسطة ما[4] يوجد منه في ذاته ويشاهد في عالمه.

فمعرفة السّماء مثلاً عبارة عن[5] حضور صورة مساوية للسّماء في ذات العارف[6]. وللإنسان أن[7] يعرف كلّ شيء، ولذاته قابليّة كلّ صورة؛ إذ ما من شيء إلّا وله نظير فيه.

فجميع الموجودات أجزاء ذاته، وهو مع وحدته جميع الأشياء؛ لأنّ ذاته عالم كبير، وبدنه عالم صغير، وحكمه جارٍ في الأشياء بالتسخير. وما من شيء إلّا ويكون تحت تسخيره بالحقيقة، وذلك لسرّ إلهي أفاده تعالى بقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[8].

واعلم أنّ التسخير على ضربين: حقيقي وغير حقيقي.

---

(1) مج ٢: - به.
(2) مج ٣: بمملكتها.
(3) مج ١، مج ٣: + به.
(4) مج ٢: - ما.
(5) مج ٣: - عن.
(6) مج ٣: العالم.
(7) مج ٣: - أن.
(8) سورة جاثيه، آية: ١٣.

أمّا غير الحقيقي، فهو على[1] ثلاثة أقسام:

أدناها الوضعي[2] العرضي، كتسخيره تعالى وجه الأرض وما فيها[3] للإنسان للحرث والزرع وغير ذلك: ﴿...سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ وَٱلْفُلْكَ﴾[4]؛ ومن ذلك تسخير الجبال والمعادن: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا﴾[5]؛ ومنه تسخير البحار: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُواْ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾[6]؛ ومنه تسخير الفلك: ﴿...وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ﴾[7]؛ ومنه[8] تسخير الأشجار للغرس وأخذ الثمار وغيرها: ﴿كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ﴾[9]، وقوله: ﴿كُلُواْ وَٱرْعَوْاْ أَنْعَٰمَكُمْ﴾[10]؛ ومنه[11] تسخير الدوابّ والأنعام للركوب والزينة وحمل الأثقال، لقوله تعالى: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا لَكُمْ﴾[12]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا[13] عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ ﴿٧١﴾ وَذَلَّلْنَٰهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ ﴿٧٢﴾﴾[14]، وقوله تعالى[15]: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿٦﴾ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُواْ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ﴾[16]؛ ومنه تسخير النسوان والجواري للنسل والتوليد: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾[17].

وأوسطها التسخير الطبيعي[18]؛ وهو تسخير جنود القوى النباتيّة ومواضعها للإنسان، للتغذية والتنمية والتوليد والجذب والإمساك والهضم والدفع والتصوير والتشكيل.

---

(1) مج ٢: - على.
(2) مج ٣: وصفي.
(3) مج ٢: - وما فيها.
(4) سورهٔ حج، آيهٔ: ٦٥.
(5) سورهٔ نحل، آيهٔ: ٨١.
(6) سورهٔ نحل، آيهٔ: ١٤.
(7) سورهٔ ابراهيم، آيهٔ: ٣٢.
(8) اصل، مج ١، مج ٣: - منه.
(9) سورهٔ طه، آيهٔ: ١٤١.
(10) سورهٔ طه، آيهٔ: ٥٤.
(11) اصل، مج ١، مج ٣: - منه.
(12) سورهٔ نحل، آيهٔ: ٥.
(13) مج ١: ما.
(14) سورهٔ يس، آيتان: ٧١ و٧٢.
(15) مج ٣: - وقوله تعالى.
(16) سورهٔ نحل، آيتان: ٦ و٧.
(17) سورهٔ بقره، آيهٔ: ٢٢٣.
(18) مج ٣: الطبائع.

وأعلاها التسخير النفساني؛ وهو تسخير ملكوت الحواسّ ومُلك أعضائها للنفس الإنسانيّة.

وهذه الجنود المسخّرة للإنسان على صنفين: صنف من عالم الشهادة، وصنف من عالم الغيب؛ وهي القوى والمشاعر. وجميعها مسخّرة للروح الإنساني بحسب فطرتها مجبولة على طاعته، وهو المحوّل لها بإصبعيه[١] العاقلة والعاملة.

وأمّا الجند الأوّل، فلا يستطيعون له خلافاً ولا عليه تمرّداً. فإذا أمر العين للانفتاح، انفتحت؛ وإذا أمر الرجل للحركة، تحرّكت؛ وإذا أمر اللّسان للكلام وجزم الحكم به، تكلّم؛ وكذا سائر الأعضاء الظاهرة.

وأمّا الجند الآخرة، فكذلك؛ إلّا أنّ الوهم له شيطنة بحسب الفطرة يقبل إغواء الشيطان، فيعارض العقل في مقاصده البرهانيّة الإيمانيّة؛ فيحتاج إلى تأييد جديد أخروي من جانب الله، ليقهره ويغلب عليه ويطرد ظلماته.

وأمّا التسخير الحقيقي، فهو عبارة عن تسخير الله[٢] المعاني العقليّة الإلهيّة للإنسان الكامل والوليّ الواصل، وجعله بقوّته الباطنيّة إيّاها صوراً روحانيّة أو[٣] أمثلة غيبيّة موجودة في عالمه[٤] العقلي أو نشأته الأخرويّة، ونقله الأشياء[٥] من عالم الشهادة إلى عالم الغيب بانتزاعه الكلّيّات من الجزئيّات، وقبضه الأرواح من موادّ الأجسام والأشباح[٦] بإمداد[٧] الله من اسمه القابض[٨]، راجعاً من عالم الدنيا إلى الآخرة، ومنقلباً من حال التفرّد[٩] والافتراق[١٠] إلى حالة الجمع والتلاق، ومن معدن الحزن والسقم والخوف إلى منبع السرور والصحّة[١١] والأمن، ومن محلّ الجهل والشك إلى مقعد الصدق واليقين، وينقلب إلى أهله مسروراً. وذلك يوم التلاق، وذلك يوم الجمع، لا ريب فيه؛ ﴿ٱدۡخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾[١٢].

---

(١) مج ١: يا صنعيّه.
(٢) مج ١، مج ٣: + تعالى.
(٣) مج ٢: و.
(٤) مج ٣: علله.
(٥) مج ٣: - ونقله الأشياء.
(٦) مج ٣: - الأشباح.
(٧) مج ٢: بإملاء.
(٨) مج ٢: الفائض.
(٩) همة نسخه ها: حلة التفرقة.
(١٠) مج ٣: - الافتراق.
(١١) همة نسخه ها: السلامة.
(١٢) سورة حجر، آية: ٤٦.

فإذا تقرّر ما ذكرناه وظهر ما نوّرناه[١]، انكشف لدى العاقل البصير أنّ جميع ما في العالم من أجزاء الإنسان بالقوّة، وله أن يخرج بها من القوّة إلى الفعل بتأييد الله المُبدِىء المعيد. فيكون له الإحاطة والتسلّط[٢] على الكلّ بالإنشاء والاختراع في عالمه؛ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد[٣]، بقوّة العزيز الحميد.

تأييد استبصاري:

انظر إلى الكائنات العنصريّة كيف سلكت سبيل العالم الإنساني وتوجّهت شطر كعبة قلبه[٤] - الّتي فيها آيات الحقّ - في صيرورة الأجسام الأسطقسيّة البعيدة الشبه له غذاءً لطيفاً بعد تلطّفها يسيراً يسيراً، وتحوّلها من حال إلى حال، وطيّها[٥] درجات النبات والحيوان، وقطع مسالكها البعيدة ودخولها في بلدة قالبه[٦] وعالمه طائعة مسلمة له دخول الناس في دين الله أفواجاً[٧]؛ وذلك لكونها مفطورة في خدمة الإنسان وسجدة آدم حركة إليه طلباً وشوقاً وتعبّداً لدين الله طَوعاً أو كَرهاً[٨].

فعلم أنّ جميع الكائنات فداءً للإنسان[٩] متحوّل إليه، وليس فيه تبديل إلى غيره: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ﴾[١٠]، ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾[١١]. فمعاد العالم هو ذات الإنسان، ومعاده إلى الهويّة الإلهيّة؛ وبمفاتيح عالمه ومقاليد مملكته ينفتح مغاليق[١٢] أبواب السماء والأرض بالرحمة[١٣] والمغفرة والحكمة والمعرفة.

---

(١) مج ١: نورروناه.
(٢) مج ١: التسليط.
(٣) همهٔ نسخه ها: يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد.
(٤) مج ٣: قبلة.
(٥) مج ٣: طلبها.
(٦) مج ١، مج ٢: غالبه/ مج ٣: قابلية.
(٧) اقتباس از سورهٔ نصر، آيهٔ: ٢.
(٨) اقتباس از سورهٔ آل عمران، آيهٔ: ٨٣.
(٩) اصل، مج ١، مج ٢: - للإنسان.
(١٠) سورهٔ يونس، آيهٔ: ٦٤.
(١١) سورهٔ روم، آيهٔ: ٣٠.
(١٢) همهٔ نسخه ها: مغالق.
(١٣) مج ٢: بالمرحمة.

الفصل الخامس

[في بيان «الكتاب الناطق»]

كلّ[1] ما يحتاج إليه الإنسان في أن يستكمل به ويرتقي إلى عالم القدس من حقائق الموجودات ونشأتَي الدنيا والآخرة وعالَمي الخلق والأمر، فهو مكتوب في اللّوح الآدمي ومرقوم في الصحيفة الإنسانيّة بخط معجز ورقم إلهي.

وكذلك يوجد نقش الكلّ[2] في[3] الألواح الكونيّة والصحائف الحيوانيّة؛ إلّا أنّ كتاب الإنسان أتمّ وأصدق وأعلى: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلۡأَبۡرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ ۝١٨ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا عِلِّيُّونَ ۝١٩ كِتَٰبٞ مَّرۡقُومٞ ۝٢٠ يَشۡهَدُهُ ٱلۡمُقَرَّبُونَ ۝٢١﴾[4]، و﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلۡفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٖ ۝٧ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا سِجِّينٞ ۝٨﴾[5][6] ﴿وَيۡلٞ يَوۡمَئِذٖ لِّلۡمُكَذِّبِينَ ۝١٥﴾[7].

وكلّ واحد من هذه الكتب العلويّة والسفليّة ينطق ويشهد بوجود الكاتب[8] بالحق[9] وعلمه وقدرته: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيۡكُم بِٱلۡحَقِّۚ﴾[10].

وهذا الكتاب الناطق هو بعينه الكتاب الّذي يعلّق[11] في عنق الإنسان ويستخرج يوم القيامة منه؛ فيجب على كلّ إنسان أن يقرأ كتابه قراءة[12] فهم وتحقيق ويعمل بمقتضاه، لئلّا يكون من باب[13] تعليق الدرّ في أعناق الخنازير.

---

(١) مج ٣: في كلّ.
(٢) همهٔ نسخه ها: من ذلك.
(٣) مج ٣: - في.
(٤) سورهٔ مطفّفين، آيات: ١٨ تا ٢١.
(٥) مج ٢: - وما أدريك ما سجّين/ مج ٣: + كتاب مرقوم.
(٦) سورهٔ مطفّفين، آيتان: ٧ و٨.
(٧) سورهٔ مطفّفين، آيهٔ: ١٠.
(٨) مج ٢: الكتاب.
(٩) مج ٣: الحق.
(١٠) سورهٔ جاثيه، آيهٔ: ٢٩.
(١١) مج ١: يغلق.
(١٢) مج ٣: قراه.
(١٣) مج ١: قبيل.

قال الله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿١٤﴾ مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ﴾[1].

* * *

(1) سورة اسراء، آيات: ١٣ تا ١٥.

الفصل السادس

في معرفة الخلافة[١]

الإلهيّة في العالم الأرضي

كلّ من يريد أن يعلم مدبّر العالم ومرتّبه[٢] بالتدبير الإلهي والترتيب الحكمي، فليعمد[٣] أوّلاً[٤] إلى معرفة النفس الإنسانيّة وتدبيرها للعالم الصغير الإنساني وترتيبها ونظمها لهذه المملكة الآدميّة، والغرض الّذي تؤمّه[٥] وتنحو نحوه والسبب الغائي الّذي يدعوها إلى هذا النظم والترتيب كيلا يكون فعلها عبثاً ووجودها باطلاً.

ثمّ إنّ العلم بمدبّر مملكة وكيفيّة تدبير[٦] مملكته لا يحصلان إلّا بوسيلة العلم[٧] بخدّامه وجنوده. فكذا حكم النشأة الإنسانيّة؛ فإنّما يعرف والي[٨] هذه المملكة وتدبيره[٩] في ولايته من جهة معرفة خدّامه وقواه المنشعبة[١٠] من قلبه في قالبه.

ورؤساء هذه الجنود منحصرة في تسعة أعداد: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ ءَايَٰتٍ﴾[١١]، منها السمع والبصر والشمّ والذوق واللّمس. ولكلّ[١٢] من هذه

---

(١) مج ٣: الخلائق.
(٢) مج ١، مج ٢: مرتبته/ مج ٣: مربيه.
(٣) مج ٣: فليعد.
(٤) مج ٢: - أوّلاً.
(٥) مج ٣: يؤمّه.
(٦) اصل: تدبيره.
(٧) مج ١: للعلم.
(٨) اصل، مج ٢: إلى.
(٩) مج ٣: تدبيرها.
(١٠) مج ٣: المتشعّبة.
(١١) سورة اسراء، آية: ١٠١.
(١٢) مج ٣: + واحد.

الرؤساء موضع خاصّ من مواضع[1] هذا[2] العالم الأدنى، وهو دار إقامته مدّة مضروبة؛ ولهم أيضاً اجتماعات في مجمع مشترك بقرب[3] دورهم ومنازلهم.

ثمّ بعدهم رؤساء التصوّر[4] والتخيّل والوهم والعقل. فالأوّلان من هؤلاء الأربعة في إقليم العالم الأوسط. والأخيران منهم في إقليم الآخرة.

فجنود[5] الحواسّ الخمس مطيعة في الخدمة من غير عصيان، مجبورة[6] في فعلها غير مختارة؛ لكونها محبوسة في سجن هذا العالم. فلكلّ منها حد محدود[7] لا يتعدّاه؛ فليس للبصر خروج عن رؤية الألوان والأضواء وتعضّ[8] عن فعله، ولا له أن يرى الأبيض أسود؛ وكذا السمع والذوق وغيرها. وكلّ منها يعجز عن فعل الآخر، وكلّ له مقام معلوم؛ فالبصر لا يسمع، والسمع لا يبصر، وهما لا يذوقان ولا يشمّان، ولا بالعكس؛ وهكذا.

وأمّا الأربعة الباقية، فكلّ[9] منها بمنزلة المختار في فعله المتفنّن[10] في صنعه، يفعل ما يريد متى يريد؛ إذ لها الانتقال من صورة إلى صورة. فالخيال يتصوّر أيَّ صورة كانت ويضبطها في خزانته؛ والوهم يتوهّم أيَّ معنى وصورة كانا، ويضبطهما ويتصرّف فيهما[11] متى شاء.

وأيضاً كلّ من المنهيات الخمسة يأتي بالأخيار[12] عن النواحي وينهيها[13] إلى والي[14] المملكة من دون فهم الجواب والمراجعة به. بل[15] كلّ منها بمنزلة رسول مبلغ رسالته من غير أن يكون له خبر من[16] رسالته. فالبصر[17] يتحمّل رسالة الألوان ولا يدرك[18] معنى اللّون ولا التأدية والرسالة؛ إذ ليس له

---

(١) مج ٣: موضع.
(٢) مج ٢: هذه.
(٣) مج ١: يقرب.
(٤) مج ٣: التصوير.
(٥) اصل: مجنود.
(٦) اصل، مج ٢: مجبولة.
(٧) مج ٢، مج ٣: + و.
(٨) مج ٣: ولا يعضّ/ مج ٢: ونقص.
(٩) مج ٢: وكل.
(١٠) مج ٢: المتقين.
(١١) مج ٢: - فيهما.
(١٢) مج ٢: بالأحياز.
(١٣) مج ١: تنهيها.
(١٤) مج ١: - والي.
(١٥) مج ١: - بل.
(١٦) همهٔ نسخه ها: عن.
(١٧) مج ١: فالبصير.
(١٨) مج ١: + ما.

أن يدرك ذاته ولا أن يدرك إدراكه الألوان وتأديته إلى المدبّر. بخلاف الجنود الباطنة[1]؛ فإنّ كلًّا منها يُنهي بالخبر ويفهمه ويرجع بالجواب، والعقل الأخير[2] هو القائل[3] والمجيب والسامع والحاكم.

وأيضاً أفعال[4] هذه الجنود الخمسة لا يتّصل بعضها ببعض[5]، ولا يؤدّي واحد منها فعله[6] إلى الآخر. فالسمع لا يؤدّي مسموعاته إلى البصر، ولا البصر يؤدّي مبصراته إليه؛ وكذا القياس في البواقي. فالسامع منها أعمى، والبصير منها[7] أصمّ. والذائق منها أزكم[8]، والشامّ منها[9] أجذم. وهذه كلّها بخلاف أعيان الجنود الأربعة الباطنة[10]. فالفكر يؤدّي الصور الّتي تأمّلت إلى الوهم، والوهم إلى الحفظ، والحافظة تسترجعها[11] إلى القوّة العاقلة. والكلّ كشخص واحد مفكّر متصوّر حافظ مدبّر حكيم؛ والتفاوت والتمايز[12] بينها[13] بالاعتبار، لا بالمباينة والافتراق كما بين الحواسّ الظاهرة.

نعم، للمدبّر في هذه المملكة الإنسانيّة ودار الخلافة الربّانيّة أن يعلم ويتصرّف في كلّ من هذه الجنود الظاهرة والباطنة ويفعل فعلها، لكونه[14] مستشرقاً بنور الله العزيز المنّان، فتطيعه أنوار هذه الأكوان؛ لأنّه الحاكم القاهر المدبّر المتصرّف، يسري حكمه إلى كلّ منها وينفذ أمره فيها.

بل هو الّذي ينزل[15] من علوّ ذاته وسماء درجته إلى أراضي قابليّاتها[16]، ويفعل[17] فعله[18] في محالّ استعداداتها، ويتجلّى وجه حقيقته في مرائي

---

(١) مج ١: الباطنية.
(٢) مج ٣: إلّا أنّه.
(٣) مج ٣: القابل.
(٤) مج ٢: أقوال.
(٥) مج ٣: إلى بعض.
(٦) مج ٣: - فعله.
(٧) مج ٣: - منها.
(٨) مج ١، مج ٣: أبكم.
(٩) مج ٣: - منها.
(١٠) همهٔ نسخه ها: الباطنية.
(١١) مج ١: يسترجعها.
(١٢) همهٔ نسخه ها: التميّز.
(١٣) مج ٣: منها.
(١٤) مج ١، مج ٢: لكونها.
(١٥) مج ٢: - ينزل.
(١٦) مج ١: قابلها.
(١٧) اصل، مج ٢: تفعل.
(١٨) مج ٣: فعلها.

أعيانها. فهو بعينه اللّامس الشامّ الذائق السميع البصير المفكّر الحافظ والناطق الحكيم المتألّه[١]؛ مع أحديّة ذاته وتعدّد هذه الذوات؛ لأنّها مع كثرتها مستهلكة في وحدته، وهو المالك المدبّر.

وهذه التسع آيات شاهدة[٢] على ملكه وملكوته بحسب ظواهر خلقتها وبواطن فطرتها. كما أنّه بما له من النشأتين شاهد على من له الخلق والأمر ـ تعالى جدّه. فاقرأ من هذا الكتاب حكمة الله في خلق[٣] السماوات والأرض، وتدبّر في عظمة مبدع الكلّ إله العالمين.

* * *

---

(١) مج ٣: الإله.

(٢) مج ٣: مشاهدة.

(٣) مج ١: - خلق.

الفصل السابع

في أنّ للإنسان(١) عالماً(٢) آخر

إنّ(٣) المنازل التسعة الإنسانيّة هي بعينها كالأفلاك التسعة في عالم الملكوت الإنساني؛ وللنفس باعتبار كلّ منها مرتبة معيّنة من مراتب الملكوت. وهذه الآيات التسع هي الّتي أتي بها موسى الروح الإنساني، المشار إليها في قوله تعالى: ﴿وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ﴾(٤).

فأمر الله له أن يدخل يده المتصرّفة بالفكر في باطنه لإخراج هذه الآيات وإظهارها إلى فرعون القوّة المحرّكة الأمّارة بالسّوء وقومه من القوى الغضبيّة والشهويّة، ليطيعوا أمر الله ولا يستخدموا بني إسرائيل القوى المدركة في الأغراض الباطلة الفرعونيّة، والأماني الواهية الدنياويّة. فإنّ اليد النفسانيّة هي ذات تسع آيات ملكوتيّة حصلت(٥) لها من أشعّة نار الله الملكوتيّة الّتي زويت في الواد الأيمن(٦) من عالم القدس.

فمن علم(٧) هذه الآيات التسع الّتي شاهدها في كتاب نفسه، فقد حان له أن يقرأ القرآن، ويتلو كلام الله ويشاهد آيات ربّه الكبرى، أعني المراتب السبع الباطنيّة، وهي: الطبيعة والنفس والعقل والروح والسرّ والخفي والأخفى. فيتحقّق(٨) بالسبع المثاني والقرآن العظيم المنزل على محمد ـ صلوات الله عليه

---

(١) مج ١، مج ٢: الإنسان.
(٢) مج ٣: منازل.
(٣) مج ١: علم أنّ/ مج ٣: - إنّ.
(٤) سورهٔ نمل، آيهٔ: ١٢.
(٥) مج ١: خصلتين.
(٦) اقتباس از سورهٔ قصص، آيهٔ: ٣٠.
(٧) مج ٣: عالم.
(٨) مج ٣: فيحقّق.

وآله -؛ فإذا شاهد ظاهر كتاب العالم وطالع آيات الله الّتي فيه بالبصر الظاهري وطالع آيات ربّه الكبرى بالبصيرة القلبيّة الباطنيّة، فهو العبد الواصل والوليّ الكامل والمطمئن الساكن قلبه عند الله باليقين الدائم من غير شكّ وتخمين.

* * *

الفصل الثامن

في دلالة كتاب النفس على كتاب الله
وكلامها على كلامه

اعلم أوّلاً أنّ الكلام غير الكتاب، وليس أحدهما عين الآخر؛ لأنّ الكلام لا يدرك إلّا بالسمع، والكتاب لا يدرك إلّا بالبصر. فكلام الحق يدرك بالسمع الباطني[١]، وكتابه بالبصر الباطني[٢]؛ وأمّا كلام النفس وكتابها، فإنّما يدركان بهذا السمع وهذا البصر الظاهريَّين[٣].

إذا تقرّر هذا، فنقول[٤]: إنّ النفس الإنسانيّة إذا استيقظت وانتبهت[٥] من حالة النوم الجمادي والسنة النباتيّة والغفلة الحيوانيّة، وتحوّلت إلى حالة القيام الإنساني والنشأة العلميّة الأخرويّة، فأوّل[٦] درجة نالتها من الدرجات هي[٧] درجة[٨] العدّ والحساب. ولا يوجد هذه الدرجة إلّا في الإنسان، لارتفاع الملائكة[٩] العقليّة عنها وانحطاط الحيوانات العجميّة[١٠] عن نيلها. فالنفس[١١] الإنسانيّة هي العادّة الماسحة[١٢]، كما تقرّر في مقامه.

فالنفس في بداءة أمرها عرفت علم العدد والحساب[١٣] لتعلم[١٤] به الملكوت

---

(١) مج ١، مج ٢: الباطن.
(٢) مج ٢: الباطن.
(٣) مج ١: الظاهرين/ مج ٢: الظاهرتين.
(٤) مج ٢: مقول.
(٥) مج ١، مج ٢، مج ٣: تنبّهت.
(٦) مج ١، مج ٢، مج ٣: فأولى.
(٧) مج ٢: بين.
(٨) مج ٣: - درجة.
(٩) مج ١: الملكيّة.
(١٠) مج ١، مج ٢: اللّحميّة.
(١١) مج ١: فإنّ النفس.
(١٢) مج ١: المانحة.
(١٣) مج ١، مج ٢، مج ٣: العدّ وإلى المساحة.
(١٤) مج ١، مج ٣: ليعلم.

الباطنيّة. ومن مراتب العدد يتولّد أساميها، لكن بحكم أنّ الكلام[1] إنّما يتأتّى من جهة السمع؛ فالحروف والأصوات تتقدّم[2] على تلك الأسامي تقدّم البسيط على المركّب.

وأسبق الحروف المفردة هي حروف[3] المدّ، لتكوّنها[4] من مجرّد إشباع الحركة إمّا إلى الفوق كالألف، أو إلى التحت كالياء، أو إلى الوسط كالواو. ولهذا كانت الألف اسمَ أوّل مراتب العدد المفردة[5] من الواحد إلى الألف الّتي بإزائها حروف الجمل من الألف إلى الغين. ثمّ يحصل[6] المركّبات من هذه الحروف[7] المفردات، ويتألّف[8] أساميها من أسامي المفردات وأرقامها من أرقام المفردات بتركيب مفردات من[9] هذه العوالم بعضها مع بعض.

فالأعداد دليل على وجود عالم[10] العقل، والحروف بأصواتها ونغماتها دليل على[11] عالم البرزخ والمثال، والأرقام من عالم الشهادة. فالعدد وجوده في لوح النَّفْس؛ والحروف وجودها في[12] صحيفة[13] الهواء النَّفَسي[14] المتحرّك بسبب قوّة التكلّم[15]، وإنّما يدركها السمع[16]؛ والبصر يدرك نقوش كتابة الأسامي الدالّة[17] عليها وعلى ما في النفس.

فللأشياء وجود في النَّفْس[18]، ووجود في النَّفَس الإنسانيّ وهو الهواء اللّطيف الخارج من باطنه الّذي هو[19] بإزاء النَّفَس الرحماني الّذي[20] هو فيض

---

(1) مج ٣: - أنّ الكلام.
(2) مج ١، مج ٢، مج ٣: يتقدّم.
(3) مج ٣: الحروف.
(4) اصل: لكونها.
(5) اصل: المفرد.
(6) مج ١، مج ٣: تحصل.
(7) مج ١، مج ٢، مج ٣: - الحروف.
(8) مج ٣: تتألّف.
(9) مج ١، مج ٢، مج ٣: + كل.
(10) مج ١: العالم.
(11) مج ٢: - وجود عالم... على.
(12) مج ١: + عالم.
(13) مج ٣: صفحة.
(14) مج ١، مج ٣: النّفس.
(15) مج ١، مج ٣: المتكلّم.
(16) مج ١، مج ٢، مج ٣: + للبصر.
(17) مج ١: + على ما هي.
(18) مج ٢: - وجود في النفس.
(19) مج ٢، مج ٣: - هو.
(20) مج ٣: - الّذي.

وجوده[1] المنبسط على مراتب الممكنات، ووجود في الكتابة. فالأوّل ليس بوضع[2] وتعمّل، بخلاف الأخيرين[3]. والأوّل قول النفس، والثاني كلامها، والثالث كتابها. وقول النفس دليل على[4] قوله تعالى: ﴿إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[5]، وكلامها[6] على كلامه تعالى[7]: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[8]، وكتابها على كتابه تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾[9].

واعلم أنّ الواحد إمام الأعداد كلّها وفاعلها ومنشئها؛ إذ ما لم يوجد الواحد لم يكن[10] لشيء منها وجود أصلاً، وهو غنيّ عن الكلّ. لأنّها إنّما تحصل[11] من تكرار[12] الواحد وتفنّنه بفنون التحوّلات وتطوّره[13] في أطوار[14] نفسه. فهكذا النفس المتفكّرة هي الإمام الّذي يتصرّف في مراتب العلوم النفسانيّة ويتطوّر في أطوار التأمّلات الفكريّة. فللسّالك أن يجعلها[15] صراطاً مستقيماً يهتدي[16] به إلى جناب الحقّ: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾[17][18].

* * *

---

(1) اصل، مج ٢: جوده.
(2) مج ١: لوضع.
(3) مج ١، مج ٣: آخرين.
(4) مج ١، مج ٢، مج ٣: - على.
(5) سورۀ نحل، آيۀ: ٤٠.
(6) مج ١: كلامه.
(7) مج ١: على كلام الله تعالى.
(8) سورۀ توبه، آيۀ: ٦.
(9) سورۀ بقره، آيتان: ١ و٢.
(10) مج ٢: يمكن.
(11) مج ١: يحصل.
(12) مج ١، مج ٢: تكرّر.
(13) مج ٢: تطوّر.
(14) مج ١: بأطوار.
(15) مج ١: تجعلها.
(16) مج ١: يهدي.
(17) مج ٢: + له.
(18) سورۀ يوسف، آيۀ: ١٠٨.

الفصل التاسع

في أنّ عالم الملكوت الّذي هو باطن هذا العالم على قياس ملكوت عالم الإنسان الذي هو باطنه وغيب شهادته

لمّا تقرّر وتبيّن أنّ في كلّ[1] شهادة غيباً وبحسب كلّ ظاهر مشهود باطناً مستوراً، وأنّ كلّ آية جسمانيّة ترتبط بآية روحانيّة تعلّق المُلك بالملكوت والكتابة بالمعنى والجسد بالروح، فظهر أن لا قوام لكلّ ظاهر جسميّ إلّا بباطن معنوي؛ فكذلك حال العالم[2] وأجسامها العظام وملائكتها[3] الكرام.

فكما أنّ قوام البدن بالروح بحيث إذا انقطع ارتباطها منه، انفسخ وسقط؛ وكذا قوام الأذن بقوّة السمع، وقوام العين بقوّة البصر؛ وهكذا غيرهما[4] حتّى[5] إذا بطلت أرواحها[6] وقواها[7] وتعطّلت عن فعلها، فسدت هذه الأعضاء[8] وزمنت وسقطت. فكذلك أجساد الفلك والعناصر، لو لم ينحفظ بتعلّق الروحانيّات وكتابتها وحفظها بأمر الحقّ وكلامه، لم يبق لها أثر[9] الوجود.

كما أنّ في عالم النفس تأليف الأقوال إنّما يكون لصدور[10] صور الأعمال،

---

(١) مج ٣: - كلّ.

(٢) مج ١: عالم العالم.

(٣) اصل، مج ٣: ملائكها/ مج ٢: ملكتها.

(٤) مج ٢: غيرها.

(٥) مج ٣: متى.

(٦) مج ٢: رواجها.

(٧) مج ١: قوّتها.

(٨) مج ٣: العظام.

(٩) مج ٣: + في.

(١٠) مج ٢: لحدود.

لأنّ حصول الأمر من الآمر الفعّال إنّما يكون لحصول[1] العمل من المأمور على وجه الامتثال، ليعود أثر ذلك إلى نفس الآمر؛ فلو لم يكن النطق[2] والكلام في هذا العالم، لم يتولّد صورة الكتابة و[3]الأرقام المختلفة في الأراضي القرطاسيّة[4] ولا يرتقي[5] من جهة البصر، بل من جهة السمع إلى معادها الّتي هي العقل الدرّاك الفعّال. فكذلك في العالم الإلهي كلّ ما يقدّر أوّلاً بهيئته وزمانه في عالم[6] القضاء السابق، فهي توجد[7] بواسطة[8] الأفلاك وحركاتها على صحيفة وجه الأرض من صور الجماد[9] والنبات والحيوان ممّا عملته أيدي الرحمان لغرض[10] العرفان المثمر[11] للسعادة الحقيقيّة الحاصلة عند العود إلى من إليه مرجع كلّ شيء وغايته وحياة كلّ حيّ[12] ونهايته.

أو لا ترى[13] أنّ كلّ ما تؤلّف[14] النفس العلّامة الفعّالة من[15] صور القول والكتابة بوسيلة الحسّ الظاهر، فيوزن ويقاس أوّلاً بميزان الفكر ومقياس[16] النظر؛ ثمّ يوجد في الخارج على طبق ما قدّرت وقضيت أوّلاً؛ ثمّ يعود[17] إلى عالم النفس أخيراً إمّا مستوياً[18] موزوناً على وجه الصدق والصواب، أو منتكساً[19] معوّجاً على وجه الغلط والخطأ[20] والكذب الموجب للّعن والعذب؟!.

فكذلك حال صور الكائنات المقدّرة أوّلاً في عالم القضاء السابق، العائدة من طريق النفس الإنسانيّة إلى عالم الآخرة. فإذا جاء يوم القيامة ووضع الميزان

---

(١) مج ٣: بحصول.
(٢) مج ٢: التعلّق.
(٣) مج ٣: - الكتابة و.
(٤) همهٔ نسخه ها: قراطيسيّة.
(٥) اصل، مج ٢: ترتقي.
(٦) همهٔ نسخه ها: العالم.
(٧) اصل، مج ١، مج ٢: يوجد.
(٨) همهٔ نسخه ها: بوساطته.
(٩) همهٔ نسخه ها: - الجماد.
(١٠) مج ٣: بغرض/ مج ١: بارض.
(١١) مج ١: المثمرة.
(١٢) مج ١: حيوة.
(١٣) مج ٢: يرى.
(١٤) همهٔ نسخه ها: يؤلف.
(١٥) مج ٣: - من.
(١٦) مج ٢: القياس.
(١٧) مج ٣: تعود.
(١٨) مج ١: مشوباً/ مج ٣: مثوباً.
(١٩) مج ٣: منكوساً.
(٢٠) مج ٣: والغلط.

كما في قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾[1]، فحينئذٍ تُجزى كلّ نفس ما كسبت[2]؛ ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾[3].

تنبيه:

ثمّ لا يخفى عليك أنّ هذه الحواسّ مسخّرة للنفس، مجبورة في فعلها وطاعتها لها[4]، بمنزلة آلات[5] الصنائع لذوي الصنائع[6]؛ إذ ليس للآلة أن يشعر بمقدار العمل ومقياس الصنع.

أو لا ترى[7] أنّ اليد إذا[8] كانت في عمل[9]، فتعطل[10] أو تغلط[11] عند اشتغال النفس بفكرها واستغراقها فيه[12]؟! فكذا الحكم في العالم الكبير بالإضافة إلى مدبّر السماوات والأرض و﴿هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾[13]. فإنّ بفيض جوده[14] يدور[15] عالم السماء دوران الرحى من الماء، وليس للماء أن يعلم ميزان حركة الرحى من حيث هو[16] آلة مسخّرة للمدبّر الرحوي؛ فلا فعل للماء في تحريك الرحى إلّا بموجب إرادة الرحوي وتقدير فكره. ولو لم يكن المدبّر وتدبيره[17]، لخرب بناؤه[18] سريعاً؛ فكذلك لو لم يكن أمر الله وقوله وإرادته، لانهدم بناء الأفلاك وانجرّ إلى البوار والهلاك.

فالحق القيّوم تعالى أقام العالم[19] في طاعته ظاهراً وباطناً على نهج واحد مستقيم: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآ ۚ إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[20] فـ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[21].

---

(1) سورهٔ انبياء، آيهٔ: ٤٧.
(2) اقتباس از سورهٔ ابراهيم، آيهٔ: ٥١.
(3) سورهٔ مرسلات، آيهٔ: ١٥.
(4) مج ٣: - لها.
(5) مج ٣: الآلات.
(6) أاصل، مج ٢: - لذوي الصنائع.
(7) مج ١: يرى.
(8) مج ١، مج ٣: إن.
(9) مج ٢: عمله.
(10) مج ١، مج ٣: فيعطل.
(11) مج ١، مج ٣: يغلط.
(12) مج ١: - فيه.
(13) سورهٔ بقره، آيهٔ: ٢٥٥.
(14) مج ٣: وجوده.
(15) مج ٢: يدبّر.
(16) همهٔ نسخه ها: - هو.
(17) و(18) مج ٢: تدبّره.
(19) مج ٣: للعالم.
(20) سورهٔ هود، آيهٔ: ٥٦.
(21) سورهٔ حديد، آيهٔ: ٣.

تنبيه آخر:

ثمّ لا يخفى عليك أنّ لكلّ آية في عالم النفس مظهراً خاصّاً، له حيّز خاصّ، كالبصر. فإنّ لمظهره ـ وهو العين ـ موضعاً معيّناً[١]، وليس للقوّة الباصرة مكان وحيّز كما هو التحقيق؛ فإنّ لون المبصرات ليس مكاناً لإدراكه، ولا لصورتها الارتساميّة مكان ووضع يقبل[٢] الإشارة الحسيّة. فإذاً[٣]، لم يكن للصورة[٤] الحاضرة عند المدرك وضع وقبول للإشارة الحسيّة، وكذلك القوّة المدركة لها. وهكذا حال سائر الحواسّ ومشاهدها[٥] ونشآتها الملكوتيّة؛ فما ظنّك بما فوقها؟ فكلّ من ظواهر آلات النفس أمور مكانيّة، وبواطنها أمور لا مكانيّة؛ فانظر من ثقب هذه المشكاة مصباح نور السماوات والأرض.

فالنفس العلّامة المدبّرة[٦] الّتي تدرك هذه الآيات وملكوتها ليست تحتاج[٧] في نيلها إلى أن[٨] تنزل في مكان دون مكان، ولا أيضاً ممّا تغيب[٩] وتزول[١٠] عن مكان إلى مكان. فلا يختصّ وجودها بالباطن دون الظاهر، ولا بالشهادة دون الغيب؛ فهو الشاهد الغائب العالي[١١] الداني، و﴿هُوَ عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ﴾[١٢] ﴿ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[١٣].

فلها أن تسمع[١٤] كلام الداعي في سماع السمع وتستجيب[١٥] عن دعائه في أرض الذوق الّتي[١٦] تنبت[١٧] نبات البدن. ومع ذلك ليس لها موضع تخصّ[١٨] به، لا في أعلى سماء البدن ودماغه ولا في أسفل أرض قدمه. ولها

---

(١) مج ٣: خاصاً.
(٢) اصل، مج ٢: تقبل.
(٣) مج ١، اصل: فإذ/ مج ٣: فإذ لو.
(٤) مج ١: للصور.
(٥) مج ٣: شاهدها.
(٦) اصل، مج ٢: المدبّر.
(٧) مج ١: يحتاج.
(٨) مج ١، مج ٣: - أن.
(٩) مج ١، مج ٣: يغيب.
(١٠) مج ١، مج ٣: يزول.
(١١) مج ٣: الباقي.
(١٢) سورة حشر، آية: ٢٢.
(١٣) سورة اسراء، آية: ١.
(١٤) مج ١، مج ٣: يسمع.
(١٥) مج ١، مج ٣: يستجيب.
(١٦) مج ٣: الّذي.
(١٧) اصل، مج ٢: منبت.
(١٨) مج ١، مج ٣: يخصّ/ مج ٢: تختصّ.

أيضاً إذا قرأت بنور البصر كتاباً كتبت جوابه من طريق اليد، من غير أن تتحرّك[1] من موضع إلى موضع، بل جميع المواضع والأماكن في عالمها تقوم بها عالية وسافلة[2]، يفعل بفعلها كلّ الآلات والمشاعر ظاهرة وباطنة.

فتتنوّر[3] بنورها سماوات المشاعر وأراضي الأعضاء غيباً وشهادةً؛ ويقبل جنودها أوامرها ونواهيها من غير تكلّم بأصوات وحروف ولا حركة وتعب، بل بمجرّد إرادة و[4]أمر نازل من عالي[5] حضرة غيب غيوب ذاتها إلى مستوى عرش قلبها أوّلاً، ثمّ إلى كرسيّ صدرها بواسطة جملة القوى والأرواح. فينفعل[6] منها جميع البدن والآلات بتأثيرها، ويحيى بحياتها الذاتيّة، ويتنوّر بنورها القدسيّ الوارد عليها من الجانب الأيمن، الواقع منها أشعّة وأظلال[7] على مملكة البدن وقواه المدركة والمحرّكة.

فكذلك قياس الآيات الكبرى الإلهيّة في ظواهر العالم الكبير وبواطنه. فالهويّة الإلهيّة المستعملة إيّاها في شؤونها وأفاعيلها أحقّ وأحرى بأن يكون منزّهاً مقدّساً عن التقيّد بقيد مخصوص والانحصار بمكان أو وضع بذاته أو بغيره كأحوال الجسم. بل هو الّذي به يقوم[8] السّماء والأرض وما فيهما[9] ومعهما[10]؛ وهو الموجد المحرّك للكلّ بمشيئة أزليّة وقوّة إلهيّة[11] من غير تغيّر وانتقال وحركة وارتحال. فـ﴿هُوَ ٱلۡحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[12]، ليس شأن[13] ليس فيه شأنه[14]، ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا﴾[15].

---

(1) مج ١، مج ٣: يتحرّك.
(2) مج ٢، اصل: عالياً وسافلاً.
(3) مج ٣: فتنور/ اصل، مج ٢: فيتنور.
(4) مج ٣: - و.
(5) مج ٣: عالم.
(6) مج ١، مج ٣: فتنفعل.
(7) مج ٣: بنور ظلال.
(8) مج ١: تقوم به.
(9) مج ٢: فيها.
(10) مج ١: ما معهما.
(11) مج ٢: - إلهيّة.
(12) سورة غافر، آية: ٦٥.
(13) مج ٢: - ليس شأن.
(14) مج ٢: شأن.
(15) سورة طلاق، آية: ١٢.

الفصل العاشر

في تأكّد القول في كيفيّة الوصول إلى العالم الربوبيّ ومشاهدة آياته الكبرى وملكوت السماوات العلى بمفتاح معرفة النفس الإنسانيّة ومطالعة آياتها الصغرى وملكوت الحواسّ والقوى(١)

لمّا علمت في الفصول الماضية أن لا قوام لشيء من هذه الأجسام إلّا بالتعلّق بملكوتها وباطنها؛ فإنّ ظاهر الأذن لا يقوم إلّا بملكوت القوّة السمعيّة، وظاهر الفم وجسميّته لا يتمّ إلّا بملكوت الحسّ الذوقي، كيلا يخرج الكلام من باب الذوق(٢)؛ و(٣)لو لم يتحقّق السماع، لم يمكن تقدير الفكر وانبعاثه من طريق السمع و(٤)البصر، ولم يحدث الكلام من مخرج الذوق.

فعلى هذا القياس لو لم يكن في هذا العالم الكبير ظاهرُ ملك(٥) السماء مرتبطاً بباطن ملكوت عرش الله المجيد وظاهرُ جسميّة الأرض مرتبطاً بباطن ملكوت جنانه، لم يمكن أن يتولّد كلمات الله الّتي(٦) لا تنفد ولا تبيد، في وجه الأرض بمداد الهيولى الّتي [هي](٧) بمنزلة ريق(٨) الفم الممدّ لإنشاء الكلام، والحبر(٩) لكتابة الأرقام.

---

(١) مج ٣: القول.

(٢) مج ١: + فعلى هذا القياس لو لم يكن تقدير الفكر. . . .

(٣) اصل، مج ٢، مج ٣: + إنّه.

(٤) اصل، مج ١، مج ٢: أو.

(٥) مج ٣: تلك.

(٦) مج ٣: - الّتي.

(٧) همهٔ نسخه ها: - هي.

(٨) مج ٢: الريق.

(٩) مج ٢، مج ٣: الخبر.

ثمّ اعلم أنّ في عالم الإنسان ينوط قوام آلات البدن وحياة أشباحها بحياة أرواحها، وكذا تكون[1] حياة تلك الأرواح متقوّمة[2] بباطن النفس العلّامة الفعّالة؛ حتّى أنّ النّفس العلّامة الفعّالة بالنسبة إلى باطن الأرواح كباطن الأرواح بالقياس إلى ظاهر الأشباح. فتكون[3] النفس روح الأرواح و[4]قلب القلوب، ومَثَل نورها في عالمها ومراتبها وأرواحها وأشباحها كمَثَل مصباح في زجاجة. وحكم ظاهر جسدها حكم المشكاة توقّد[5] زجاجتها الّتي بمثابة الكوكب الدرّي من زيتونة الفكرة المتشعّبة الّتي ليست[6] من شرق الأرواح ولا من غرب الأجساد[7]، بل ذات جهتين وواسطة بين العالمين. وإذا صفت الفكرة ونقيت، حصلت منها زيت العقل بالفعل[8] الّذي[9] يكاد زيتها[10] يُضيء[11] في عالم المعاد، وإن لم تمسسه نار العقل الفعّال والروح الأعظم. فإذا استضاء بنور الله، كان نوراً على نور[12].

فالنفس العلّامة الفعّالة[13] بمراتبها الظاهرة والباطنة ممّا يتنوّر ويحيى بالهويّة الحقّة الإلهيّة الّتي بها[14] حياة الأشياء وقوامها؛ بحيث لو لم يصل إليها مدد[15] الحياة والقوام من الحيّ القيوم، لتقطّعت[16] سلسلة الأسباب وانهدمت السماوات وانطمست الكواكب وتساقطت[17] النجوم وعدمت الإسطَقِسّات. وهو غنيّ في ذاته عن العالمين، لا يحيط به علم ولا تسلّط عليه فكرة؛ وهو القاهر فوق عباده، وهو بكلِّ شيءٍ محيط[18].

---

(1) اصل، مج ۲، مج ۳: يكون.
(2) اصل، مج ۲: متقويّة.
(3) اصل، مج ۱: فيكون.
(4) مج ۲: - كباطن الأرواح... الأرواح و.
(5) اصل: يتوقّد/ مج ۱، مج ۲، مج ۳: يتوقّد.
(6) اصل: - ليست.
(7) مج ۱: الأجسام.
(8) مج ۲: - بالفعل.
(9) مج ۲: بالّذي.
(10) مج ۳: + زيتها.
(11) اقتباس از سورهٔ ، آيهٔ: ۳۵.
(12) اقتباس از سورهٔ نور، آيهٔ: ۳۵.
(13) مج ۲: - الفعّالة.
(14) همهٔ نسخه ها: به.
(15) مج ۳: مدة.
(16) مج ۲: لانقطعت.
(17) مج ۱، مج ۳: تساقط.
(18) اقتباس از سورهٔ فصّلت، آيهٔ: ۵٤.

فلا يوصف بوصف ولا ينعت بنعت ولا يحدّ[1] بحدّ. ولا يعرف ببرهان ولا يقاس بميزان؛ بل هو البرهان على كلّ شيء، وبحياته يحيى كلّ حيّ، وبنوره يظهر كلّ نور وظلّ وفيء. وإنّما مقصود أهل المعرفة من ملاحظة مرآة[2] الأنفس والآفاق انعطافُ النظر منها إلى ملاحظة نور الأنوار وانمحاءُ صور[3] الأغيار عن صفحة[4] بصيرتهم، ليتجلّى وجه الله الواحد القهّار.

فأنت أيّها السالك، وَلِّ وجهك شطر كعبة المقصود، وانحر تقرّباً إليه حيوانيّتك، وأزِلْ عن طريقك إليه أذى وجودك، واقطع النظر عن مرآة هويّتك، لئلّا تكون مشركاً ذا الوجهين. فارتقِ واصعد من مشاهدة آيات الآفاق والأنفس ورؤية ملكوت السماوات والأرض إلى مرتبة التوحيد الحقيقي ومشاهدة لقاء الله الباقي، واتّبع ملّة أبيك إبراهيم، وقل كما قال: ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[5]؛ لترى كلّ قدرة مستغرقة في قدرته، وكلّ علم وإرادة مستغرقاً في علمه وإرادته، وكلّ سمع وبصر مستهلكاً في سمعه وبصره، وكلّ حياة مضمحلًا في حياته، فتكون[6] متّبعاً لشريعة سيّدك وقائدك حبيب الله ﷺ.

فيحبّك الحقّ[7]، ويقرب منك قرب الفرائض، وتقرب[8] منه قرب النوافل. لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ﴾[9] وقوله: «لا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحببته فإذا أحببته كنت سمعه الّذي به يسمع» (الحديث)[10].

* * *

(1) همهٔ نسخه ها: - بنعت ولا يحدّ.
(2) مج ٢: - مرآة.
(3) اصل، مج ٢، مج ٣: صورة.
(4) مج ٢: صحيفة.
(5) سورهٔ انعام، آيهٔ: ٧٩.
(6) مج ١: فيكون.
(7) مج ١: - الحق.
(8) مج ١، مج ٣: يقرب.
(9) سورهٔ بقره، آيهٔ: ١٨٦.
(10) «كافى»، ج ٢، ص ٣٥٣، «صحيح بخارى»، ج ٨، ص ١٣١.

الباب الثالث

في أحوال البداءات

[وفيه عشرة فصول]

الفصل الأوّل

في أقسام[1] البداءة و[2]الأوّليّة

اعلم أنّ التقدّم للشيء[3] على قسمين:

الأوّل ما[4] بحسب الكمّيّة للشيء الّذي له مقدار متّصل أو عدد منفصل، كخطّ واحد أو[5] صفّ واحد؛ فيكون أحد طرفيه متقدّماً والآخر متأخّراً. فما بحسب الزمان من جهة ما له من التجدّد والتقضّي يسمّى بـ«التقدّم الزماني»، وما بحسب المكان[6] من جهة ما له من الوضع والترتيب[7] يسمّى بـ«السبق الرتبي»[8]. فالتجدّد للزمان كالوضع للمكان.

والثاني ما بحسب الوجود؛ لأنّ الوجود ممّا يقتضي لذاته الغنى والحاجة بحسب الكمال والنقص والوجوب والإمكان. فتقدّمه من جهة وجوبه بذاته أو بغيره المستلزم لوجوب وجود آخر، يسمّى بـ«السبق العلّي»؛ ومن جهة أصل الوجود من غير اعتبار الوجوب يسمّى[9] بـ«التقدّم بالطبع»، كتقدّم الحوادث المترتّبة، إمّا بحسب الذات وإمّا بحسب الزمان.

فملاك التقدّم في هذين أصل الوجود أو تأكّد الوجود، وفي الأوّلين[10] إمّا الزمان أو المكان. فكما أنّ الزمان علّة التجدّد والتغيّر على الإطلاق، فكذا

---

(١) مج ١: - أقسام.
(٢) مج ٢: - البداية و.
(٣) مج ١: لشيء.
(٤) مج ١: - ما.
(٥) مج ٢: و.
(٦) مج ٣: المكاني.
(٧) مج ٢: - يسمّى بالتقدّم... والترتيب.
(٨) مج ١: الترتيبي.
(٩) مج ١: نسمّى.
(١٠) اصل، مج ١، مج ٢: الأولين.

المكان علّة الحضور والغيبة. وهما منشآن للموت والجهل، لأنّ المتعلّق بهما يكون متّصفاً بخاصيّتهما[١] من غيبة كلّ جزء عن[٢] آخر وغيبة الكلّ عن الأجزاء؛ على أنّ الكلّ ليس غير جميع الأجزاء، فما لم يتجرّد[٣] الصورة عن التجسّم والتجدّد لم يكن[٤] موجوداً لذاته ولا مدركاً لنفسه. فمدار العالميّة على التجرّد.

فالعارف الناظر للأشياء بنور الإلهام يرى العالي والسافل مرّة واحدةً، وكذا يشاهد الماضي والمستقبل دفعةً واحدة[٥] بمقياس يجده[٦] من عالمه في ذاته؛ حيث أحاط علماً بما في يده وتصرّفه من أعلى قلّة رأسه إلى أسفل قدمه جميعاً بعلم واحد، كالعلم بنقطة واحدة؛ وكذا أحاط بالأزمنة الّتي هي مقدار علمه[٧] وحركته من أوّل عمره إلى منتهاه في دفعة واحدة، كالآن.

فبهذا الميزان يعرف معيّة الحقّ الأوّل مع جميع الأشياء المترتّبة المتقدّمة[٨] بعضها على بعض معيّة غير زمانيّة ولا مكانيّة، ويعرف إحاطة الأول بجميع الأشياء السابقة واللّاحقة إحاطة مقدّسة عن التكثّر والتغيّر؛ ويعلم أنّ الباريء[٩] إنّما سخّر المملكة الإنسانيّة بجميع ما فيها ظاهراً وباطناً وغيباً وشهادةً للهويّة النفسانيّة لتعلم[١٠] ميزان الأشياء وحساب[١١] الكائنات، وبهذا السبب تقام[١٢] في القيامة ليوزن أعمالها وأفعالها بالقسط ليوم الحساب. ولو لم يكن[١٣] معالم الأشياء وموازينها مرتكزة في الفطرة الآدمية، لم تكن[١٤] مجزيّاً بها يوم القيامة، ولم تكن[١٥] مؤاخذة عند الله بإهمالها معاقبة بنكالها وضلالها.

أوَ لا ترى كيف تكون[١٦] الهويّة الإنسانيّة مجبولة في معرفة الأشياء والتفتيش

---

(١) اصل، مج ٢: خاصيتها.
(٢) مج ٢: من.
(٣) مج ٣: تتجرّد.
(٤) مج ٣: تكن.
(٥) مج ٢: وافقة.
(٦) مج ١: تجده/ اصل: بحده.
(٧) مج ١، مج ٣: عمله.
(٨) مج ٣: - المتقدّمة.
(٩) مج ١: المبادىء.
(١٠) مج ١: ليعلم.
(١١) مج ٢: حسنات.
(١٢) مج ١، مج ٣: يقام.
(١٣) مج ١، مج ٢، مج ٣: + طلب.
(١٤) مج ١: لم يكن.
(١٥) اصل، مج ٢: لم يكن.
(١٦) اصل، مج ١، مج ٢: يكون.

عنها والتعمّق فيها، بحيث لا تصبر[1] عن التطلّع إلى فهم الأشياء المرتفعة عن فهمها، ولا تقف[2] عن البحث عن سرّ القدر وما فوق ذلك عند حدّ لا يتعدّاه إلى ما هو وراءه؟! بل كلّما ازدادت[3] معرفة واطلاعاً، ازدادت طلباً وشوقاً من غير سكون؛ اللّهمّ إلّا في ضعيف الإنسانيّة[4] أو المنحرف إلى الشهوات والشواغل الدنيويّة أو المريض النفس بالآفات النفسانيّة.

إذا علمت هذا، فاعلم أنّ النفس إنّما تعرف الحقائق الكلّيّة من إعداد الجزئيّات بوسيلة إدراك الحواسّ؛ لأنّ النفس في أوّل نشأتها في درجة الحواس، ثمّ ترتفع[5] إلى درجة التخيّل؛ ثمّ التعقّل؛ ولهذا[6] قيل[7]: من فَقَدَ حسّاً، فَقَدَ علماً.

فإذا وقع لها إحساس بجزء من أجزاء العالم وحصل عندها عدد من المحسوسات بالفعل بوسيلة ما في ذاتها من أجزائها الّتي هي كأنّها تلك المحسوسات بالقوّة، إذ[8] الشيء لا يدرك شيئاً إلّا بقوّة ما في ذاته؛ فإذا أدركتها النفس أودعتها في خزانة مدركاتها، فأمسكت القوّة الحافظة عددها، ثمّ تأمّلت بالقوّة المفكّرة مدركاتها المستودعة واسترجعتها مرّة بعد أخرى وانتقلت من واحد إلى واحد؛ فحصل لها من ذلك علم العدد والمساحة، ومن هذا قيل: «العدد عقل متحرّك»، إذ[9] العدد هو كمّيّة مجموع ما حصل من العلم بجزء جزء من النفس.

فنقول: إذا نظر الإنسان إلى الأبعاد المكانيّة، وجد أجزاء العالم بعضها محيطاً وبعضها محاطاً به، كطبقات العناصر والأفلاك؛ فعلم أنّ منتهى الجزء المحيط مكان الجزء الّذي في جوفه، فيقع في الطلب والفحص من مكان جزء إلى مكان الجزء الّذي فوقه حتّى ينتهي في[10] الفحص عن الأمكنة إلى طلب مكان الجزء الّذي هو آخر الأجزاء أنّه في أيّ مكان هو.

---

(1) مج ١: يصدّ/ مج ٢: يصير.

(2) همهٔ نسخه ها جز «مج ٢»: يقف.

(3) مج ٣: زادت.

(4) مج ٢: الإنسان.

(5) مج ١: يرتفع/ مج ٢: ترفع.

(6) مج ١: ولذا.

(7) مج ٣: - قيل.

(8) اصل: إذا.

(9) مج ٢: - إذ.

(10) مج ٣: إلى.

وكذلك إذا نظر إلى[1] الأبعاد الزمانيّة ووجد أجزاء العالم[2] بعضها متقدّماً وبعضها متأخّراً، كالحوادث المترتّبة المتسلسلة الّتي بعضها معدّة لوجود البعض، كالوالد قبل الولد والنطفة قبل العلقة والمفردات قبل المركّبات، فيقع في الطلب والفحص عن بدء هذه السلسلة. فلنذكر مبدأ معرفة المكان والزمان وما بحسبهما[3] من الترتيب في الفصلين[4] الآتيين[5].

* * *

(١) مج ٣: - إذا نظر إلى.
(٢) مج ٢: - العالم.
(٣) مج ٢: بحسبها.
(٤) مج ٣: الفصل.
(٥) مج ٢: - الآتيين.

الفصل الثاني

في ماهيّة المكان

اعلم أنّ مكان كلّ جسم ـ كما عليه الجمهور من الحكماء ـ هو السطح الباطن من الجسم الحاوي له، بحيث لم يكن جزء منه خارجاً عن ذلك السطح. وهذا الحال لا يكون إلّا في أجزاء العالم، كآحاد العناصر والأفلاك. فإذا أُخذ مجموع ما في العالم من الأمكنة والمتمكّنات كلّها بما هو شيءٌ واحد مسمّى[1] باسم واحد، فلم يبق شيء خارجاً منه خروجاً[2] وضعيّاً حتّى يكون مكاناً للمجموع؛ وإلّا لم يكن المجموع مجموعاً.

وظهر من هاهنا[3] أن لا مكان للعالم جميعاً، كما لا عدد لجميع الأعداد والمعدودات من جنسها. وذلك لأنّها إذا فرضها الذهن بحيث لا يشذّ عنها عدد ولا معدود، لا يكون بهذا الاعتبار مقسوماً أبداً ولا عادّاً ولا معدوداً؛ فكذلك حكم مجموع الأجسام والكمّيّات المكانيّة إذا أُخذت بأجمعها كأنّها شيء واحد، فلا يخرج عنه[4] جسم ولا مقدار، فلم يكن منقسماً بوجه من الوجوه. فيكون حكمه حكم النقطة، بل أرفع منها عن التحيّز؛ لكونها ذات وضع بوجه، بخلافه.

ومن هاهنا علم أنّ العالم واحد، وأنّ الدار الآخرة ليست من جنس هذه الدار، ولا منسلكة معها في سلك واحد؛ بل لها نشأة ثانية[5]، لكونها[6] داخلة في[7] حجب السماوات والأرض، كما حقّقناها في المسائل المَعاديّة.

(١) مج ١: سمّي.
(٢) مج ١: - خروجاً.
(٣) مج ٢: من هنا.
(٤) مج ٣: عنها.
(٥) مج ١: ثابتة.
(٦) مج ١: لأنّها.
(٧) اصل، مج ١، مج ٣: - في.

الفصل الثالث

في ماهيّة الزمان

الزمان ميزان الحركة ومقياس المتحرّكات من حيث هي متحرّكات وليس كما ظنّ أنّه مقدار الوجود مطلقاً، بل هو[1] مقدار الوجود الضعيف التدريجيّ ومعيار امتدادِه[2] بحسب ما يخرج من القوّة إلى الفعل لا دفعة. فالحركة خروج الشيء من القوّة إلى الفعل لا دفعة. فلا حركة في جوهر الشيء؛ إذ لا بدّ في الحركة من شيء[3] ثابت العين متبدّل[4] الصفة، وصفة الشيء خارجة عن ذاته. والزمان مقدار هذا التغيّر[5]، والآن طرفه كما أنّ النقطة طرف الخطّ[6].

والحركة لكونها أمراً متغيّراً حادثاً تحتاج إلى محرّك فاعل تقوم به، وإلى محلّ قابل تحلّ[7] فيه. فكما أنّ مقدار الحركة يقوم بالحركة، فهي أيضاً ممّا يقوم بأمر سابق عليها خارج عن الحركة والزمان؛ وإلّا لَتسلسل الأمر لا إلى[8] نهاية. فليس قبل الزمان والحركة زمان وحركة أصلاً. فعلم أنّ محرّك الكلّ أمرٌ وحداني الذات، محيط بالآباد والآزال، غير متجدّد بالمضيّ والاستقبال، و[9]لا متحدّد بالأمكنة والأحوال، ولا له الحركة والانتقال.

فالنّظر في ماهيّة الحركة يرشدك[10] إلى العلم بأن ليس عند ربّك صباح ولا

---

(1) همهٔ نسخه ها: - هو.

(2) همهٔ نسخه ها: إمداد.

(3) مج ٢: - شيء.

(4) مج ١: مبدّل.

(5) مج ١، مج ٣: التغيير.

(6) مج ١: كما أنّ الخط والنقطة طرف.

(7) مج ٢، مج ٣: يحلّ.

(8) اصل، مج ١، مج ٢: إلى لا.

(9) مج ٣: - و.

(10) مج ١: ترشدك.

مساء، وأنّ ساحته[١] أرفع من توهّم التغيير والفناء. فاصعد إلى ذروة العرفان من مهبط[٢] جهالة السافلين وقل: إنّي[٣] لا أحبّ الآفلين[٤].

تنبيه آخر:

الحركة على قسمين: إحداهما متّصلة، كحركة الأفلاك[٥] وما فيها والأخرى[٦] منفصلة، كحركات العناصر وما منها[٧] الّتي لها ابتداء زمانيّ وانتهاء زمانيّ.

فالزمان أيضاً على قسمين بوجه: أحدهما الزمان المتّصل، وهو مقدار حركة العالم من الأيّام واللّيالي والشهور والسنين والقرون. وثانيهما الزمان المنقطع، كزمان نموّ النبات وبلوغ الحيوان وفصول السنة. فكما أنّ عمر الشخص ومدّة تكوّنه لا يمكن أن يكون متحقّقاً[٨] قبله، فكذلك عمر العالم ومدّة تكوّنه لا يمكن أن يكون حاصلاً[٩] قبله.

* * *

---

(١) مج ١: ساحة.

(٢) مج ٢: مهبّة.

(٣) مج ٣: - إنّي.

(٤) اقتباس از سورهٔ انعام، آيهٔ: ٧٦.

(٥) مج ١: العناصر.

(٦) مج ٢: الآخر.

(٧) مج ١: فيها.

(٨) مج ١: حاصلاً.

(٩) مج ١: متحقّقاً.

الفصل الرابع

في البداءة والنهاية بحسب الوجود[1] والهويّة

التقدّم والتأخّر في الوجود هو أن يكون شيئان بحيث يكون أحدهما موجوداً بنفسه وإن[2] قطع النظر عن الآخر، ولا يمكن للآخر وجود إلّا ويكون هو موجوداً، كالحال بين الكاتب والكتابة[3]؛ فيقال للأوّل «متقدّم» وللآخر «متأخر عنه» بالذات، وإن كانا معاً في الزمان إن كانا زمانيّين. فالبياض مثلاً متقدّم على الأبيض هذا النحو من التقدّم وهما معاً في الزمان.

ومن خصائص هذا التقدّم أنّ المتقدّم[4] بحسبه لا يبطل عند حضور المتأخر، بخلاف التقدّم الزماني والمكاني.

فأهل النظر إذا فحصوا عن هذا[5] العالم، فلم يجز لهم أن يطلبوا له بدءاً زمانيّاً؛ وإلّا لتأدّى[6] بهم الطلب إلى الوسواس[7]. بل يجب لهم أن يأخذوا الزمان جزءاً من أجزاء العالم، كما فعله الإلهيّون؛ حيث أخذوا العلم بما فيه وما[8] معه جملة واحدة كأنّها[9] شخص واحد، فبحثوا عن علّة بدئه[10]. وقد وقع التنبيه على أنّ الزمان وجوده مع المتغيّرات، لأنّه عبارة عن مكيال يكال به قدر الحركات والمتغيّرات[11].

---

(1) مج ١: + العنصريّة.

(2) مج ٣: فإن.

(3) مج ١: من الكتابة والكاتب.

(4) مج ٣: المقدّم.

(5) مج ٢، مج ٣، اصل: بدء.

(6) مج ١: لنادى/ مج ٣: لتأدّى.

(7) مج ٣: الدور والتسلسل.

(8) مج ١، مج ٢، اصل: - ما.

(9) مج ١: كانّه.

(10) مج ٣: مدبره.

(11) مج ١، مج ٣: المتغيّرات والحركات/ مج ٢: التغيّرات.

وليس لوجود الجوهر بما هو جوهر ولا لبقاء الحقائق والذوات زمان، إذ لا كمّيّة لها ولا تغيّر لذواتها[1]. بل يقال لنسبة الذوات الثابتة إلى الذوات الثابتة «سرمد»، ولنسبتها[2] إلى الذوات[3] المتغيّرة «دهر»، ولبدئها «أزل»، ولانتهائها «أبد»؛ إذ[4] لم يكن لها بدءٌ زمانيّ ولا نهاية زمانيّة؛ ويقال لعلّة وجود الحقائق الجوهريّة وقوامها وبقائها «الهويّة الإلهيّة».

فليس بين الله وبين الملكوت النفساني واسطة زمانيّة؛ بل الملكوت النفساني واسطة بين الله وبين عباده من الجواهر المتغيّرة، ليكون وجود الجواهر المتغيّرة[5] باقية مستمرة بنعت التغيّر[6] مع ميزان التغيّر والمتغيّر وهو الزمان. كما أنّ معيّة الملكوت النفساني للجواهر المتغيّرة هي الدهر، ومعيّة الهويّة الإلهيّة مع الكلّ هي السرمد.

* * *

(1) مج ١، مج ٢، اصل: لذاتها.
(2) مج ١، اصل: - سرمد ولنسبتها.
(3) مج ٢: - الثابتة سرمد... الذوات.
(4) همهٔ نسخه ها: إذا.
(5) مج ٣: - ليكون... المتغيّرة.
(6) مج ٢: - ليكون... التغيّر.

الفصل الخامس

في بدء وجود الإنسان

إنّ[1] مبادىء الإنسان بحسب حقيقته وأُخراه[2] - كمبادئه بحسب جسميّته وأولاه - أمور أربعة هي من عالم الملكوت النفساني.

أحدها النفس العليا، اسمها[3] إسرافيل صاحب الصور، وفعلها[4] الخاصّ نفخ الأرواح في قوالب الأجساد وإعطاء الحياة وقوّة الحسّ والحركة لانبعاث الشوق والطلب.

وثانيها النفس الّتي اسمها ميكائيل، وفعلها الخاص إعطاء الأرزاق بالتغذية والتنمية على قدر لائق وميزان معلوم.

وثالثها النفس الّتي اسمها جبرائيل، وفعلها[5] الوحي[6] والتعليم وتأدية الكلام من الله إلى عباده.

ورابعها النفس الّتي اسمها عزرائيل، وفعلها نزع الصُوَر من الموادّ وتجريد الأرواح عن الأجساد[7] وإخراج النفس الناطقة من البدن ونقلها من الدنيا إلى الآخرة.

ونحن لا نريد بالقوّة الناطقة[8] هذه القوّة الجزئيّة الّتي يتأتّى[9] بها

---

(1) مج ٣: - إنّ.
(2) مج ١، مج ٣: أجزائه.
(3) مج ٢: اسمه.
(4) مج ١، مج ٣: فعله.
(5) مج ٣: + الخاص.
(6) مج ١: + والإلهام.
(7) مج ٣: الأجسام.
(8) مج ٢: - الناطقة.
(9) مج ١: تتأتّى.

الإنسان[١] أن يتكلّم بالأصوات والحروف بآلة اللسان؛ بل نروم[٢] بها إمام سائر القوى الباطنة والظاهرة[٣] في العالم النفساني، وخاصّيّتها رسم المعاني والصور العلميّة في صحائف الملكوت. وهي بحسب التمثيل كاليد في رسم الأرقام الكتابيّة في صحائف الموادّ؛ لأنّها تضبط[٤] المعاني العلميّة والصور العقليّة في صحيفة القلب، وبها[٥] يصحّ الأفاعيل البشريّة، ومنها قوّة حركات التغذية والتنمية والتوليد. إذ لتلك النفوس الأربع[٦] ارتباطات بقوى أربع من هذه النفس الإنسانيّة؛ فلإسرافيل مع الفكرة[٧]، ولميكائيل مع الحفظ والإمساك، ولجبرئيل مع النطق، ولعزرائيل مع الصورة.

فلو لم تكن[٨] القوّة الإسرافيليّة، لم تنبعث قوّة الشوق والطلب والحركة لتحصيل الكمال. ولو لم تكن القوّة الميكائيليّة[٩]، لم يحصل النشوء والنماء في الأبدان والتطوّر في أطوار الملكوت في الأرواح، ولا يحصل الأرزاق الحسيّة للخلقة البدنيّة ولا العلوم[١٠] الجمّة الغفيرة للفطرة النفسانيّة[١١]. ولو لم تكن[١٢] القوّة الجبرئيليّة، لم يستفد أحد معنى من[١٣] المعاني بالبيان والقول، ولا يقبل قلب أحد إلهام الحقّ وإلقاءه في[١٤] الروع. ولو لم تكن[١٥] القوّة العزرائيليّة، لم تكن[١٦] الاستحالات والانقلابات في الأجسام ولا الاستكمالات و[١٧]الانتقالات الفكريّة في النفوس والخروج من الدنيا والقيام عند الله للأرواح؛ بل كانت الأشياء كلّها واقفة في منزل واحد ومقام أوّل، ولم يكن لبذور الأرواح خروج من مكامن الأجسام وبطون الأرحام.

---

(١) مج ٢: للإنسان.
(٢) مج ٣: تروم.
(٣) مج ١: الظاهرة والباطنة.
(٤) اصل، مج ١، مج ٢: يضبط.
(٥) همهٔ نسخه ها: + أيضاً الأفاعيل.
(٦) همهٔ نسخه ها: الأربعة.
(٧) مج ١، مج ٢، مج ٣: المفكّرة.
(٨) مج ١: لم يكن.
(٩) مج ٢: - لم تنبعث... الميكائيليّة.
(١٠) مج ٣: - العلوم.
(١١) مج ٣: الإنسانية.
(١٢) مج ١: لم يكن.
(١٣) مج ١: - من.
(١٤) مج ١: - في.
(١٥) اصل، مج ١، مج ٣: لم يكن.
(١٦) اصل، مج ٣: لم يمكن/ مج ١: لم يكن.
(١٧) مج ٢: + لا.

فإنّ إبداع البارىء نطف النفوس في أرحام الأجسام ثمّ تكميلها وتبليغها بالإرشاد والتعليم إلى درجة البلوغ المعنوي وإنشاءها في النشأة الآخرة، بمنزلة إيداع[1] الدهقان البذور في الأراضي وسقيها المياه[2]، لتنمو وتزيد[3] في المقدار وتبلغ[4] غاية الكمال. وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝٥٨ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ۝٥٩﴾[5] وقوله: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۝٦٣ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ۝٦٤﴾[6].

إشارة:

ما أشبه[7] حال النفس الإنسانيّة ـ في تقلّبها في أطوار الخلقة ووقوعها من عالم الفطرة في مزابل[8] الجُهّال ونسيانها عالمها عند الهبوط إلى منازل الأرذال إلى أن يصل إلى درجة العقل الفعّال ـ بحال البذر في تقاليب[9] الأطوار إلى أن يبلغ مرتبة الثمار! فيبتدىء[10] أوّله وهو بذر يفسد لبّه[11] في الأرض ويفنى عن ذاته في الأماكن الغريبة؛ ثمّ يستحيل بقوّة نامية من حال إلى حال حتّى ينتهي إلى ما كان أوّلاً، ويصل إلى درجة اللُّبّ الّذي كان عليها في بدء أمره، مع[12] عدد[13] كثير[14] من أفراد نوعه وفوائد وأرباح[15] كثيرة حاصلة من سفره من الأوراق والقشور والأشجار والأنوار. فيخرج[16] من بين تلك[17] القشور والحشائش لبّاً[18] صافياً بإذن الله وثمرة صالحة[19] هي نتيجة تلك المقدمات

(١) مج ٢، مج ٣: إبداع.
(٢) مج ٣: بمياه.
(٣) اصل، مج ١، مج ٢: ينمو ويزيد.
(٤) همهٔ نسخه ها: يبلغ.
(٥) سورهٔ واقعه، آيتان: ٥٨ و٥٩.
(٦) سورهٔ واقعه، آيتان: ٦٣ و٦٤.
(٧) مج ٣: اشتبه.
(٨) مج ٣: مزايل.
(٩) مج ١: تقالب.
(١٠) مج ٣: فيبدي.
(١١) مج ٣: إليه.
(١٢) مج ٣: - مع.
(١٣) مج ٣: عدا.
(١٤) مج ٣: كثيراً.
(١٥) مج ٣: اياح.
(١٦) مج ١: فخرج.
(١٧) مج ٢: - الأشجار... تلك.
(١٨) مج ٣: بها.
(١٩) مج ٣: حاصلة.

ونهاية تلك الانتقالات، تكون موجودة باقية ببقاء موجدها مع انفساخ تلك الأمور وزوالها.

فظهر لك بما ذكرنا أنّ اللّباب الصافي[1] والمقصود الأصلي من حصول الكائنات هو الروح النطقيّ والملكوت الإنساني؛ وإنّما خلقت الحيوانات والنباتات من فضالته، كتولّد الأوراق والحطب والتبن من[2] البذور تطفّلاً. ألا ترى أنّ الدهقان لا يودع البذور في الأراضي للأغصان والأوراق، بل إنّما يودع البذور للبذور، مع ما يحصل لها من الفضل والزيادة والوفور في الخير والكمال[3]؟! فكذلك غرض الصانع الزارع لبذور الأرواح ـ في أراضي قابليّات الأشباح وسقيها من دوالي دولاب الأفلاك[4] الّتي تديرها[5] القوّة المحرّكة الحيوانيّة الفلكيّة وتدبّرها النفس السائسة للدابّة السماويّة بسيرها[6] وحركاتها الثمان كسير الثواني، طاعة لمدبّر عقلي وآمر[7] إلهي ـ إنّما هو فطرة الإنسان ـ؛ فخلق من فضالته وحشوه سائر الأكوان. وعلى هذه الأحوال[8] الخيرات الّتي تترتّب[9] على وجودها وهي[10] بعد في عالم الفساد ومنزل الأضداد وسوء الحال[11] والاضمحلال. فإذا حان وقت أن يرتحل من هذه الهاوية المظلمة، فذلك وقت حصول ثمرة الأنظار الحاصلة من أشجار الأفكار، والخروج من القشور والجلود النباتيّة والحيوانيّة إلى لباب نور فطرة الإنسانيّة المستضيئة في عالم الأنوار ومعدن الأخيار، والانتباه والقيام من رقدة[12] الجهالة ونوم الغفلة إلى تربة[13] الحكمة الإلهيّة الحاصلة لأُولي الأيدي والأبصار. وهذا بالحقيقة سرّ خطيئة آدم عليه السلام وسقوطه عن جنّة قدس المعرفة إلى مزلّة الأقدام ومزابل[14] تحاويل النفوس وبعده عن مأواه وزلّة قدمه.

---

(1) مج ٢: الصّادف.
(2) مج ٢: و.
(3) مج ٣: الكمالات.
(4) مج ٣: الفلك.
(5) مج ١، مج ٣: يدبّرها/ مج ٢: تدبّرها.
(6) مج ٢: تسيرها.
(7) مج ٣: امّ.
(8) همهٔ نسخه ها: + و.
(9) اصل، مج ١، مج ٢: يترتّب.
(10) مج ٢: بين.
(11) مج ٣: - الحال.
(12) مج ٢: رفدة.
(13) مج ٢: مرتبة/ مج ٣: رتبته.
(14) اصل، مج ٢، مج ٣: مزايل.

فإذا قام من سقوطه ونهض من مزلّة قدمه في هذه المدّة والأيّام الستّة[1] الإلهيّة وتاب وأناب إلى ربّه[2] في دار الثواب ورجع إلى ربّ الأرباب وبلغ إلى فطرته الأصليّة، فاستوى جالساً في فلك المعرفة، راكباً على سفينة النّجاة، ناجياً عن الهلاك والغرق في بحر الطبيعة، قائلاً: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرِىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ﴾[3]؛ فأخبر عمّا رآه من آيات ربّه الأعلى ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ﴾[4].

* * *

---

(١) مج ٢، مج ٣: ألسنة.

(٢) مج ٣: - إلى ربّه.

(٣) سورة هود، آية: ٤١.

(٤) سورة يونس، آية: ٣.

الفصل السادس[1]

في سجود الملائكة لآدم عليه السلام

اعلم أنّ الباریء ـ جلّ ذكره ـ أقام النفس الآدميّة على أربع قوائم، ليقوم بهذه القوائم على مسند التكلّم والخطاب مع أهل العالم[2]. فالقدم الأُولى في الأرض، واسمها «الطبيعة»؛ والثانية في الماء، واسمها «القوّة النامية»[3]؛ والثالثة في الهواء، واسمها «القوّة الحيوانيّة»؛ والرابعة في النار، واسمها «القوّة النفسانيّة»؛ فافهم[4].

فالروح كلسانِ[5] إنسانٍ[6] فصيح يخاطب جميع[7] طوائف العالم؛ فالقدم الّتي منه في الأرض مائتة[8]، والّتي في النبات نامية[9]، والّتي في الحيوان هائمة[10] مدهوشة طالبة، والّتي في الإنسان يقظانة ناطقة. وهذه الأرجل منها منكسرة[11]، ومنها منكوسة، ومنها متوسّطة في الانتكاس والاستقامة، ومنها قائمة.

فالنفس في أوّل نشأتها مكسورة القدم؛ فإذا زال الانكسار وامتدّت قدمها،

---

(١) مج ١: الثامن.
(٢) مج ٢: - العالم.
(٣) مج ٢: النباتيّة (بجاى «القوّة النامية»).
(٤) مج ١: - فافهم.
(٥) مج ٣: كل.
(٦) مج ١: الإنساني كلسان (بجاى «كلسان إنسان»).
(٧) همهٔ نسخه ها: مع.
(٨) مج ٣: نباتيّة/ مج ١، مج ٢: مائية.
(٩) اصل: نايمة/ مج ١، مج ٣: نائمة.
(١٠) مج ٣: - هائمة.
(١١) مج ٣: مسكنوة.

خرجت إلى النبات منكوسة؛ وإذا مالت عن الانتكاس إلى رتبة[1] البهائم، توسّطت في الانتكاس والاستقامة؛ وإذا وصلت في حركاتها إلى درجة الإنسانيّة، استقامت قامتها و[2]قامت قيامتها لتقوم[3] عند البارىء.

وهذه القوائم[4] الأربع ثلاث منها ظلمات بعضها فوق بعض، ولا يحصل القيام والانتباه إلّا لمن له قدم صدقٍ عند ربّه[5].

* * *

(1) مج ۲: مرتبة.
(2) مج ۲: - قامتها و.
(3) همهٔ نسخه ها: ليقوم.
(4) مج ۳: القوابح/ مج ۱: القوابم.
(5) اقتباس از سورهٔ يونس، آيهٔ: ۲.

الفصل السابع

في ماهيّة إبليس والشياطين

إبليس[1] كلّ انسان هو نفسه عند متابعة الهوى وسلوك طريق الوسواس والجحود والعتوّ والاستكبار[2]؛ لكن أوّل من سلك سبيل الغواية والضلالة وطرده الحقّ من[3] عالم رحمته وقع عليه اسم «إبليس». وهو الجوهر النطقي الشرير الحاصل من عالم الملكوت النفساني بجهة ظلمانيّة رديئة، كالإمكان ونحوه؛ وشأنه الإغواء وسبيله الإضلال، كما في قوله تعالى حكاية عن اللّعين: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (٨٢) إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ (٨٣)﴾[4]، وقوله: ﴿فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[5]. والقوّة الفكريّة الإنسانيّة في الابتداء كشعلة ملكوتيّة، لها[6] نور الإلهام وظلمة الوسواس؛ لأنّ تكوين[7] النفس من موادّ هذا العالم وأدخنة العناصر أصابها نور إفاضة الحقّ، كما ورد عن النبيّ ﷺ: «إنّ الله خلق الخلق في ظلمة ثمّ رشّ عليهم من نوره». (الحديث). فهذه النفوس في أوّل خِلقتها ممتزجة من النور والظلمة، ففيها الإلهام والوسوسة والهداية والغواية.

فالحكم للعاقبة في كلّ أحد: فمن غلب عليه الشيطنة من الحيلة والمكر والتمرّد عن[8] طاعة الله[9]، وطلب الأنانيّة والافتخار، وزال[10] عنه[11] السكينة

---

(١) اصل: إبلس.
(٢) مج ٣: الفسود والاستكهار.
(٣) همهٔ نسخه ها: عن.
(٤) سورهٔ صٓ، آيتان: ٨٢ و٨٣.
(٥) سورهٔ اعراف، آيهٔ: ١٦.
(٦) مج ٢: لهم.
(٧) اصل: تكون.
(٨) مج ٢: من.
(٩) مج ٣: + واتّباع الرسول.
(١٠) مج ٣: زوال.
(١١) مج ٣: عن.

والطمأنينة، وانقطع عن قلبه إلهام الملائكة وإفاضة الحقّ عليه بالعلوم[1] الحقّة الإيمانيّة؛ فهو من حزب الشيطان، فيكون مآله إلى دار البوار ومنزل الأشرار.

ومن غلب عليه طلب المعرفة، وَطَهُرَ أرض نفسه من[2] خبائث[3] الصفات الرذيلة والشرور النفسانيّة - من طلب الشهوات والمعاصي والسفسطة في العقائد والوسواس في العبادات والحيلة في المعاملات - وتنوّر قلبه بالإيمان بالله واليوم الآخر؛ فهو من أولياء الله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[4]؛ ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِيَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِيَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾[5].

واعلم[6] أنّ تطرّق الوسوسة في النفس إنّما يكون لأجل سقوطها عن فطرتها الأصليّة ومقامها الفطري، كتطرّق[7] المرض إلى البدن بالاعتلال لأجل انحراف مزاجه عن صوب الاعتدال[8]: «من صحّت طبيعته، صحّت شريعته».

* * *

(١) مج ١: العلوم.

(٢) همهٔ نسخه ها: عن.

(٣) آس، مج ٢: جناية.

(٤) سورهٔ مجادله، آيهٔ: ٢٢.

(٥) سورهٔ نازعات، آيات: ٣٧ تا ٤١.

(٦) مج ٢: - واعلم.

(٧) اصل، مج ٢: لتطرق.

(٨) مج ٢: الاعتلال.

الفصل الثامن

في أنّ إلهام الملك ووسوسة الشيطان يقع في النفوس على وجوه وعلامات أربعة

أحدها كالعلم واليقين الحاصلين من جانب يمين النفس ـ أعني القوّة العاقلة ـ في مقابلة الهوى والشهوة الحاصلتين من جانب شمال النفس ـ أعني القوّة الوهميّة ـ.

وثانيها أنّ صورة العالم الإنساني[١] المطابقة[٢] لصورة هذا العالم هي بمنزلة عقبة بين وسوسة الشيطان وإلهام الملك.

فإنّك مهما نظرت إلى آيات الآفاق والأنفس على سبيل الاشتباه والغفلة والإعراض عنها كما وقع للعوامّ والمقلّدين والمجادلين، نشأت لك منها الشبهة والوسواس[٣] في الواهمة والمتخيّلة؛ وهي على جانب الأيسر من القوّة النطقيّة، كما[٤] في قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾[٥]. وفي الحديث: «وَيْلٌ لِمَنْ تَلا هذه الآية[٦] ـ إشارة إلى قوله سبحانه: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٧] (الآية). ـ ثمّ مسح بها[٨] سبلته». وإذا نظرت إلى تلك الآيات على سبيل النظام والإحكام، زالت عنك الشكوك

---

(١) مج ١: الإنسان.

(٢) مج ١: المطابق.

(٣) مج ٢: الوسوسة.

(٤) مج ٣: + وقع.

(٥) سورة يوسف، آية: ١٠٥.

(٦) مج ٣: - الآية.

(٧) سورة بقره، آية: ١٦٤.

(٨) مج ١: - بها.

والأوهام وحصلت لك المعرفة والحكمة في القوّة العاقلة؛ وهي على الجانب الأيمن منها.

فالآيات المحكمات بمنزلة الملائكة المقدّسة من العقول والنفوس الكليّة، لأنّها هي مبادىء العلوم اليقينيّة؛ والمتشابهات الوهميّات بمنزلة الشياطين والنفوس الوهمانيّة، لأنّها مبادىء المقدّمات السفسطيّة.

وثالثها متابعة أهل الجحود والإنكار وأهل التعطيل والتشبيه والكفّار في مقابلة طاعة الرسول المختار والأئمّة الأطهار والحكماء الأخيار عليهم السلام والرضوان[1] من الله المَلِك الجبّار. فكلّ من سلك سبيل الضلال فهو بمنزلة الشياطين[2]؛ ومن اتّبع الهوى، فقد تابع الشيطان اللّعين[3]. ومن سلك سبيل الهداية، فهو من جملة أهل الله وذوي الإلهامات الحقّة من الأنبياء والأولياء الّذين درجتهم درجة الملائكة المقرّبين المهيّمين الملهمين للكتاب والحكمة. فأولئك حزب الله؛ والفرقة الأُخرى حزب الشيطان.

ورابعها أنّ[4] الملائكة الروحانيّة الّتي هي سكّان عالم الملكوت السماوي في مقابلة الأبالسة المطرودة عن باب الله، المحبوسة عن جناب القدس، الممنوعة عن ولوج السماوات، المحبوس في الظلمات. فمن كان علومه وإدراكاته في الموضوعات العالية والأعيان الشريفة، كالإيمان بالله وملائكته العقليّة وكتبه السماويّة ورسله واليوم الآخر والبعث وقيام الساعة ومثول[5] الخلائق بين يدي الله وحضور الملائكة والنبيّين والشهداء والصالحين، فقد شابه[6] الملائكة وجنود الرحمان. ومن كان علومه وإدراكاته من باب الحيل والخديعة والسفسطة والتأمّل في الأمور الدنياويّة، ولم يخرج من فهمه من دار المحسوسات، فقد شابه الشياطين المحبوسة في طبقات الجحيم، المحرومة في الدنيا عن الارتقاء إلى

---

(١) مج ٣: - والرضوان.
(٢) مج ٣: الشيطان.
(٣) مج ٣: - اللّعين.
(٤) مج ٣: - أنّ.
(٥) مج ١: سؤال.
(٦) مج ٢: مثابه.

ملكوت السماء[1]، المحجوبة في الآخرة عن دار النعيم؛ فهو محشور معهم، حاضر[2] في زمرتهم.

واعلم أنّ طبقة من الجنّ وضرباً من مردة الشياطين المنسلخة عن الفطرة حيث سقطت درجتهم عن درجة الملكوتيّين[3]، لا اقتدار لهم على فعل الضرر[4] على أحد من أهل السلوك؛ لأنّهم صمٌّ بكمٌ عميٌ مقيّدون في السلاسل والأغلال، معذّبون بنار الجحيم والعذاب والنكال الأليم.

وارد كشفي:

قد انكشف أنّ أصل الضلال والعمى والجهل من الشيطان، وأصل الهدى والبصيرة واليقين من الملك. واسم إبليس كاسم شجرة خبيثة، والشياطين بمنزلة أغصان هذه الشّجرة الملعونة[5]، وأوراقها وأثمارها[6] هي الأفكار الجزئيّة المتعلّقة بالشهوات العاجلة الحيوانيّة واللّذات الدنياويّة. وأشير إليه في قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِيٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٦٤﴾ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴿٦٥﴾ فَإِنَّهُمْ لَأَكِلُونَ مِنْهَا فَمَالِـُٔونَ مِنْهَا ٱلْبُطُونَ ﴿٦٦﴾﴾[7]. واسم الملك والعقل كاسم شجرةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُها ثابتٌ وفرعُها في السَّماءِ تُؤتِي أُكُلَها كلَّ حينٍ بإذْنِ رَبِّها[8]؛ كما أشير[9] إليه في القرآن. وثمارها الحاصلة منها هي العلوم الكلّيّة والمعارف الإلهيّة. وهي أيضاً شجرة طوبى الّتي غرسها يد[10] الرحمان. وهي أيضاً شجرة مباركة زيتونة[11]، لا شرقيَّة ولا غربيَّة[12]؛ لتجرّدها عن شرق العالم وغربه وعدم اختصاصها بمكان أو زمان. فلا[13] يوجد في جانب دون جانب، كما لا يوجد في وقت دون وقت.

---

(1) مج ٢: السماوية.
(2) مج ٢: - حاضر.
(3) مج ١، مج ٢: الملكوتين.
(4) مج ٣: الصراط.
(5) اقتباس از سورهٔ اسراء، آيهٔ: ٦٠.
(6) اصل، مج ٢: ثمارها.
(7) سورهٔ صافّات، آيات: ٦٤ تا ٦٦.
(8) اقتباس از سورهٔ ابراهيم، آيتان: ٢٤ و٢٥.
(9) مج ١: يشير.
(10) اصل: - يد.
(11) همهٔ نسخه ها: زيتونة.
(12) اقتباس از سورهٔ نور، آيهٔ: ٣٥.
(13) مج ١: ولا.

الفصل التاسع

في وجه الحكمة في خلق الشياطين

إنّ الإنسان كما ينتفع[١] من إلهام الملك، ينتفع[٢] من وسوسة الشيطان بوجه. فإنّ وجودها من الله لا محالة[٣] لحكمة ومصلحة؛ وإلّا لم يوجد، لاستحالة العبث والتعطيل عليه تعالى. فإنّ[٤] أتباع[٥] الشياطين كلّهم تبعة[٦] الوهم والخيال؛ ولو لم يكن أوهام المعطّلين وخيالات المتفلسفين والدهريّين وسائر أولياء الطاغوت ومراتب جربزتهم[٧] وفنون اعوجاجاتهم[٨]، لما انبعث أولياء الله في تحقيق الحقائق وتعليم العلوم وطلب البراهين لبيان[٩] التوحيد وعلّة الحدوث للعالم بالكشف[١٠] واليقين وغير ذلك. وكذا في الأخلاق والأعمال مثلاً لو لم يكن اغتياب المغتابين وتجسّس المتجسّسين لعيوب الناس، لم يجتنب كلّ الاجتناب من العيوب الخفيّة[١١] الّتي لا يراها أحبّاؤه؛ وإنّما يظهر له ثبوتها[١٢] من تدقيقات أعدائه وتجسّسهم عيوبه وإظهارهم إيّاها. فكم من عدوّ خبيث الذات انتفع[١٣] الإنسان من عداوته أكثر ممّا انتفع[١٤] من محبّة صديقه؛

---

(١) مج ١: ينفع.
(٢) مج ١: ينفع.
(٣) مج ١: لا محالة من الله.
(٤) مج ١: - فإنّ.
(٥) اصل: اتّباع.
(٦) مج ١: - تبعة.
(٧) مج ٢: جريرتهم/ مج ٣: جزيرتهم.
(٨) مج ١: - وفنون اعوجاجاتهم/ مج ٣: احوجاجاتهم.
(٩) مج ٢: لبنان.
(١٠) مج ١: الكشف.
(١١) مج ٣: الخسيسة.
(١٢) مج ١: هبوطها.
(١٣) مج ٣: ينتفع.
(١٤) مج ٣: ينتفع.

فإنّ المحبّة ممّا يورث الجهل بعيوب المحبوب والعمى والصّمم[١] من[٢] معاينة معايبه وسماع مثالبه[٣]، كما قيل:

وعين الرضا عن[٤] كلّ عيبٍ كليلة   وعين العداوة قد تبدي[٥] المساويا

فظهر أنّ لوجود الأعمال الشيطانيّة منافع عظيمة للناس. ومن فوائد الآلام والمحن الّتي تصل[٦] إلى العبد من أهل الظلم والفسق أنّه يوجب له[٧] سرعة الرجوع إلى الله تعالى وترك الإخلاد إلى الأرض والاجتناب عن أهل الدنيا وطلب أهل الآخرة، لما يرى من أبناء الزمان ويصل إليه[٨] بسببهم من المحن والآلام الشديدة ما يزعجه عن الخلق[٩] ويملّه[١٠] عن الدنيا ونعيمها[١١]؛ فيفرّ[١٢] طبعه[١٣] عنهم فراراً إلى الله وتشبّثاً منهم إلى[١٤] مسبّب الأسباب ومسهّل الأمور[١٥]، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾[١٦]؛ كما في المثنوي الفارسي:

اين جفاى خلق با تو در جهان   گر بدانى گنج زر آمد[١٧] نهان
خلق را با تو چنان بدخو كنند   تا تو را ناچار رو آنسو كنند[١٨].

* * *

(١) مج ٣: صمّ.
(٢) همهٔ نسخه ها: عن.
(٣) مج ٢: مثالبيه/ مج ٣: مثاله.
(٤) مج ١، مج ٢: من.
(٥) مج ١، مج ٣: يبدي.
(٦) اصل، مج ١، مج ٢: يصل.
(٧) مج ٣: به.
(٨) مج ٣: إليهم.
(٩) مج ٢: - عن الخلق.
(١٠) مج ٣: حلبه.
(١١) اصل، مج ٢، مج ٣: بينها.
(١٢) مج ١: + ويطلب أهل الآخرة لما يرى من أبناء الزّمان ويفرّ.
(١٣) مج ١: الطبع.
(١٤) اصل، مج ٢، مج ٣: - وتشبّثاً منهم إلى.
(١٥) مج ٣: + الصعاب.
(١٦) سورهٔ ذاريات، آيهٔ: ٥.
(١٧) اصل، مج ٢: باشد/ مج ١، مج ٣: زرين.
(١٨) مثنوى، دفتر پنجم، ابيات ١٥٢١ و١٥٢٢.

الفصل العاشر

في ذكر المحصول من هذه الفصول

قد ذكر فيما سبق من الأقوال أحوال مبادىء الأفعال وبيان النفس الإنسانيّة وكيفيّة استكمالها واستبصارها بمشاهدة المفردات والأصول حسبما[1] مضى ذكره في الفصول؛ فالآن ينبغي لك إذا تفحّصت[2] والتمست عن مبدأ نشوء الإنسان ومراتب ترقّياته واستكمالاته أن[3] تتفحّص وتلتمس عن[4] غاية كونه وصنعه ومراتبها. فإنّ المبدأ وإن كان واحداً والغاية وإن كانت[5] واحدة، لكن لكلّ منهما مراتب ودرجات؛ كما[6] أنّ للمبدأ مراتب ودرجات[7] يكون كلّها في عداد المبدأ، فللغاية[8] أيضاً مراتب ودرجات يكون[9] كلّها في عداد الغاية.

وقد علم في الباب الثاني والثالث أنّ الإنسان ذو وجهين وذو نشأتين: أحدهما وجه جسماني متغيّر قابل للفناء؛ والآخر وجه نفساني منير[10] ثابت دائم بدوام علّته الفيّاضة، حيٌّ بحياة ربّه الباقي، كما في قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾[11]. والوجه الجسماني إنّما حياته وبقاؤه بالوجه[12] النفساني، ومنه يصل المدد والفيض إلى هذا[13]؛ ولو

(١) مج ١: جسماني.
(٢) مج ٣: تفصحت.
(٣) مج ١، مج ٣: - أن.
(٤) مج ٢: من.
(٥) همهٔ نسخه ها: - وإن كانت.
(٦) مج ٣: فكما.
(٧) مج ٢: - أنّ للمبدأ مراتب ودرجات.
(٨) اصل: فالغاية.
(٩) مج ٢: - كلها في عداد... يكون/ مج ٣: - يكون.
(١٠) مج ٣: - منير.
(١١) سورهٔ رحمان، آيتان: ٢٦ و٢٧.
(١٢) مج ٢: - بالوجه.
(١٣) آس، مج ١: - إلى هذا/ مج ٣: إلى الوجه الجسماني.

انقطع فيضه[١] منه لحظة، لَخَرُبَ سريعاً وانهدم بناؤه وتعطّلت آلاته وتفسّخت[٢] صورته.

فأنت إذا طلبت مبدأ الإنسان وفتّشت عنه، فعليك أن تطلب وتفتّش عن مبدأ جوهريّته[٣] جميعاً[٤]: الجسمانيّ والروحانيّ. فمبادىء الجوهر الجسماني منه مرتبة الجسم المطلق والهيولى الأولى الّتي لا نعت لها في ذاتها ولا حلية ولا صورة سوى الامتداد والانبساط في الأبعاد؛ وهو مناط القوّة والجهل والفقد والغيبة عن الاجتماع والحضور، والبعد عن الوحدة والاقتران في الوجود. وذلك لغيبة كلّ جزء عن غيره وتباعد الأطراف والأبعاض بعضها عن بعض؛ فيفقد[٥] المجموع عن المجموع، لأنّه عين الأجزاء. ثمّ الجسم الطبيعي، وله صورة طبيعيّة هي مبدأ الكيفيّات الفعليّة والانفعاليّة، كالجواهر المعدنيّة. ثمّ الجسم النباتي الّذي له صورة ينشأ منها الحركة في النماء وطلب الغذاء[٦]، كالنطفة الّتي حصلت فيها قوّة الجذب والنشوء لصيرورتها مضغة[٧]. ثمّ الجسد الحيواني الّذي صورته مبدأ الحسّ و[٨]الحركة[٩] الاختياريّة، كالطفل. ثمّ البدن الإنساني الّذي له قوّة التمييز بين الضارّ والنافع والخير والشرّ. فهذه خمسة مبادىء جسمانيّة للإنسان بحسب هويّته ونشأته الجسمانيّة. وأمّا المراتب الّتي له بحسب هويّته الروحانيّة، فعلى هذا القياس عند أهل البصيرة. فإنّ أوّل مبادئه النفسانيّة هو كحال النفس وقت اتّصالها بالجسم المفرد الّذي له[١٠]؛ لا نعت لها فيه سوى صفة الجسميّة، ويكون اسمها حينئذٍ الطبيعة. ثمّ كحالها[١١] عند كونها في الجسم المركّب، واسمها القوّة[١٢] المزاجيّة عند ذلك. ثمّ

---

(١) اصل: خيره/ مج ٣: خبره.

(٢) مج ٣: انفسخت.

(٣) اصل، مج ١: جوهريّة.

(٤) مج ١: - جميعاً.

(٥) مج ١: فينفقد.

(٦) مج ٣: للغذاء.

(٧) همهٔ نسخه ها: كالمضغة.

(٨) مج ١: ينشأ منها (بجاى «مبدأ الحسّ و»).

(٩) مج ٢: + و.

(١٠) اصل: - له.

(١١) مج ١: كما/ مج ٣: لها.

(١٢) مج ٢: الصورة.

كوقوعها[١] في درجة الأجسام النباتيّة، واسمها حينئذٍ النفس النامية[٢]. ثمّ كصيرورتها[٣] نفساً حيوانيّةً، كما[٤] في سنّ الطفوليّة[٥] والصّبا للإنسان. ثمّ نفساً إنسانيّة، كما في مرتبة البلوغ له.

فإذا صدرت عنها[٦] الأفعال والأعمال على وجه الرويّة والمصلحة، تسمّى[٧] بـ«العقل العملي» و«النفس الكاسبة»[٨]. وإذا نظرت في معرفة الأشياء وتأمّلت في المعالم[٩] العقليّة، تسمّى[١٠] بـ«العقل النظري» و«النفس الفاكرة». وإذا حصلت لها قوّة الحفظ والاسترجاع، تسمّى[١١] بـ«النفس الحافظة». وإذا حصلت لها قوة[١٢] استنباط الأصول[١٣] واستكشاف الحقائق، تسمّى[١٤] بـ«النفس ناطقة». وإذا اتّصلت بلقاء الله ومشاهدة الحقائق تسمّى[١٥] بـ«روح القدس».

ثمّ اعلم أنّ الوصلة بين هذين الأمرين، أعني الجسم والروح، إنّما هي لأجل التركيب الاتّحادي بينهما؛ لأنّهما واحد بالذات متعدّد بتعدّد الصفات والحيثيّات. فهما متّحدان في الجوهريّة، متخالفان بالقوّة والفعل، والنقص والكمال، والظلمة والنور. فالإنسان[١٦] في أولى[١٧] المراتب يكون[١٨] مادّة مطلقة باعتبار، وجسماً مطلقاً باعتبار. وفي ثانية المراتب يكون نوعاً من[١٩] الجسم باعتبار، وصورة نوعيّة باعتبار. وفي ثالثة المراتب يسمّى من حيث كونه قابلاً للنشوء جسماً نباتيّاً[٢٠]، ومن حيث كونه فاعلاً للأفاعيل النباتيّة من النشوء

---

(١) مج ١: لوقوعها.
(٢) مج ١، مج ٣: النباتيّة.
(٣) مج ١: لصيرورتها.
(٤) مج ٢: + مرّ.
(٥) مج ٣: الطفولة.
(٦) همهٔ نسخه ها: عنه.
(٧) مج ١، مج ٣: يسمى.
(٨) اصل، مج ١، مج ٢: الكاتبة/ مج ٣: الكتابيّة.
(٩) مج ٢: العالم.
(١٠) مج ١، مج ٣: يسمّى.
(١١) اصل، مج ٣: يسمّى.
(١٢) مج ٢: + الحفظ والاسترجاج.
(١٣) الأحوال.
(١٤) مج ١، مج ٣: يسمّى.
(١٥) مج ٣: يسمّى.
(١٦) مج ١: فإنّ الإنسان.
(١٧) مج ١: أوّل.
(١٨) مج ٣: تكون.
(١٩) مج ٣: نوعين.
(٢٠) مج ٣: جسمانياً.

وإيراد البدل وتوليد المثل نفساً[1] نباتيّة[2]. وفي المرتبة الرابعة من حيث كونه منفعلاً عن المحسوسات منتقلاً في الأماكن المختلفة من جهة الإرادة بدناً حيوانياً، وباعتبار كونه مستعملاً لآلات الإحساس والتحريك بالإرادة نفساً حيوانيّة[3]. وفي المرتبة الخامسة يسمّى بدناً إنسانياً من جهة، ونفساً إنسانيّةً من جهة.

وهكذا القياس في سائر المراتب والمنازل إلى أن ترتفع[4] هذه الإثنينيّة الحاصلة لحقيقته[5] من جهة[6] نزولها وخروجها من[7] عالم الوحدة الإلهيّة والجمعيّة الأسمائيّة؛ فإنّ النقص والقصور منبع الكثرة والفتور[8]. أوَ لا ترى حركة النبض إذا قويت القوّة، اتّصلت وانتظمت؛ وإذا ضعفت، انفصلت وتواترت؛ وإلى الشعلة الّتي قلّت مادّة[9] فتيلتها، كيف تعدّدت [صنوبريّها][10] لقصور قوّتها الفاعلة[11] للتشكيل لقلّة المدد من الدهن؟!.

فهكذا حال النفس الإنسانيّة وخروجها عن الحضرة الجمعيّة ووقوعها في عالم التفرقة؛ فما لم ترجع[12] إلى مأواها[13] الأصلي لأجل الكمال والتمام الّذي يحصل في الآخرة للسعداء الكاملين، لم يحصل لها أحديّة في عين الجمع. وعند[14] ذلك تصير[15] النفس كلّها السمع والبصر والقوى والجوارح؛ فتكون[16] عين البدن لغاية قوّتها ونورانيّتها، والبدن عين النفس لغاية صفائه ولطافته. وإليه أشار من قال:

---

(1) مج ٣: - نفساً.

(2) همهٔ نسخه ها: نباتياً.

(3) مج ١: حيوانياً.

(4) اصل، مج ١، مج ٢: يرتفع.

(5) مج ٣: + الواحدة.

(6) مج ٢: + و.

(7) مج ١، مج ٢: عن.

(8) مج ٣: القصور.

(9) مج ٢: + مادة.

(10) همهٔ نسخه ها جز «مج ٢»: صنوبرتها.

(11) مج ١، مج ٣: الفاعليّة.

(12) مج ٢: فما لا يرجع/ مج ١: فإذا لم يرجع.

(13) مج ١: مادّتها.

(14) مج ٢: فعند.

(15) مج ١: يصير.

(16) همهٔ نسخه ها: يكون.

رَقَّ[1] الـزُّجـاجُ وَرَقَّـتِ الـخَـمـرُ فـتَـشـابَـهـا[2] وتـشـاكَـل[3] الأمـرُ
فـكـأنّــه خـمــرٌ ولا قــدحٌ وكــأنّــهــا[4] قــدحٌ ولا خـمْـرُ

فعلم أنّ حال الإنسان في البداءة هي بعينها حاله[5] في النهاية، كما قال سبحانه: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[6]؛ ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ﴾[7] أي وصل إلى الوحدة، ﴿وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾[8]؛ فبقوا في التفرقة[9] والعذاب. ومن نظر بعين البصيرة والتحقيق، رأى أنّ الوحدة في كلّ شيء له حقيقة متحصّلة هي أصلية ابتدائيّة، والكثرة فيه من العوارض اللّاحقة. فإذا حقّقت الحقائق وزالت العوارض، زالت الكثرة[10] وانفسخت التفرقة الفرعيّة العارضة.

فهكذا الإنسان إذا رجع إلى حاقّ حقيقته، وعاد إلى إقليم وحدته الّتي كانت له بحسب الفطرة الأصليّة، وخلص عن دار الأضداد ومنزل[11] الأعداد ـ وذلك باكتساب القوّة والكمال والاتّصال بالعقل الفعّال ـ؛ زالت عنه العيوب والقشور الجسمانيّة، وحذفت[12] عنه القيود الهيولانيّة بإذن من بيده ملكوت[13] كلّ شيء ومنه البدء في الابتداء وإليه العود في الانتهاء. وقد قيل: «النهاية هي الرجوع إلى البداءة».

طلوع نور جمعي من أفق سرّ حكمي:

اعلم أنّ صورة الجسم الطبيعي العنصري جماد بالقوّة؛ وصورة المعدنيّات جماد بالفعل، نبات بالقوّة؛ وصورة النبات ـ أي النفس النباتيّة ـ جوهر نامٍ متغذٍّ

---

(1) مج ٣، تن: - رقّ.
(2) مج ١: فيشابها.
(3) مج: يشاكل.
(4) مج ٣: كأنّه.
(5) مج ١، مج ٢: حالها/ مج ٣: حال النهاية.
(6) سورة اعراف، آية: ٢٩.
(7) «همان» سورة ، آية: ٣٠.
(8) «همان»/ مج ٣: + أي وصل إلى التفرقة.
(9) مج ٣: - فبقوا في التفرقة.
(10) مج ٣: - زالت الكثرة.
(11) مج ١، مج ٣: منزلة.
(12) مج ٣: ضاقت.
(13) مج ١: - ملكوت.

مولِّد للمثل[1] بالفعل، حيوان بالقوّة؛ وصورةُ الحيوان ـ أي نفسه ـ جوهر حسّاس بالفعل، إنسان بالقوّة؛ ونفوس الصبيان حسّاسة بالفعل، عاقلة بالقوّة؛ ونفوس البالغين عاقلة بالفعل، فلاسفة بالقوّة؛ والفلاسفة حكماء بالفعل، ملائكة بالقوّة، فإذا فارقت أجسادها، صارت ملائكة بالفعل. فإذاً المعادن تستحيل[2] إلى الأجسام النباتي، والأجسام النباتي إلى أجسام الحيوان؛ وأشرف الحيوانات هو الإنسان.

وهذه الاستحالات والاستكمالات[3] ظاهرة في المادة النطفيّة والجنينيّة للإنسان. والنفس الإنسانيّة كأنّها واقعةٌ في آخر باب من أبواب[4] جهنّم، لأنّها متوسّطة بين العالمين وواسطة بين المنزلتين.

فكما أنها في هذا المقام جازت[5] جميع رتب الموجودات الّتي دونها في المنزلة، فكذلك إذا استكملت بالعلم والعمل وتجرّدت وبلغت مرتبة العقل المستفاد المنير في عالم المعاد، صارت كلّ الموجودات لأجل صيرورتها عقلاً بالفعل؛ إذ[6] العقل بالفعل جميع الموجودات الّتي دونه في الرتبة.

فالنفس الصاعدة[7] إلى ربّها بهذه الخطوات كأنّها على صراط مستقيم، بل هي صراط مستقيم بذاتها؛ وسائر النفوس صرط[8] معوجّة أو منكوسة. أوَ لا ترى إلى صورة النبات وكونها صراطاً منكوساً إلى العمق، وقد جاوزتها النفس الحيوانيّة ونجت[9] منها؛ وصورة الحيوان صراط ممدود، وقد جاوزتها النفس الإنسانيّة؛ وصورة الإنسان صراط[10] قائم ينتصب[11] بين الأسفل والأعلى بحسب فطرتها. لكن إذا انحرفت[12] إلى الاعوجاج[13] بالآراء[14] الفاسدة أو

---

(1) مج ٣: - للمثل.
(2) مج ٢: يستحيل.
(3) مج ١: الاستكمالات والاستحالات.
(4) مج ١، مج ٣: - من أبواب.
(5) مج ٣: صارت.
(6) مج ٣: إذا.
(7) مج ٢: الصاعد.
(8) مج ١، مج ٣: صراط.
(9) مج ٣: بحث.
(10) مج ١: + مستقيم.
(11) مج ١، مج ٣: منتصب.
(12) مج ١: انخرقت.
(13) مج ٢: بالاعوجاج.
(14) مج ٢: إلى الآراء.

الانتكاس بالأعمال القبيحة، ردّت إلى أسفل السافلين؛ وإذا استقامت وسلكت سبيل الله وتوجّهت إلى عالم الآخرة بالعلم والعمل[١]، نجت من[٢] عذاب جهنّم وبلغت إلى باب الرحمة والرضوان محلّ الملائكة الكرام.

فاجتهدي[٣] يا نفس وتأمّلي! فإنّك قد بلغت قريباً من باب الجنّة. فإن بادرت قبل مفارقة الجسد واستعددتِ[٤] وتزوّدت بالتقوى والأعمال الصالحة[٥] والآراء الصحيحة والأخلاق الجميلة والعلوم الحقيقيّة[٦]، فقد نجوت من نيران الهاوية والعذاب الأليم، ورجوت أن تكون[٧] من صنف[٨] الأعالي المقيمين في مقاعد القدس الأعلى من جنّة النعيم مع النبيّين والصّديقين والشّهداء والصّالحين وحسن أولئك رفيقاً[٩].

* * *

(١) مج ١، مج ٣: - والعمل.
(٢) مج ٣: بحسب.
(٣) مج ١: فاجهدي.
(٤) مج ١: اسعدت/ مج ٢، مج ٣: استعدت.
(٥) مج ١، مج ٣: الصالحين.
(٦) مج ٣: الحقيقة.
(٧) مج ١: يكون/ مج ٢: - تكون.
(٨) اصل، مج ١، مج ٣: صف.
(٩) اقتباس از سورهٔ نساء، آيهٔ: ٦٩.

الباب الرابع

في معرفة النهايات

[وفيه عشرة فصول]

الفصل الأوّل

اعلم أنّ معرفة الغاية ترتبط بمعرفة المبدأ، وقد وقعت الإشارة إلى أنّ المبدأ لكلّ شيء هو عين الغاية له في الحقيقة. وأومأنا أيضاً إلى أنّ المبدأ والغاية كلّما كانا أرفع وأعلى من الوقوع تحت الكون، كانا إلى جهة الوحدة والجميعة أقرب وأميل؛ وكلّما كانا أدنى وأنزل، كانا إلى التعدّد والافتراق أسرع وفي الهُوِيِّ إلى الهاوية أوغل.

ثمّ اعلم أنّه لا بدّ للخلق من المرور على هذه المنازل والأحوال عند النزول عن[1] عالم الوحدة والجميعة والصعود إليها؛ فلا بدّ من معرفة الغايات والمبادىء، لأنّها بالحقيقة أفضل أجزاء العلوم الكلّية الحكميّة والمعارف اليقينيّة.

وقد ثبت أيضاً في مباحث فنّ البرهان من حكمة الميزان أنّ[2] مناط كون العلم جزئيّاً أو كونه كليّاً[3] إنّما يكون بحسب البحث عن المبادىء القريبة[4] لموضوعه[5] في البراهين اللّميّات. فإن كان البحث عن المبادىء القريبة لموضوعه[6]، كان العلم جزئيّاً؛ وإن كان البحث عن المبادىء البعيدة له، كان العلم كُليّاً. فقد يكون مسألة واحدة ـ كاستدارة حركة الفلك ـ يبحث عنها في علمين مختلفين: طبيعي جزئي، وإلهي كلّي. حيث يمكن أن يثبت تشابه الحركة

(١) اصل: من.
(٢) اصل، مج ٢: - أنّ.
(٣) مج ٣: جزئيّاً وكليّاً.
(٤) مج ٢: - القريبة.
(٥) مج ٢: الموضوعة.
(٦) مج ٣: - في البراهين... لموضوعه.

للفلك[١] مرّةً في الطبيعيّات من جهة مادّته وصورته، وهما علّتان قريبتان؛ فيقول الباحث الطبيعي: الطبيعة هناك واحدة، والمادة بسيطة، فيكون الهيئة والصفة غير مختلفة. فيكون العلم جزئيّاً حاصلاً من جهة المبادىء القريبة؛ لأنّه يأخذ الأوسط من الطبيعة الّتي لا ضدّ لها، والمادة البسيطة لا اختلاف[٢] فيها، فيمتنع أن يعرض لها فسادٌ أو[٣] تغيّرٌ. ويثبت مرةً في الإلهيّات؛ فيقول الفيلسوف العارف: الفاعل أمرٌ[٤] عقليٌّ مفارق، هو خير محض، والعلّة الغائيّة هي السبب الأقصى الّذي هو الوجود المطلق الّذي لا أتمّ منه.

فالباحث الطبيعي يعطي[٥] برهاناً لمّيّاً[٦] ما دامت المادة والطبيعة موجودتين. والفيلسوف العارف يعطي البرهان اللِّمِّيَّ الدائم مطلقاً[٧]، ويعطي علّة دوام المادة والطبيعة[٨] الّتي لا ضدّ لها[٩] فيدوم مقتضاها.

وبالجملة، فإذا[١٠] أعطي البرهان من العلل المقارنة، كان من العلم السافل[١١] و[١٢]الجزئي. وإن أعطي من العلل المفارقة، كان من العلم[١٣] الأعلى والكلّي. والعلل المقارنة هي المادّة والصورة الواقعتان[١٤] في عالم الحركات؛ والعلل المفارقة هي الفاعل والغاية الواقعتان[١٥] فوق عالم الحركات وهو عالم القدس. هذا ممّا[١٦] ذكر في كتب[١٧] الحكماء كالشفاء وغيره. فعلى هذا أعلى العلوم ما ينظر فيه[١٨] ويُسأل عن حال المبدأ الأعلى والغاية القصوى للموضوعات العلميّة؛ وهو العلم الربوبيّ الّذي هو أشرف العلوم وأفضل

---

(١) مج ١، مج ٣: حركة الفلك.
(٢) اصل، مج ٢: الاختلاف.
(٣) مج ١، مج ٣: و.
(٤) مج ٢: أمره.
(٥) مج ٣: يعصي.
(٦) مج ١: البرهان الّتي.
(٧) اصل: - مطلقاً.
(٨) مج ٢: المفارقة.
(٩) مج ١: + والمادة البسيطة.
(١٠) مج ٣: إذا.
(١١) مج ٢: - الّتي لا ضدّ لها... السافل.
(١٢) مج ١، مج ٣: - و.
(١٣) مج ١: القلم.
(١٤) همهٔ نسخه ها: الواقعتين.
(١٥) مج ٣: - والعلل المفارقة... الواقعتان/ همهٔ نسخه ها: الواقعتين.
(١٦) مج ٣: إنّما.
(١٧) مج ٢: كتاب.
(١٨) مج ١: إليه.

الصنائع، وبه يحصل للإنسان درجة الملائكة العلويّين؛ لأنّ مرتبة العالم[١] بشيءٍ من حيث إنّه عالم به مرتبة المعلوم بعينها إذا كان راسخاً في العلم به، كما حُقّق في مقامه.

وقد انكشف هذا المعنى ـ أي اتّحاد العاقل والمعقول ـ لمقدّم المشائيّين[٢] فرفوريوس، وهو أفضل تلامذة المعلّم الأقدم والفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس. ونحن قد عرفنا بحمد الله عدداً كثيراً في الإسلاميين الّذين[٣] سبقونا بالإيمان من أصحاب العلوم الروحانيّة الحاصلة بالكشف والبرهان قد ذهبوا إلى ما ذهب إليه فرفوريوس وموافقوه. والشيخ الرئيس قدّس سرُّه أيضاً قد رجع عن إنكاره لاتّحاد العاقل[٤] والمعقول في بعض كتبه. وأمّا في هذا الزمان، فلم نجد أحداً حصّل هذه المسألة تحقيقاً[٥] إلّا شخصاً واحداً قد خصّه الله بهذه النعمة العظيمة.

وبالجملة، معرفة المبدأ والمعاد والعلم بما يؤول إليه نفوس العباد من أهمّ المقاصد وأرفع المآرب، وهو الدواء النافع والدرياق الأكبر والإكسير الأحمر. والجهل به خصوصاً إذا كان مشفوعاً بالإنكار العناد هو السمّ الناقع[٦] والمرض المهلك، وبه يكون مرارة النزع عند الموت والفزع عند البعث للنفوس[٧] المريضة بداء الجهالة. ونحن قد بيّنّا العلم بحقيقة المبادىء[٨] المتقدّمة لوجود الإنسان في الباب[٩] السابق. والعلم بالغاية إنّما ينوط بالعلم بالمبدأ؛ فمن عرف أنّ مجيئه من أين، يعرف أنّ[١٠] ذهابه إلى أين. ومن[١١] تأمّل في[١٢] واحد واحد من الأفاعيل الّتي لها غايات اختياريّة أو طبيعيّة، وتدبّر فيما هو المبدأ بالذات لصدورها وفيما هو الغاية بالذات[١٣] لورودها، لَعلم يقيناً أنّ الغاية فيها

---

(١) مج ٣: عالم.
(٢) مج ١، مج ٣: + هو.
(٣) مج ٢: - الذين.
(٤) مج ١، مج ٢: العقل.
(٥) مج ٣: تحقيق هذه المسألة.
(٦) مج ٢: النافع.
(٧) مج ٣: - للنفوس.
(٨) مج ٣: المسائل.
(٩) مج ١، مج ٣: - الباب.
(١٠) مج ٣: - أنّ.
(١١) مج ٣: + أين.
(١٢) مج ١: - في.
(١٣) مج ٢، مج ٣: - لصدورها... بالذات.

هي بعينها ما كان هو المبدأ على وجه أكمل. مثلاً الفاعل لصدور الأكل هو ذات الإنسان مثلاً[1] بشرط كونه جائعاً متصوّراً للشبع أو[2] اللّذة في نفسه، والغاية هي وجود الشبع أو اللّذة[3] له. فماهيّة الشبع مثلاً بحسب وجودها الخيالي علّة فاعليّة للأكل، وهي بعينها بحسب وجودها العيني غاية ذاتيّة له.

والوجود العيني أقوى وأشدّ من الوجود الخيالي للإنسان هاهنا؛ فالوجود في هذا المثال قد تحرّك من النقص إلى الكمال ومن ضعف إلى قوّة، فالفاعل بعينه هو الغاية مع تفاوت في نحو الوجود. وهكذا الحال في جميع الأفاعيل الواقعة في هذا العالم، فقس عليها[4] حال حقيقة الإنسان بحسب انقلاباته في وجوده.

وهذا المقصود إنّما يتّضح حقّ الاتّضاح بمقدّمتين: الأولى[5] أن يعلم أنّ الإنسان من لدن حدوثه عند كونه نطفة ذات صورة طبيعيّة لا يزال في الانقلاب والانتقال طبيعة ومادّة و[6]نفساً وبدناً، من طور إلى طور وصورة إلى صورة وحال إلى حال، إلى هذا الوقت الّذي يكون فيه بحسبهما[7]. وهذا أمرٌ يظهر من مشاهدة كلّ أحد أحوال نفسه وبدنه.

أمّا أحوال البدن، فحيث يشاهد[8] أنّه أبداً في التحوّل[9] والنّقلة في أطواره الذاتيّة، من لدن كونه نطفةً وجنيناً وطفلاً إلى كونه شابّاً وكهلاً وشيخاً.

وأمّا أحوال النفس في أطوارها وانقلاباتها، فوقتاً لم يكن لها[10] شأن إلّا حفظ الجسم، ثمّ حصلت لها قوّة الإنماء والتغذية للجسم، ثمّ حصلت[11] لها قوّة التوليد للمثل[12] لبدنها. وهذه مراتبها بحسب التحريك. وأمّا مراتبها

---

(١) مج ١، مج ٣: - مثلاً.
(٢) مج ١، مج ٢، مج ٣: و.
(٣) مج ٢: - في نفسه... أو اللّذة.
(٤) مج ٣: عليه.
(٥) مج ٢: - الأولى.
(٦) همة نسخه ها: - و.
(٧) مج ١: بحسبها.
(٨) مج ٣: شاهد.
(٩) مج ٣: النموّ.
(١٠) مج ١: له.
(١١) مج ١: حصل.
(١٢) مج ١، مج ٢، مج ٣: توليد المثل.

بحسب الإدراك، فوقتاً كانت في مقام الشعور والإحساس للجزئيّات فقط. وأوّل درجة الحسّ وأنقصها حاسّة اللّمس الّتي لا يخلو عنها[1] حيوان حتّى الدود في الطين، فإنّها إذا غرز[2] فيها إبرة[3] انقبضت؛ وبهذا يمتاز[4] عن النبات. وبعده مرتبة[5] الشمّ، ثمّ باقي الحواس الظاهرة. ثمّ يحصل لها الإدراكات الباطنة الحسيّة، ثمّ العقليّة على درجاتها.

فعلم أنّ كلًّا من النفس والبدن في الحركة والانتقال والسفر والارتحال من حال إلى حال، وهكذا في هذه الدار[6] إلى أن بطلت هذه الحياة الدنياويّة وبطلت[7] صورة التأليف وحصل الافتراق بينهما والانفصال. ثمّ لا يقفان[8] في هذا الانفصال؛ بل يمعن البدن في الاضمحلال حتّى ينتهي إلى الأرضية بل إلى[9] الهيوليّة المحضة، وتمعن[10] النفس في الرجوع إلى الواحد القهّار. فافهم.

وثانيهما[11] أن يعلم أنّ كلّ متوجّه ومتحوّل من مرتبة إلى مرتبة ومن[12] منزل إلى منزل بحسب[13] الطبيعة أو الطباع، فله لا محالة ـ حيث يرتحل وينتقل[14] من مرتبة إلى مرتبة[15] أُخرى ـ يكون غاية طبيعيّة ذاتيّة هي آخر ما يطمئنّ[16] به ويسكن لديه ويتوطّن فيه. ولا بدّ أن يكون منزل استقراره ودار قراره أصلح المواطن له وأنسب المراتب والدرجات[17] إليه في جوهره وذاته؛ وما ذلك إلّا ما كان مبدأ ذاته ومقوّم[18] وجوده.

---

(١) اصل، مج ١، مج ٢: منه مج ٣: منها.
(٢) اصل: عزز/ مج ٣: قرّض.
(٣) مج ٣: ابترة.
(٤) مج ٢: ممتاز.
(٥) مج ٢: مرتبته.
(٦) مج ٣: - الدار.
(٧) مج ٣: تبطل.
(٨) اصل، مج ١، مج ٢: يقعان.
(٩) همهٔ نسخه ها: - إلى.
(١٠) مج ١: يمعن.
(١١) مج ١: ثانيها/ مج ٢: - ثانيهما.
(١٢) مج ٣: - ومن.
(١٣) مج ٢: - بحسب.
(١٤) مج ١: ينقل.
(١٥) مج ٢: مرتبته.
(١٦) مج ٢: تطمئن.
(١٧) مج ٣: الدرجات والمراتب.
(١٨) مج ٣: مقدّم.

فغاية ما يسافر إليه الشيء يجب أن يكون أوّل ما[1] سافر منه[2]، وهو الموطن الطبيعي والمعدن الأصلي، دون غيره من المنازل والحدود الّتي في الأوساط؛ لأنّ[3] كلًّا منها لو كان[4] مقرّاً أصليّاً[5] طبيعيّاً، لم يقع الهرب منه والتوجّه إلى غيره؛ فإنّ دأب الرحمة والعناية الإلهيّة أن[6] يمسك الشيء على أشرف الحالات اللّائقة به وأعلى المقامات المتصوّرة في حقّه[7]، من غير انتقال منه إلى ما ليس كذلك إلّا لعارض قاسر. والقاسر ليس دائميّاً ولا أكثريّاً، بل نادراً أقلّيّاً. وذلك لأنّه لا منع في رحمته تعالى، ولا بخل[8] ولا تقتير[9] ولا تزاحم ولا تشاحّ في عالم جوده[10] وعنايته. وبذلك جرت[11] سُنّة[12] الله[13] الّتي لا تبديل لها ولا تحويل عنها.

فالفيض مبذول، والرحمة واسعة، وكلّ شيءٍ قابل لأرفع ما يتصوّر في حقّه ويناسب نشأته ويحتمله ذاته ويسعه وجوده[14]. فالعالم بكلّيّته وبأجزائه[15] على أحسن الوجوه[16] وأفضل النظامات. وأمّا الآفات والعاهات اللّاحقة للأشياء المتوجّهة، فهي إنّما تقع في هذا العالم وفي الأشخاص الكائنة وفي قليل من الأمزجة على سبيل الشذوذ أحياناً. وربّما كانت فيها مصلحة تعود[17] إلى ذوات[18] العاهات وغيرها، إمّا في الدنيا وإمّا في الآخرة. والكلام في الطبائع الأصليّة وأفاعيلها وانفعالاتها الذاتيّة، لا أفاعيلها وانفعالاتها القسريّة. فكلّ متوجّه بحسب طبعه إلى جهة فلا محالة له غاية ذاتيّة[19] هي أشرف الحالات

---

(1) مج ٣: ممّا.
(2) مج ٢: عنه.
(3) مج ١، مج ٣: إلّا أنّ.
(4) مج ٣: - لو كان.
(5) مج ١: + به.
(6) اصل: لم.
(7) مج ١: له (بجاى «في حقّه»).
(8) مج ١: - لا بخل.
(9) مج ٣: تقصير.
(10) مج ١: وجوده.
(11) مج ٣: هرب.
(12) مج ٣: منه.
(13) مج ٣: - الله.
(14) مج ١: جوده.
(15) مج ٢: أجزائه.
(16) مج ١: + الحال.
(17) اصل، مج ٢: يعود.
(18) مج ١: ذوي.
(19) مج ١، مج ٣: - ذاتية.

له، وسيؤول[1] إليها البتّة[2] إن لم يمنعه عائق[3] خارجي قاطع لطريقه. والعوائق عن المآرب الطبيعيّة للأشياء أمور نادرة غير دائمة، كما وقعت[4] الإشارة إليه وقد بيّن في مقامه؛ وعند ارتفاع القواسر سريعاً أو بطيئاً يكون مرجع الكلّ إلى الخير الأقصى والمصير إليه: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾[5].

إعلام وتنبيه:

ولا يذهب على أحد[6] أن يتوهّم أنّ المراد من المبدأ والغاية ما يعتبر فيه الزمان والوقت، حتّى يفهم من تقدّم الصّبا على الشيخوخة مجرّد كون أحدهما في الزمان الماضي والآخر في الآتي؛ بل المراد ما يكون بحسب الطبع والذات. فلكلّ معلول حادث أمور سابقة عليه، بمعنى كونها[7] أسباباً ذاتيّةً لوجوده و[8]معدات ومقرّبات له من علّته ودواعٍ لتحقّقه؛ وله أيضاً كمالات لاحقة به يستكمل بها ويسلك إليها. كيف ونفس ماهيّة الزمان بحسب هويّتها الشخصيّة الكميّة الاتّصاليّة ممّا له مبدأ وغاية بهذا المعنى الّذي ذكرناه، لا بمعنى[9] السبق واللّحوق الزمانيين؟! وإلّا[10] يلزم أن يكون للزمان زمان سابق عليه أو لاحق به، وهذا محال.

* * *

---

(1) مج ٣: سفر.

(2) مج ٣: الشيئي.

(3) مج ١: مانع.

(4) مج ١: وقع.

(5) سورة شورى، آية: ٥٣.

(6) مج ٣: - أحد.

(7) مج ٢، مج ٣: كونه.

(8) اصل، مج ٢، مج ٣: - و.

(9) مج ١: + الّذي سبق من.

(10) مج ١: لا.

الفصل الثاني

في الإبانة[١] عن ماهيّة الغاية الأخيرة التي[٢] يتوجّه إليها الإنسان وشرحها

قد مرّت الإشارة إلى أنّ تماميّة الشيء إنّما تحصل[٣] له عند نهاية[٤] سلوكه؛ وإنّما[٥] هي الحالة الأصليّة الّتي توافق[٦] طبعه وتلائم[٧] ذاته. كلّ ما يكون غير تلك الحالة الأخيرة من سائر الحالات فهي غريبة عن ذاته عارية عليه؛ والحالات الغريبة عن الشيء يزول[٨] عنه لا محالة، فيرجع الشيء آخر الأمر إلى الصفة الّتي كانت له أوّلاً كما مرّت إليه الإشارة.

والحالة الأصليّة إنّما تحصل[٩] له في مأواه[١٠] الطبيعي. والمأوى[١١] الطبيعي للنفس[١٢] في عالم الآخرة الّتي هي باطن هذا العالم وغيب هذه الشهادة، وهو عالم النفوس الإنسانيّة[١٣] وموطنها ومعادها الحقيقي؛ ما لم تصل النفس إليها، لم تسكن ولم تطمئن من انزعاجها واستقرارها. والنفس كانت في

---

(١) مج ٢: الإبانة/ مج ٣: - الإبانة.

(٢) مج ١، مج ٣: - الّتي.

(٣) مج ١، مج ٢: يحصل.

(٤) مج ٣: - نهاية.

(٥) اصل، مج ٢، مج ٣: إنّها.

(٦) مج ١: يوافق.

(٧) مج ٣: يلائم.

(٨) اصل، مج ٢، مج ٣: سيزول.

(٩) مج ١: يحصل.

(١٠) مج ٣: مادّته مج ٢: - التي كانت... مأواه.

(١١) مج ٣: المادي.

(١٢) مج ١: + الإنسانيّة.

(١٣) مج ١: - الإنسانيّة.

مأواها[١] الأصلي حيّة مختارة لطيفة عالمة قادرة بقوّة مبدعها سائحة[٢] في عالمها فرحانة[٣] مطمئنّة عند بارئها ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾[٤] وهي الجنة التي كانت فيها أبوها العقلي وأمها النفسية[٥] آدم وحواء: ﴿...يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾[٦].

فإذا هبطت النفس من عالمها ومأواها[٧] وجنّة ربّها لخطيئة وقعت من أبيها وأمّها، وانحطّت إلى السّفل وحوّلت إلى هذا العالم؛ انقلبت حياتها موتاً ونورها ظلمةً، وتبدّلت[٨] قدرتها عجزاً واختيارها اضطراراً واستقرارها اضطراباً ولطافتها كثافةً، وزالت كرامتها وشرفها وكمالها إلى المذلّة والخسّة والنقص، وانجرّت[٩] جمعيّتها ووحدتها إلى التفرقة والكثرة. كمن عرض له مرض شديد وأحمّ[١٠]، فظهرت[١١] منه آثار كثيرة غريبة، كالحرارة الشديدة[١٢] وهي علامة النار، والثقل العظيم وهو صفة الأرضيّة؛ وتورّمت أطرافه وتهيّجت[١٣] وهو من الهواء؛ وسال العرق[١٤] من مسامّه وعروقه كقطرات المطر.

هكذا إلى أن يعود[١٥] إلى الحالة السابقة الأصليّة، فينعدم[١٦] منه هذه[١٧] التولّدات[١٨] شيئاً فشيئاً إلى أن تزول بالكليّة كأنّها لم تكن أصلاً؛ فصار أخيراً[١٩] كما كان أوّلاً.

فهكذا حال النفس[٢٠] في سقوطها عن مرتبتها ونشأتها الأصليّة، حيث

---

(١) مج ٣: مادّتها.
(٢) مج ٣: سابحة.
(٣) مج ٣: فرحانية/ مج ٢: فرحائه.
(٤) سورهٔ قمر، آيهٔ: ٥٥.
(٥) مج ١: النفسي.
(٦) سورهٔ بقره، آيهٔ: ٣٥.
(٧) اصل، مج ٢: مادتها/ مج ٣: ما فيها.
(٨) اصل، مج ١، مج ٢: تبدّل.
(٩) مج ٢: انحرّت.
(١٠) مج ٣: مزاحم.
(١١) مج ٣: فظهر.
(١٢) مج ١: الشديد.
(١٣) مج ١: لو بهجت.
(١٤) مج ٣: العروق.
(١٥) مج ٣: تعود.
(١٦) مج ٣: فتنعدم/ مج ١: فيعدم.
(١٧) مج ٣: - هذه.
(١٨) مج ٢: بالتوليدات.
(١٩) مج ٢، مج ٣: خيراً.
(٢٠) مج ١، مج ٣: النفوس.

تكوّنت منها أمور مختلفة كالقوى والأركان والأعضاء عند نقصانها وضعفها الّذي يلحقها[١]؛ كما نشأت من النفس الكليّة الأفلاك والعناصر والمركّبات عند نزولها من[٢] مقام العقل إلى مقام الطبيعة. إذ البعد عن الموطن[٣] الأصلي مثار الضعف والآفة[٤] والكثرة والانقسام؛ فإذا عادت إلى معادها الأصلي، زالت الكثرة والتفرقة عنها بالكلّيّة كأنّها لم تكن.

وهكذا الحال في كُلّ شيءٍ زال عن مكانه الأصلي إلى مكان غريب يكون مع آفة وتفرقة إلى أن يعود إلى مكانه. أوَلا ترى الماء كيف يكون مجموعاً في مأواه الأصلي ذا قرار واطمئنان[٥] وصفاء يتراءى فيه الصّور والنقوش[٦]؛ وإذا انتقل إلى حيّز النّار، تبدّلت[٧] الجمعيّة بالتفرقة، والثقل بالخفّة، والاطمئنان بالاضطراب، والصفاء بالكدورة، والاستقامة بالاعوجاج؛ ثمّ إذا رجع إلى مأواه[٨]، زالت الأحوال الغريبة وعادت الحالة الأصليّة؟!.

وكذا القياس في غيره من الأركان في كلّ[٩] نبات وحيوان؛ كالسمك في مكان السّمندل، والسمندل في مكان السمك.

* * *

(١) مج ١: تلحقها.
(٢) مج ١، مج ٢، مج ٣: عن.
(٣) مج ٢: المواطن.
(٤) مج ١: + وضعفها الّذي يلحقها.
(٥) مج ٢: طمأنينة.
(٦) مج ٣: النفوس.
(٧) مج ٢: تبدّلتا.
(٨) مج ١، مج ٣: + الأصلي.
(٩) مج ١، مج ٣: - كلّ.

الفصل الثالث

في أنّ منشأ احتباس[1] النفس في الدنيا والمرتبة السفلى وحرمانها عن الارتقاء إلى العالم الأعلى[2] هو البدن العنصري

اعلم أنّ مثل النفس في هذا[3] البدن كمثل شاة قيّدت بثلاثة أرجل وأطلقت[4] بواحدة[5]. وبيان ذلك أنّ النفس في أوّل نزولها إلى هذا العالم كانت - في مرتبة الهيوليّة المحضة - محبوسة في باب الجسميّة الطبيعيّة عن الحركة من مكان إلى مكان[6] إلّا بقوّة خارجة عن ذاتها تحرّكها[7] في جهة واحدة؛ وفي باب النموّ والتغذية عن الحركة المقداريّة، إلّا بقوّة خارجة تجذب جسماً[8] آخر إليها وتحرّكها في جوانبها وأطرافها على التناسب؛ وفي باب الحيوانيّة عن الحركات الإراديّة المختلفة في الجهات المكانيّة، إلّا بقوّة حسّاسة وشوق وإرادة؛ وفي باب الإنسانيّة والملكيّة عن الحركة في المعاني المثاليّة والعقليّة والسياحة في عالم الغيب، إلّا بقوّة خارجة عن[9] قوى هذا العالم.

فإذا انتقلت إلى درجة الطبيعة[10]، أطلقت[11] إحدى قوائمها[12] الأربع؛

---

(١) مج ٣: إحباس.
(٢) مج ٣: الأصلي.
(٣) مج ٣: + العالم أو.
(٤) مج ٢: طلقت/ مج ٣: أحلقت.
(٥) مج ٢: واحدة.
(٦) مج ١: آخر.
(٧) مج ٢: بتحرّكها.
(٨) اصل، مج ٢: جسم.
(٩) اصل: معن.
(١٠) مج ١: الطبيعيّة.
(١١) مج ٢: طلقت/ مج ١: أطلحت.
(١٢) مج ٣: قوائم/ مج ١: قويمها.

فتحركت[١] من مكان إلى مكان بمقتضى الطبيعة على سمت واحد. ثمّ إذا تجاوزت من درجة الطبيعة إلى درجة النبات، أطلقت رجلها الثانية أيضاً؛ فتحرّكت من مقدار إلى مقدار[٢] بقوّتها النامية. وإذا انتقلت[٣] إلى درجة الحيوان، أطلقت[٤] رجلها الثالثة أيضاً؛ فلها[٥] أن تتحرّك[٦] إلى ما[٧] يلائم[٨] مزاجها الحيواني وتطلبه[٩] بالشهوة، أو تتحرّك[١٠] عن[١١] ما ينافر مزاجها وتهرب[١٢] عنه بالغضب. وبقيت برجلها الرابعة ممنوعة عن الوصول إلى ما تتصوّرها[١٣] وتتخيّلها[١٤] من الصور الغيبيّة الّتي تشتهيها الأنفس وتلذّ[١٥] الأعين الباطنة ممّا[١٦] لا عين رأت ولا أذن سمعت في هذا العالم، إلى أن يأتي الله أمراً كان مفعولاً؛ فتكون ذات قوّة ملكوتيّة تسبح[١٧] في فضاء الملكوت وتتبوّأ من الجنّة حيث تشاء[١٨].

فظهر أنّ النفس في هذا العالم مطلقة بثلاثة أرجل محبوسة بواحدة. فكما أنّها إذا وصلت إلى مرتبة الطبيعة، أطلقت بواحدة؛ وإذا تعدّت[١٩] إلى القوّة النامية، أطلقت باثنتين؛ وإذا جاوزت إلى القوّة الحيوانيّة، أرسلت فمشت[٢٠] حيث أرادت في هذه[٢١] الأرض؛ فإذا بلغت إلى القوّة الملكوتيّة، يحصل لها الانطلاق الكلّي والحريّة[٢٢] الصرفة بسبب قوّة كمالها[٢٣] واستقلالها في السياحة والطيران في فضاء[٢٤] الملك والملكوت ورؤية آيات الربّ تعالى في

---

(١) مج ١: فيتحرك.
(٢) مج ٢: - إلى مقدار/ مج ١: + آخر.
(٣) مج ١: انطلقت.
(٤) مج ٢: اطلعت.
(٥) مج ٣: فها.
(٦) اصل، مج ٢، مج ٣: يتحرك.
(٧) مج ٣: - ما.
(٨) مج ٢: ملائم.
(٩) مج ١، مج ٣: يطلبه.
(١٠) مج ١، مج ٣: يتحرك/ مج ٢: تحرك.
(١١) مج ١: - عن.
(١٢) مج ١، مج ٣: يهرب.
(١٣) مج ١، مج ٣: يتصوّرها.
(١٤) مج ١، مج ٣: يتخيّلها.
(١٥) اصل، مج ١، مج ٣: تلذّها.
(١٦) مج ٢: منها.
(١٧) اصل: يسبح.
(١٨) مج ١، مج ٣: يشاء/ مج ٢: نشاء.
(١٩) مج ١، مج ٣: قعدت.
(٢٠) مج ٣: فمشيت.
(٢١) مج ٢: هذا.
(٢٢) مج ٣: الجزئيّة.
(٢٣) مج ٣: كمالاتها.
(٢٤) مج ٢: عالم.

الآفاق وفي[1] الأنفس، والوصول إلى المقامات والدرجات المُلْكيّة والملكوتيّة الحاصلة لقبائل[2] من عالم الباطن والغيب على مثال أصناف الحيوان في عالم الظاهر والشهادة. وأشير في الصحيفة الإلهيّة إلى المراتب الأولى بقوله: ﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُوْلِيٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۚ يَزِيدُ فِي ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُۚ﴾[3]، وإلى المراتب الثانية بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍۖ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰٓ أَرْبَعٍۚ يَخْلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُۚ﴾[4].

نكتة وإشارة:

اعلم أنّ انحلال النفس في هذا العالم الجسمانيّ بحسب مرتبة واحدة وقوّة واحدة و[5]هي قوّتها الفكريّة والخياليّة وهي ما لها في ذاتها، وانحباسها[6] بحسب ثلاث مراتب هي مراتب قواها الحيوانيّة والنباتيّة والجماديّة، وهي ما لها بحسب البدن، على عكس[7] ما ذكرنا آنفاً من انطلاقها بثلاثة أرجل وانحباسها برجل واحدة؛ لأنّ الاعتبار فيها[8] مختلف. لأنّ الكلام هاهنا بحسب جوهر النفس في النزول عن عالم القدس إلى هذا العالم، وفي السابق بحسب سنخ مادّتها في الترقّي والعروج من هذا العالم إلى عالم القدس؛ فهي في[9] أحد[10] الاعتبارين مقبلة، وفي الآخر مدبرة.

فالحق تعالى أشار إلى هذه المراتب والأقدام للنفس الإنسانيّة في هذا العالم بالاعتبار المذكور هاهنا، بأن خلق في الأكوان العنصريّة أصنافاً أربعة، غلب في كلّ منها بعض القيود والحجب من مراتب الاحتباس[11] ومزلّات[12] الأقدام،

---

(1) مج ٣: - في.
(2) مج ١: بقبائل/ مج ٣: لقابل.
(3) سورة فاطر، آية: ١.
(4) سورة نور، آية: ٤٥.
(5) اصل: - و.
(6) مج ٣: انحباسيها.
(7) مج ٣: - عكس.
(8) مج ١، مج ٢، مج ٣: فيهما.
(9) مج ٣: ففي.
(10) مج ١: واحد.
(11) مج ٣: الأجناس.
(12) مج ٣: من مراتب.

هي الجماد والنبات والحيوان والإنسان؛ ليعلم وينكشف انطلاق[١] جوهر ذات الإنسان بحسب أصل الفطرة إذا لم يتدنّس بالكفر والمعاصي، لأنّه أقرب منها إلى الخلاص من[٢] الاحتباس في عالم الأدناس الطبيعيّة والأرجاس النباتيّة والوساوس[٣] الحيوانيّة، بل آكد في[٤] هذه الإشارة بأن خلق في الحيوان فقط ـ فضلاً عن الأكوان مطلقاً ـ أصنافاً أربعة لمراتب أربعة ثابتة في الإنسان، ليعلم أولو البصائر[٥] المستنيرة ـ إذا تدبّروا فيها ـ كيفيّة احتجاب[٦] أهل الجحيم وانحباسهم في حجب[٧] ظلمانيّة ووقوعهم في ظلمات ثلاث بعضها فوق بعض حسب ركونهم إلى هذا العالم وأكوانه الثلاثة عن مشاهدة لقاء الله وعالم القدس، وكيفيّة انكشاف وجوه أهل الرحمة وانطلاقهم إلى[٨] العالم الأعلى[٩] وعدم احتجابهم عن الله[١٠]؛ حيث لم يتحقّق علامة الانفتاح والطلاقة إلّا في واحد من هذه الأصناف الأربعة وهو الإنسان، دون الأصناف[١١] الثلاثة ـ أعني البهائم والوحوش والطيور. ففيه علامة أهل[١٢] الجنّة الّذين هم «جُرْدٌ مُرْدٌ مُكحّلون»، ولغيره علامة المحبوسين والمسجونين، وهي[١٣] الاحتجاب بالأغشية والظلمات والانسداد بالأغلال في الأعناق والعقد في الأيدي والأرجل: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴿٩﴾﴾[١٤]، ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾[١٥].

---

(١) مج ٣: إطلاق.
(٢) همهٔ نسخه ها: عن.
(٣) مج ١: + النفسانيّة.
(٤) مج ٣: - في.
(٥) مج ١: الأبصار.
(٦) مج ٢: - احتجاب.
(٧) مج ٣: - حجب.
(٨) مج ٣: - هذا.
(٩) مج ٣: - الأعلى.
(١٠) مج ٣: الحق.
(١١) مج ١: - الأصناف.
(١٢) مج ٣: - أهل.
(١٣) مج ١، مج ٣: - هي.
(١٤) سورهٔ ياسين، آيتان: ٨ و٩.
(١٥) سورهٔ مائده، آيهٔ: ٦٤.

نكتة أخرى:

للإشارة[١] إلى ما ذكر من تقيّد[٢] النفس في هذا العالم بقيود ثلاثة لأقدامها الثلاث، هي أنّ في كلّ واحد من الحيوانات الثلاثة[٣] سوى الإنسان يوجد[٤] ثلاث علامات من علامات أهل الجحيم والعذاب، وفي الإنسان ثلاث علامات[٥] مقابلة لها من علامات أهل الجنّة والمغفرة. فإنّ لِكُلّ واحد[٦] منها يوجد ثلاث عقد:

إحداها عقدة العَمى في الأعين عن مشاهدة آيات الله وقراءة كتاب الآفاق والأنفس.

والأُخرى عقدة الصمم[٧] في الآذان عن استماع[٨] البيان والبرهان وقبول المواعظ والنصائح.

والثالثة[٩] عقدة الجهل والنسيان على القلوب: ﴿...لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ﴾[١٠].

ولهذه العقد الثّلاث[١١] ثلاث عقد أخرى شاهدة عليها: إحداها عقدة اللّسان شاهدة[١٢] على صمم الأذن[١٣]، فإنَّ اللّسان كخليفة الأذن. والثانية عقدة اليدين شاهدة[١٤] على عمى العين[١٥]: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟﴾[١٦]، فإنّ اليد

---

(١) مج ٣: الإشارة.
(٢) مج ٣: تقييد.
(٣) مج ١، مج ٣: الثلاث.
(٤) مج ٢: - يوجد.
(٥) مج ٢: - من علامات... ثلاث علامات.
(٦) مج ١: - واحد.
(٧) مج ٣: الصمّ.
(٨) مج ٣: إسماع.
(٩) مج ١، مج ٣: الثالث.
(١٠) سورهٔ اعراف، آيهٔ: ١٧٩.
(١١) مج ٣: الثالث.
(١٢) همهٔ نسخه ها: شهادة.
(١٣) مج ١: الآذان.
(١٤) همهٔ نسخه ها: شهادة.
(١٥) اصل، مج ٢، مج ٣: عبارت «شاهدة على عمى العين»، بعد از آيه آمده است.
(١٦) سورهٔ مائده، آيهٔ: ٦٤.

الكاتبة[1] كخليفة العين[2]. والثالثة[3] عقدة الانتكاس والانقلاب في البدن، فإنّ البدن خليفة النفس؛ فانتكاسه دليل انتكاسها، كما أنّ انحناء الغلاف دليل لانحناء[4] السّيف.

نكتة أخرى:

هذه الحيوانات الثلاث على صورة كتاب الفجّار: ﴿إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ﴾[5]. وذلك لأنّ بعضاً[6] منه على صورة: ﴿مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ﴾[7]، وهي صورة الدوابّ ذوات القوائم المعوجة؛ يعني المنحرفة[8] الممنوعة عن الكتابة، فهي عاجزة عن الاستكمال بأفاعيل أهل الكمال.

ومنها ما[9] على صورة: ﴿مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ﴾[10]، وهي كصورة الطيور.

ومنها ما على صورة كتاب أهل السجّين، كالهوامّ الّتي على هيئة أهل العذاب؛ لانحباسها في قعر الأرض مقطّعة الأيدي والأرجل.

وأمّا[11] الحيوان الرابع الّذي هو الإنسان، فصورته صورة[12] ﴿مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ﴾[13]؛ فهم الأبرار العلّيّون. فإنّ الصورة الإنسانيّة مرفوعة إلى جهة العلو مكرّمة مطهّرة عن أرجاس العنصريّات وأرواث الدواب[14] ونجاساتها. فيها دلائل واضحة على كرامة نفس كاتبها[15] وشهادة المقرّبين على منزلتها[16]

---

(1) مج ۲: الكاتب.
(2) مج ۱: الأعين.
(3) مج ۱، مج ۳: الثالث.
(4) مج ۱: انحناء.
(5) سورهٔ مطفّفين، آيهٔ: ۷.
(6) مج ۳: تفضيلاً/ مج ۱: تفضيلاً بعضاً.
(7) سورهٔ حاقه، آيهٔ: ۲۵.
(8) اصل، مج ۲، مج ۳: المحرّفة.
(9) مج ۳: - ما.
(10) سورهٔ مدثر، آيهٔ: ۱۰.
(11) مج ۳: - أمّا.
(12) اصل، مج ۲، مج ۳: + كتاب.
(13) سورهٔ بنى اسرائيل، آيهٔ: ۷.
(14) مج ۳: الذوات.
(15) مج ۳: كابيها.
(16) مج ۳: نزلها.

عند الملك الحق وعالم ملكوته الأعلى بحسب هذه[1] الفطرة، كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ ﴿١٨﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا عِلِّيُّونَ ﴿١٩﴾ كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ ﴿٢٠﴾ يَشْهَدُهُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿٢١﴾﴾[2].

فهذه دلالةٌ على أنّ للإنسان[3] في جوهره الأصلي[4] استعداد الارتقاء إلى العالم الأعلى وحضور المقرّبين والقعود في مقْعَدِ صِدْقٍ[5] مع الملائكة والنبيّين والشهداء والصالحين. وذلك إذا سلك سبيل الله واستقام على الصراط المستقيم[6] وطار بأجنحة الكرّوبيّين[7]، ولم ينحطّ عن درجتها إلى درجة الحيوانات المنتكسة[8] الرؤوس، المقلوبة الأبدان، المغلولة الأيدي والأرجل. وإلّا فمجرّد الصورة الظاهرة غير كافية في الوصول إلى رتبة السعادة الأخرويّة ونيل[9] الكرامة السرمديّة؛ فإنّ المذموم من الحيوانات ليس ما هو بهيمة بحسب الصورة والهيئة، بل إنّما المذموم من هو بهيمة في صورة الإنسان: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[10]. فالجاهل والفاجر[11] من الإنسان[12] وإن كان من جهة البدن على أحسن وجه في الصورة، فهو من جهة جهل[13] النفس على أقبح وجه في المعنى[14].

* * *

(1) مج ١: + هذه.
(2) سورهٔ مطففين، آيات: ١٨ تا ٢١.
(3) مج ٢: الإنسان.
(4) مج ٣: الأعلى.
(5) اقتباس از سورهٔ قمر، آيهٔ: ٥٥.
(6) مج ١، مج ٣: - المستقيم.
(7) مج ٢، مج ٣: الكرّوبين.
(8) اصل: منتكسة.
(9) مج ١، مج ٣: - نيل.
(10) سورهٔ فرقان، آيهٔ: ٤٤.
(11) اصل، مج ٢، مج ٣: العاجز.
(12) مج ٣: - من الإنسان.
(13) مج ١: - جهل.
(14) مج ١: المعاني.

الفصل الرابع

في العناية الإلهيّة للإنسان وحبله المتين وعروته الوثقى التي إذا تعلّقت[1] النفس بها واستمسكت، قامت من عثراتها[2] وزلّاتها[3] الطبيعيّة والنباتية والحيوانية

وذلك لأنّ الناس إنّما يقومون من مزالّ الأقدام ويعرجون إلى عالم الملكوت ولقاء الله تعالى بإمداد الكتب السماويّة وإلقاء الكلمات الربّانيّة على أحد الوجوه الثلاثة، الّتي أحدها مشاهدة الوحي الصريح بسبب[4] الاتّصال بعالم الملكوت الأعلى العقلاني، وأوسطها ملاحظة الوحي ومشاهدة المَلَك الموحي من وراء حجاب التمثّل[5] الشبحيّ بسبب الاتّصال بعالم الملكوت الأوسط[6] النفساني السماوي، وأدناها استماع الآيات والنذر من جهة الاتّصال بالملكوت الأدنى البشريّ الأرضيّ. وإلى هذه المراتب الثلاث أشير في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولًا﴾[7].

والأبواب الّتي تكون[8] مشاعر ومدارك لهذه الكلمات[9] والآيات[10] هي السمع والبصر والفؤاد خاصّة. ولهذا يكون أسباب معرفة الله ومبادىء الاطلاع

---

(١) مج ٣: تعقّلت.

(٢) مج ٣: عشراتها.

(٣) مج ٢: نزلاتها/ مج ٣: زلالتها.

(٤) اصل، مج ٢: بحسب.

(٥) اصل، مج ٢، مج ٣: التمثيل.

(٦) مج ٢: - الأوسط.

(٧) سورة شورى، آية: ٥١.

(٨) مج ١، مج ٢، مج ٣: يكون.

(٩) مج ١: الكمالات.

(١٠) مج ١، مج ٣: - والآيات.

على ملكوته واردة على ذات الإنسان على هذه الطرق الثلاث الّتي يكون[١] عددها بإزاء مراتب[٢] الكتب السماويّة المنزلة على ثلاث أُمم؛ وهي التوراة لليهود، والإنجيل للنصارى[٣]، والفرقان للمسلمين.

فعلم من هذه الإشارة أنّ أقوى الأسباب لخلاص النفس من عالم الظلمات الّتي يعرج بها الإنسان[٤] إلى العالم[٥] الأعلى هي بعثة الأنبياء من الله وإنزال الوحي من الملائكة إليهم وهدايتهم[٦] للخلق، ليدبّروا[٧] آياته في الآفاق والأنفس وليتذكّر أولو الألباب، كما في قوله[٨] تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[٩].

فهذه الآيات هي حبل الله المتين وعروته الوثقى الّتي إذا استمسكت بها النفس الإنسانيّة، قامت من عثراتها[١٠] وزلّات أقدامها الثلاث المذكورة بعناية الله وحسن توفيقه.

* * *

---

(١) اصل: تكون.

(٢) مج ٢: - مراتب.

(٣) مج ١: التوراة والإنجيل للنصارى واليهود.

(٤) مج ٢: للإنسان.

(٥) مج ٢: عالم.

(٦) مج ١: هذا الإرشاد/ مج ٣: هذا.

(٧) مج ١: + في/ مج ٣: ليدبر الآيات.

(٨) مج ٢: قولهم.

(٩) سورهٔ سجده، آيهٔ: ٥٣.

(١٠) مج ٣: عشراتها.

الفصل الخامس

في بيان آيات الآفاق والأنفس

اعلم أنّ الله تعالى خلق السماء وجعلها بمنزلة حجاب متوسط بين هذا العالم والعالم الآخر وبمنزلة حجاب الظلّ بين النور والظلمة؛ فلها نصيب من الوحدة والتماميّة، ونصيب من مقابل كلّ منهما. فهي بحسب صورة ذاتها ومقدارها وكيفيّاتها وأعراضها القارّة بالفعل، وليس فيها[1] قوّة إلّا في النسب والأوضاع؛ وهي من[2] أضعف الأعراض اللّاحقة بالشيء وأخرجها[3] عن ذاته وجوهره.

فالحوادث الفلكيّة هي مجرّد أمور نسبيّة، يتغيّر وينقلب بعضها إلى بعض، ويقع فيها التضادّ والتفاسد في أسهل عرض وأيسر[4] صفة منها. إذ قد قسّمها الله أقساماً أربعة على مثال العناصر، كالأرباع الربيعيّة والصيفيّة والخريفيّة والشتويّة؛ فالربع الأوّل كمثال الهواء، والثاني مثال النار، والثالث مثال الأرض، والرابع مثال الماء. ثمّ رتّب العالم ترتيب[5] المملكة، فجعل خواصّ من عباده ـ وهم الملائكة ـ جلساء الحق بالذكر والتسبيح؛ لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون، يسبّحون اللّيل والنهار ولا يفترون. ثمّ اتّخذ حاجباً من الكرّوبيّين[6] واحداً أعطاه علمه في خلقه، وهو[7] علم مفصّل في إجمال فعله؛

---

(١) همة نسخه ها: فيه.

(٢) مج ٣: ـ من.

(٣) مج ١، مج ٣: إخراجها.

(٤) مج ٢: النّير.

(٥) مج ٣: بترتيب.

(٦) اصل: الكرّوبين.

(٧) مج ١: هم.

وكان تجلّى له من اسمه[1] «العليم»، وسمّاه[2] نونَه و«الروح الأعظم»؛ فلا يزال معتكفاً في حضرة علمه تعالى، وهو رأس الديوان الإلهي. ثمّ اتّخذ مَلَكاً كاتباً، فيعلّمه علم التفصيل من العلم الإجمالي[3] بوساطة «النون»؛ فهذا الملك كاتب ديوانه، وتجلّى له من اسمه «القادر»؛ فجعل نظره إلى عالم[4] التدوين والتسطير، وسمّاه «القلم[5] الأعلى» وعالم قضائه. ثمّ خلق له لوحاً زمرّديّاً، وأمره أن يكتب فيه جميع ما شاء[6] أن يجريه في خلقه إلى يوم الدين، وجعله عالم قدره. فكلّ[7] شيءٍ[8] بقدر[9]، وكلّ صغير وكبير مستطر في اللّوح المحفوظ، وأنزله[10] منه منزلة التلميذ من الأستاذ؛ فله تجلّيات من الحق بلا واسطة وبواسطة. وليس لـ«النون» سوى تجلٍّ[11] واحد في مقام أشرف؛ فأمر الله «النّون» أن يمدّ القلم بثلاث مائة وستّين علماً من علوم الإجمال، تحت كلّ علم تفاصيل لا يحيط بها إلّا الله أو[12] من شاء من عباده.

ولهذه الحقيقة جعل الله الفلك بثلاث مائة[13] وستّين درجة، كلّ درجة[14] مجملة لما يحتوي عليه من تفاصيل الدقائق والثواني والثوالث إلى ما شاء الله ممّا يظهر في خلقه إلى يوم القيامة. ثمّ أمر الله سبحانه أن [يتولّى][15] على[16] عالم الخلق اثنا عشر والياً يكون مقرّهم في بروج الفلك الأقصى مثل أبراج السور[17]، كلّ برج مسكناً لأحد هذه الولاة الإثني عشريّة؛ ورفع الله الحجاب بينهم وبين اللّوح المحفوظ، فرأوا فيه صور الخلائق كلّهم والكائنات مسطَّراً فيه أسماؤهم وأرزاقهم[18] وما شاء الحقّ أن يخرج به على أيديهم في عالم الخلق

---

(1) اصل، مج ۲: اسم.
(2) اصل، مج ۲، مج ۳: هو المسمّى.
(3) مج ۲: الإجمال.
(4) مج ۳: - عالم.
(5) مج ۳: العلم.
(6) اصل، مج ۲: شاءه.
(7) مج ۱: وخلق كل.
(8) مج ۳: - شيء.
(9) مج ۳: بقدره.
(10) مج ۳: لو نزله.
(11) همهٔ نسخه ها: تجلّي.
(12) مج ۱، مج ۳: و.
(13) مج ۱: ثلثمئه.
(14) مج ۱: - كل درجة.
(15) مج ۱: تولّى/ ديگر نسخه ها: يولّي.
(16) مج ۱، مج ۳: إلى.
(17) مج ۳: النور.
(18) مج ۱: + ما شاء الله.

إلى يوم القيامة، فانتقش[١] وارتقم ذلك كلّه في نفوسهم وعلموه، ثمّ أمر الله لهؤلاء الولاة أن يجعلوا لهم[٢] نوّاباً ونقباء في السماوات السبع، وفي كلّ سماء نقيباً كالحاجب لهم، ينظر في مصالح العالم العنصري بما يلقي إليهم هؤلاء الولاة ويأمرونهم[٣] به، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾[٤].

وجعل الله أجسام هذه الكواكب النقباء أجساماً نيّرة مستديرة، ونفخ فيها[٥] أرواحاً[٦] نفسانيّة؛ وأنزلها في هذه السماوات السبع، في كلّ سماء واحداً. وجعل[٧] أيضاً لكلّ نقيب فلكاً يسبح فيه من الأفلاك السريعة الحركة كالتداوير والخوارج، هي لهم كالجواد للراكب[٨]؛ إذ كان لهم التصرّف في حوادث العالم والاستشراف[٩] عليه بأمر الله. ولهم سدنة[١٠] وأعوان يزيدون على الألف، وللكلّ فلك يشتمل على أفلاك تدور[١١] بهم على المملكة في كلّ يوم وليلة[١٢] مرّة؛ فلا يفوتهم[١٣] من المملكة[١٤] شيء[١٥] أصلاً من تلك السماوات والأرض. فتدور الولاة والنقباء السدنة كلّهم في خدمة هؤلاء النوّاب والكتّاب العاكفين على باب رحمة الله المَلِك الأعظم.

وهكذا ينبغي أن يكون المَلِك يستشرف كلّ يوم على أحوال أهل[١٦] مملكته، يقول: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[١٧]، لأنّه يسأله كلّ من في السّماوات والأرض[١٨] بلسان حاله أو مقامه. فهو يعطيه ما يقوّمه ويكمّله، ويحفظه عمّا يفسده ويزيله؛ ولا يؤوده حفظ العالم وهو العليّ العظيم؛ فما له شغل إلّا بها.

---

(١) مج ١: فانتيقش.
(٢) مج ٣: - لهم.
(٣) اصل، مج ٢: تأمرونهم.
(٤) سورهٔ سجده، آيهٔ: ١٢.
(٥) مج ٢: فبها.
(٦) اصل: أورحا.
(٧) مج ١: + الله.
(٨) مج ٢: للكواكب.
(٩) مج ٢: استشراق.
(١٠) مج ٢: خدمة/ مج ١: سندته.
(١١) مج ١، مج ٣: يدور.
(١٢) اصل، مج ٣: بليلة/ مج ١: بليلته.
(١٣) مج ٢: تفوتهم.
(١٤) مج ٣: الملئكة.
(١٥) مج ٣: - شيء.
(١٦) مج ٣: - أهل.
(١٧) سورهٔ رحمان، آيهٔ: ٢٩.
(١٨) اقتباس از سورهٔ رحمان، آيهٔ: ٢٩.

هكذا جرت السُنّة الإلهيّة؛ ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾[١]، ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْأٓيَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾[٢] إذ كنّا المقصود من العالم، وكلّ من هؤلاء الولاة والنقباء والسدنة والحجّاب مسخّرون[٣] في حقّنا. قال الله سبحانه: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[٤]؛ وأنزل الله في التوراة: «يَا ابْنَ آدَمَ خَلَقْتُ الْأَشْياءَ مِنْ أَجْلِكَ وَخَلَقْتُكَ مِنْ أَجْلي[٥]».

ولمّا[٦] جعل الله زمام أمور هذا العالم تحت أيدي هؤلاء وجعل أعواناً وسدنةً مسخّرةً تحت هؤلاء الولاة، فجعل تسخيرهم على طبقات ومراتب:

فمنهم أهل العروج والنزول باللّيل والنّهار منّا إلى الحقّ ومن الحقّ إلينا، في كلّ صباح ومساء.

ومنهم المستغفرون لمن في الأرض.

ومنهم الموكّلون بإيصال الشرائع والأحكام.

ومنهم الموكّلون بالإلهام واللمّات[٧] والموصولون العلومَ[٨] إلى القلوب[٩].

ومنهم الموكّلون بتصوير ما في الأرحام.

ومنهم النافخون للأرواح في الأجساد.

ومنهم الموكّلون بالأرزاق.

ومنهم زواجر السحاب ومشيّعوا الثلج والبرد والهوابط مع أقطار الأمطار.

ومنهم[١٠] الموكّلون على خزائن البحار والجبال فلا تزول.

ومنهم السفرة الكرام البررة والحفظة الكرام الكاتبون[١١].

---

(١) سورهٔ سجده، آيهٔ: ٥.

(٢) سورهٔ رعد، آيهٔ: ٢.

(٣) مج ٣: - مسخرون.

(٤) سورهٔ جاثيه، آيهٔ: ١٣.

(٥) مج ١: لأجلي.

(٦) مج ٢: فلمّا.

(٧) اصل، مج ١، مج ٢: اللّمات/ مج ٣: الكلمات.

(٨) مج ٣: للعلوم.

(٩) مج ٢: + ومنهم الموكلون بالأرزاق.

(١٠) همهٔ نسخه ها: - منهم.

(١١) مج ١، مج ٣: الكاتبين.

ومنهم ملائكة القبور والطائفون بالبيت المعمور.

ومنهم رضوان وسدنة الجنان.

ومنهم الزبانية الّذين إذا قيل لهم: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ۝٣٠ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ۝٣١ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ ۝٣٢﴾[1]، ابتدروه[2] سراعاً ولم ينظروه.

وغير هؤلاء ممّا لا يحيط علم البشر بإحصائه؛ إذ ما من حادث في العالم إلّا وقد وُكّل بإجرائه ملائكة، ولكن بأمر أولئك الملائكة[3] المقرّبين.

ولذلك[4] قال الله تعالى حكاية عنهم: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾[5]، كما كان منهم الصافّات والزاجرات والسابحات والملقيات والمدبّرات؛ ومع هذا فلا يزالون تحت سلطان أولئك الأرواح المهيّمة[6]، فهم[7] خصائص الله.

ثمّ العامّة ما يشاهدون إلّا منازل هذه الملائكة العلويّة والسفليّة، والخاصّة يشاهدونهم في منازلهم.

وجعل الله في العالم العنصري من نوع البشر خلفاء الله أشباه الملائكة [الأعلين][8].

فمنهم[9] الرسل والأئمة والقضاة والملوك العدل والولاة والسلاطين. وجعل أفضل الأنبياء عليه السلام بمنزلة الروح الأعظم، وأفضل الأئمّة بمنزلة[10] النفس الكلّي واللّوح المحفوظ وأمّ الكتاب: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[11].

وجعل الله بين أرواح هؤلاء الولاة في الأرض وبين هؤلاء الولاة في[12] الأفلاك دقائق[13] ومناسبات تمتد[14] إليهم من هؤلاء الولاة الفلكيّة

---

(١) سورهٔ حاقه، آيات: ٣٠ تا ٣٢.

(٢) مج ٣: ابتدوه.

(٣) مج ٢: - الملائكة.

(٤) مج ١: ذلك.

(٥) سورهٔ صافّات، آيهٔ: ١٦٤.

(٦) مج ٣: المهمة.

(٧) مج ٣: - فهم.

(٨) همهٔ نسخه ها: الأعلون.

(٩) مج ١، مج ٣: منهم.

(١٠) مج ١: - بمنزلة.

(١١) سورهٔ زخرف، آيهٔ: ٤.

(١٢) مج ٣: - الولاة في.

(١٣) اصل: رقائق.

(١٤) مج ١، مج ٣: يمتد.

مطهّرة من الشوائب مقدّسة عن العيوب، فيقبلها[1] هؤلاء بقدر قوّتهم واستعدادهم.

حكمة أخرى:

إنّ الله جعل الأرض لمكان الإنسان الكامل بمنزلة إمام يجتمع عنده الخلائق من البسائط والمركّبات والكائنات العنصريّة والآثار السماويّة وقبائل من الملائكة وجنود مجنّدة[2] من عالم الغيب ليعتدل باجتماعها أحواله. وجعل ضوء الشمس ونور القمر ساجدينِ[3] على بابها، واللّيل والنهار دائبينِ لها طائفينِ على ساحتها وأطرافها؛ وكذلك جعل الماء والهواء عاكفين على سطحها دائرينِ حولها؛ وكذلك جعل الكواكب من جهة وقوع أشعّتها بمنزلة من يهوي[4] برأسه إلى التحت للسجود؛ وكذلك النباتات[5] بحسب وضعها الطبيعي الانتكاسي بمنزلة من يضع رأسه على البساط[6] للسجدة: ﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾[7]؛ وكذلك حال الحيوانات في انكبابها إلى الأرض وخضوعها.

كلّ ذلك لأجل وجود خليفة الله في هذه الأرض، كما قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[8]، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾﴾[9].

فإنه الغاية الأصليّة في وجود العالم وخلقة الكائنات، وهو الثمرة العليا واللّباب الأصفى. ولهذا جعل الله المخلوقات العالية والسافلة كلّها مسخّرة له مطيعة إيّاه، كما قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي

(١) مج ١: فنقبلها.
(٢) مج ١، مج ٣: + و.
(٣) مج ٣: ساجداً.
(٤) مج ١: تهوي.
(٥) مج ٣: النّبات.
(٦) مج ٣: البسائط.
(٧) سورهٔ رحمان، آيهٔ: ٦.
(٨) سورهٔ بقره، آيهٔ: ٣٠.
(٩) سورهٔ حجر، آيات: ٢٨ تا ٣١.

﴿ٱلْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٣﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٤﴾﴾[١].

فأشار في[٢] هذه الآيات إلى تسخيره لنا الكواكب والحيوانات والنبات والجماد. ثمّ أجمل وقال أيضاً: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾[٣]، وكذا قوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[٤].

حكمة أخرى:

جعل الله الأرض لقوّة[٥] قبولها الآثار بمنزلة خميرة تهيّأ بها خلقة المكوّنات[٦]، والغرض الأصلي منها خلقة الإنسان خليفة الرحمان، وخلق من فضالته سائر الأكوان لأمرين: لحاجة الآدمي إليها، ولئلّا يُهمل[٧] كلّ عنصر حقّه ولا يمنع عن القابل ما يستحقّه.

فبعث الله خليفة[٨] من الأرض المخمّرة بثلاث نفخات: فبالنفخة[٩] الأولى حصل لها قوّة النموّ والزيادة في المقدار من جهة جذب الغذاء وصرفها في الجوانب والأقطار بمنزلة من ينفخ في زقّ فيزداد في مقداره. وبالنفخة[١٠] الثانية يتولّد[١١] قوّة الحسّ والحركة، كمن ينفخ بالكير في فحم يتجمّر بعد أن يتسخّن[١٢]. وبالنفخة[١٣] الثالثة يتولّد فيه قوّة الفكر والمعرفة وتصوّر المعقولات بالنور العقلي كمن ينفخ في جمر يشتعل[١٤] ويضيء[١٥] جوانبه.

---

(١) سورهٔ نحل، آيات: ١٢ تا ١٤.
(٢) مج ٣: إلى.
(٣) سورهٔ لقمان، آيهٔ: ٢٠.
(٤) سورهٔ جاثيه، آيهٔ: ١٣.
(٥) أصل، مج ٢، مج ٣: بقوة.
(٦) مج ١: للمكونات.
(٧) مج ٣: + على.
(٨) اصل: خليفته.
(٩) أصل: فالنفخة.
(١٠) مج ١: بالنفخة.
(١١) مج ٣: + فيه.
(١٢) مج ٣: سخّن.
(١٣) مج ١: بالنفحة.
(١٤) أصل: تشتعل.
(١٥) أصل، مج ٢: تضيء.

فالإنسان[١] بحسب هذه النفخات الثلاث بمنزلة نائم[٢] في نوم[٣] شديد يتحرّك قليلاً بالأولى، ويتنبّه[٤] بالثانية هائماً متحيّراً، ويستيقظ[٥] بالثالثة قائماً مستوياً[٦] من رقدة الطبيعة ونوم الغفلة عارفاً مقاييس الأمور ومحاسبات الأشياء بالفكر والرويّة. ويسترجع الأعمال الماضية بالحفظ والذكر، ويستنظر الأحوال الآتية بالحدس والفهم، ويعرف خواصّ الأشياء وأصولها وحدودها ورسومها وعللها ومبادئها وغاياتها بقوّة[٧] الحكمة والبرهان، ويستكشف أيضاً مقادير كلّ عمل وأنحاء وجود كلّ[٨] مهيّة وحقيقة كلّ ذي حقّ وعوالمه ونشآته بالقدرة التامّة الباطنيّة[٩].

وهكذا إلى أن يصل بالنور الشارق والوميض[١٠] البارق إلى عالم الربوبيّة، فيرى فيها من العجائب ما يكلّ[١١] عن وصفه الألسن ويصمّ عن سماعه الآذان.

فيا حبيبي، يجب عليك أن تعلم من هذه الجملة وتؤمن بأنّ العالم بمنزلة شجرة ثمرتها الإنسان؛ وهو كشجرة ثمرتها النفس الناطقة[١٢] والعقل المستفاد؛ والعقل[١٣] كشجرة ثمرتها لقاء الله؛ وهو غاية الغايات ومنتهى الأشواق والرغبات.

* * *

---

(١) مج ١، مج ٣: فإنّ الإنسان.
(٢) مج ٣: النائم.
(٣) مج ١: يوم.
(٤) اصل: ينتبه.
(٥) مج ١: يسقط.
(٦) مج ٣: مشوباً.
(٧) مج ١: + الفكر و.
(٨) مج ٣: كلّ وجود.
(٩) مج ٣: الباطنة.
(١٠) مج ٣: البيض.
(١١) مج ١: تكلّ.
(١٢) مج ٣: + وهي كشجرة ثمرتها العقل.
(١٣) مج ٣: هو.

الفصل السادس

في بيان أصل السعادة وأصل[1] الشقاوة الحقيقيّتين[2]

واعلم أنّ الناظر في أحوال بدن الإنسان وصفات مزاجه ولونه وحركات أطرافه يمكن له[3] أن يستنبط منها بصناعة الطبّ الجسماني صحّته وسعادته أو سقمه وشقاوته العاجلتين؛ كذلك[4] الناظر في أحوال نفسه وصفاتها وملكاتها وأخلاقها النفسانيّة يمكن له[5] أن يستنبط منها بصناعة الطبّ الروحاني صحّتها وسعادتها أو سقمها وشقاوتها الآجلتين.

ثمّ اعلم[6] أنّ الله[7] خلق الناس بحسب أحوالهم الظاهرة وصورهم المحسوسة في أحسن الصور[8] وأجمل الأحوال، كما قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[9]؛ فله قابليّة الوصول إلى الكمال الأتمّ لحسن استعداده. لأنّ البدن جوهر قابليّ خلق لأجل استعداد النفس وكمالها[10] اللّائق بها وارتقائها إلى عالم الآخرة عند الله، كالدابّة المركوب عليها لأجل الوصول إلى منزل مرغوب إليه أو[11] وطن أصلي؛ وإلّا[12] فمجرّد الركوب عليها أو رعيها

---

(1) مج ٣: - أصل.

(2) مج ١، مج ٢، مج ٣: الحقيقيين.

(3) مج ١، مج ٣: - له.

(4) مج ١، مج ٣: كذا.

(5) مج ١: - له.

(6) مج ٢: - ثمّ اعلم.

(7) مج ١، مج ٣: - الله.

(8) مج ١، مج ٣: الصورة.

(9) سورة طلاق، آية: ٤.

(10) اصل، مج ٢، مج ٣: لكمالها/ مج ١: بكمالها.

(11) مج ١، مج ٣: و.

(12) مج ٣: - وإلّا.

تعب وخدمة[١]، كما أشير إليه بقوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[٢]. (الآية). فليست الصورة الظاهرة مناط السعادة[٣] الحقيقيّة، لزوالها وتغيّرها.

فالسعيد الحقيقيّ من كان[٤] سيرته النفسانيّة كصورته الجسمانيّة على أحسن هيئة وأكملها وأجمل كسوة وأشرفها؛ والشقيّ الحقيقيّ من كانت[٥] صورته[٦] الباطنة[٧] قبيحة لأجل قبائح الأعمال ورذائل الأخلاق. والنفس الّتي لا سعادة لها ولا شقاوة كبهيمة معطّلة لا يستحقّ الثواب ولا[٨] العقاب؛ إلّا أنّ رحمة الله واسعة لكلّ شيء، فمجرّد الشيئيّة والإمكان مصحّحة لقبول مرتبة من الرحمة إن لم[٩] يمنع مانع مضادّ منافٍ لها؛ فإذا ضمّ إليه الاستحقاق بفعل الحسنات، يوجب الفوز بالدرجات، كما قال: ﴿...وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾[١٠]. إلّا أنّ أصل كلّ سعادة حقيقيّة هو العلم واليقين، ومادّة كلّ شقاوة هي الشك والجهل[١١]، وضرب منه ـ وهو المضادّ للمعرفة المشفوع بالإنكار والعناد ـ رذيلة يوجب العذاب الأبدي والشقاء[١٢] السرمدي.

والنفوس الساذجة من النقوش[١٣] بمنزلة صحيفة قرطاس خالية عن الكتابة؛ بحيث إذا انتقشت بالعلوم العقليّة[١٤] والحكمة العمليّة[١٥]، صلحت لأن تكون خزينة أسرار الملك؛ وإذا انتقشت هي بعينها بالمزخرفات الواهية والكلمات[١٦] المعطّلة الدانية[١٧] الباطلة أو الكاذبة، لم يصلح إلّا للاحتراق[١٨] بالنار.

---

(١) مج ١: خدمته.
(٢) سورهٔ عصر، آيتان: ٣ و٤.
(٣) مج ٣: سعادته.
(٤) مج ٣: كانت.
(٥) مج ١: كان.
(٦) مج ١، مج ٣: سيرته.
(٧) مج ١، مج ٢: الباطنية.
(٨) مج ١: - لا.
(٩) مج ١، مج ٣: إلّا أن (بجاى «إن لم»).
(١٠) سورهٔ اعراف، آيهٔ: ١٥٦.
(١١) مج ٣: الجهل والشك.
(١٢) مج ٣: الشقاوة.
(١٣) مج ٣: النفوس.
(١٤) اصل: المعقوليّة/ مج ٣: المعقولة.
(١٥) مج ٣: العلميّة.
(١٦) مج ٣: الكمالات.
(١٧) مج ١، مج ٢، مج ٣: - الدانية.
(١٨) مج ١: الاحتراق.

فأصل الثواب والعقاب الحقيقيّين ينشآن من العلم و[١]الجهل؛ وذلك[٢] لأنّ ثمرات الأعمال ونتائج[٣] الأفعال[٤] إمّا أن يكون في هذا العالم، أو في الدار الآخرة.

فالأولى كأجور أرباب الصنائع والحرف والمكاسب، وهي من باب الدراهم والدنانير؛ أو[٥] القبول والتقرّب للملوك والسلاطين الّتي فيها راحة الأبدان.

والثانية كجزاء الأعمال الصالحة من العبادات والأذكار والقيام والصيام والزكاة والطواف؛ فإنّها تكون[٦] من الأمور[٧] الأخرويّة الّتي فيها[٨] رَوح[٩] الأرواح وريحانها وجنات النعيم. وكما أنّ الإنسان يستغني بالغنية الماليّة والنقود الرائجة عن تعب[١٠] المكاسب ومشقّة الصنائع و الحِرَف، فكذلك بالغنية العلميّة الحقيقيّة يستغني العالم الربّاني عن مشقّة النوافل والخيرات المظنونة.

فإنّ المعرفة غاية كلّ عمل وحركة، وثمرة كلّ طاعة وعبادة: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ﴾[١١]؛ لأنّ حاصل سائر العبادات والطاعات تصفية[١٢] مرآة القلب عن غشاوة الكدورات النفسانيّة، ليستعدّ بذلك للانتقاش بصورة المطلوب. وأمّا غاية العلوم الإلهيّة والمعارف اليقينيّة غير الآليّة، فحصولها أنفسها.

وما وقع في الآثار أنّ من فعل حسنة فَكُتب[١٣] له أجر ومُحِيت[١٤] عنه سيّئة

---

(١) مج ١: أو.
(٢) اصل: - وذلك.
(٣) مج ٣: نتائجه.
(٤) مج ٣: - الأفعال.
(٥) مج ١: و.
(٦) اصل، مج ١، مج ٣: يكون.
(٧) مج ٣: - الأمور.
(٨) مج ٣: - فيها.
(٩) مج ٣: تروح.
(١٠) مج ١، مج ٣: - تعب.
(١١) سورهٔ حجر، آيهٔ: ٩٩.
(١٢) مج ٣: مصفية.
(١٣) مج ١: كتبت.
(١٤) مج ٢: محبت.

ورفعت له درجة كما قال بعضهم: من سمع كلمة وفهم معناها، حصلت[1] له معرفة وزالت عنه جهالة وارتفعت منزلتها بإزاء هذا القدر من العلم؛ لأنّ[2] العلم هو بذاته[3] شرف وكمال والجهل بذاته آفة وزوال. وهكذا كلّما ازداد الإنسان يقيناً، ازداد منزلة في الملكوت.

* * *

---

(1) مج ١: حصل.

(2) مج ١، مج ٣: إلّا انّ.

(3) مج ٣: بذاته هو.

الفصل السابع

في ماهيّة الموت

الموت يقابل الحياة مقابلة[١] العدم والملكة. ثمّ لمّا بُيّن أنّ الحياة على وجهين: جسمانيّة[٢] وهي مبدأ الإحساس والتحريك الإرادي، ونفسانيّة وهي منشأ الحكمة واليقين؛ فكذا الموت يكون على وجهين: أحدهما الجسماني[٣] وهو عدم[٤] مبدأ الحسّ والحركة بالإرادة[٥]، والثاني هلاك منشأ الحكمة واليقين.

وكما أنّ الحياة الجسمانيّة[٦] قد تكون بالعرض وبحسب التبعيّة لا بالذات، كحياة الشعر والظفر، فإنّ حركاتها بتبعيّة[٧] الأعضاء الحسّاسة المجاورة لها؛ فكذلك الحياة النفسانيّة[٨] قد تكون بالعرض وبحسب[٩] التّبعيّة لا بالذات، كما يتبع أحد عالماً بالتقليد في العقائد الحقّة ويتشبّه به في سيرة صالحة[١٠] أو يسمع منه الكلمات[١١] الحقّة من غير أن يقف على مغزاها[١٢] أو يستبصر[١٣] معناها. فهو من[١٤] جهة ذلك ليس ذا حياة أخرويّة وذا إيمان حقيقي يقوم بنفسه عند الحقّ؛ لأنّ العلم التقليديّ ليس بعلم يقيني حاصل من البصيرة الباطنيّة، ولهذا

---

(١) مج ١، مج ٣: تقابل.
(٢) مج ٣: جسماني.
(٣) مج ٣: جسماني.
(٤) مج ٣: - عدم.
(٥) مج ١، مج ٢: والإرادة/ مج ٣: - بالإرادة.
(٦) اصل، مج ٢: - الجسمانيّة.
(٧) مج ٣: - فإنّ حركاتها بتبعيّة.
(٨) مج ١: النفساني.
(٩) مج ٣: - بحسب.
(١٠) مج ١، مج ٣: الصالحة.
(١١) مج ١: الكلمة.
(١٢) اصل، مج ٢: مغراها.
(١٣) اصل: تستبصر.
(١٤) مج ٣: - من.

يقبل التحوّل. إلّا أنّه نوع متابعة وتشبُّه بأهل الحياة [الأخرويّة]؛ ومن تشبَّه بقوم فهو منهم، فيكون محشوراً معهم.

ولا يذهبنّ[١] عليك أنّ الأنبياء كان سماعهم الوحي من الملائكة من جهة التقليد؛ هيهات، فإنّ التقليد ليس معرفة، سواء كان[٢] المقلَّد بشراً أو مَلَكاً. والأنبياء عرفاء بالله وآياته وملكوته وكتبه ورسله واليوم الآخر؛ إنّما ذلك مشاهدة قلبيّة[٣] ومكالمة باطنيّة[٤] بحسب الاستبصار واليقين، لا مجرّد[٥] التقليد والتخمين.

وكما أنّ النطفة أو[٦] المادّة الجنينيّة تحوّلت لنقصانها في الحياة الجسمانيّة[٧] إلى مرتبة الطفوليّة، وكذا مرتبة الطفوليّة[٨] تحوّلت إلى مرتبة أخرى فوقها؛ حتّى بلغت الغاية في الحياة الجسمانيّة والنشوء البدني، فوقفت عندها ولم يتحوّل إلى حيوانيّة أخرى في هذا العالم، إلّا أنّ لها أن ينهج منهجاً آخر[٩] ويسلك مسلكاً غير هذا المذهب الطبيعي الجسماني. فكذلك الإنسان إذا شرع في إدراك الأوّليات والبديهيّات، فيكون ذلك أوّل سفره إلى عالم الملكوت؛ وحياته النفسانيّة بحسب هذه المرتبة بإزاء الحياة الجسمانيّة الّتي[١٠] للأجنّة في بطون أمّهاتهم، فيكون قابلة للتحوّل لنقص درجتها، ويكون في كلّ تحوّل فساد ونسخ للحياة السابقة.

وهكذا الحال في التحوّل والانتقال من كلّ تقليد إلى تقليد آخر إلى أن بلغت قوّته في قبول الحياة النفسانيّة إلى درجة البصيرة الباطنيّة[١١]، فحصلت له حينئذٍ الحياة التامّة القلبيّة الّتي هي مبدأ العلم العياني والقدرة التامّة الأخرويّة الّتي تحضر[١٢] صورة الأعيان متى شاء وأراد في عالم الجنان؛

---

(١) مج ٢: - ولا يذهبنّ.
(٢) اصل، مج ٣: - كان.
(٣) مج ١: قلبه.
(٤) مج ١: باطنة.
(٥) مج ١: بمجرّد.
(٦) مج ٣: و.
(٧) مج ١: الجسمانيّ.
(٨) مج ٣: الطفولة.
(٩) مج ٣: - آخر.
(١٠) مج ٣: - التي.
(١١) مج ٣: الباطنة.
(١٢) همهٔ نسخه ها: يحضر.

كما[1] قال تعالى: ﴿وَلَهُم مَّا يَدَّعُونَ﴾[2]، وقال أيضاً: ﴿...وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ وَأَنتُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[3].

فخلص من الموت، وبطل منه التحوّل من دنيا إلى دنيا[4]، وارتفع منه النسخ الّذي هو موت المقلّدين؛ كما ورد في الحديث النبويّ ﷺ أنه: «إذا صارَ أهلُ الجنَّةِ إلى الجَنَّةِ وأهل النار إلى النار وهم في حال العذاب، يُجاءُ بالموتِ على صورة كبشٍ أملح، فيُوضعُ[5] بين الجَنَّةِ والنّار، فيضجعه الروحُ الأمينُ؛ ويأتي يحيى عليه السلام وبيده الشَّفْرَةُ[6] فيذْبَحُهُ، ويُقالُ لساكني[7] الجَنَّةِ والنارِ: خلود فلا موت».

وفيه إشارة إلى أنّ في العالم النفساني المتوسّط بين الحياة البدنيّة والعقليّة المحضة يجاء بصورة البهيمة[8] البدنية، بها يكون موت النفس، وبقطع[9] مادّتها وحسم[10] آفاتها وذبح قوّتها بالعرفان يكون الحياة العقليّة للنفس. والروح الأمين هو مخرج النفوس من القوّة إلى الفعل بإفاضة الحياة العلميّة عليها. و«يحيى» كناية عن القوّة العقليّة من الإنسان الّتي[11] يصير عقلاً بالفعل بتأييد الملك المقدّس المفيض للحقائق بإذن الله.

فإذا ارتفع الجهل من النفس، ارتفع الموت الأبدي، وحصل البقاء الدائم وحياة الأبديّة وقامت القيامة. ولهذا قال رسول الله ﷺ: «أنا والساعة كهاتين». ودعي رسول الله بأنّه رسول آخر الزمان؛ يعني زمانه آخر زمان الحياة الجسمانيّة وأوّل ظهور الحياة النفسانيّة للأرواح الإنسيّة[12]، من غير تبدّل ونسخ كما في سائر الأزمنة والقرون السابقة[13] والأمم الماضية.

---

(1) همهٔ نسخه ها: + قد.
(2) سورهٔ يس، آيهٔ: ٥٧.
(3) سورهٔ زخرف، آيهٔ: ٧١.
(4) مج ٣: - إلى دنيا.
(5) مج ٣: فتوضع.
(6) مج ٣: السفرة.
(7) مج ٣: للساكني.
(8) مج ٢: البهميه/ مج ٢: البهيمية.
(9) مج ١، مج ٢، مج ٣: يقطع.
(10) مج ١، مج ٣: جسم.
(11) مج ٣: - التي.
(12) مج ١، مج ٣: الإنسانية.
(13) مج ١: السالفة.

الفصل الثامن

في[1] معنى المغفرة وتحقّقها[2] من فضل الله تعالى كما وعدها[3] عباده[4] وبشّرهم بها

وذلك معلوم من سوابق رحمته وإحسانه في حقّ الإنسان وغفرانه لذنوبه السابقة الخلقيّة وتطهيره إيّاه من دنس أرجاسه الطبيعيّة وأنجاسه الهيولويّة. أوَلا ترى كيف أخرج الجنين من مضيق بطن أمّه إلى فضاء عالم[5] الدنيا، وغفر ذنوبه الّتي اقترحها وسيّئاته[6] الّتي اجترحها[7] عند كونه نطفة ومضغة وعلقة وجنيناً[8] من تلطخه بالأنجاس وتغذّيه بحرام دم[9] الحيض وإخلاده في أرض الرحم بصحبة الظلمات، وطهّره عن دنس الأنجاس والأخباث، وعوّض له عن دم الحيض بلبن خالص سائغ شرابه لأن يتغذّى ويتقوّى بدنه، فيسرح في سعة العالم كيف يريد ويشاء، فخرج من ذنوبه السابقة يوم ولدته أمّه؟! وكذا إذا بلغ درجة العلم والإيمان، وخرج من نوم الجهالة ورقدة الطبيعة، غفر الله له ما تقدّم من ذنوب الجهالة والظلمة وسيّئات العمى والحرمان، وطهّره عن دنس جرائم الأجرام وشهوات النفس والهوى، وعوّض له عن الأغذية الجسمانيّة وألوان الطعوم بالأغذية النفسانيّة الّتي هي فنون المعارف وأقسام[10] العلوم[11].

---

(١) اصل، مج ٢: - في.
(٢) مج ٢: محقّقها.
(٣) مج ٢: وعده.
(٤) مج ٣: عبادهم.
(٥) مج ٣: - عالم.
(٦) مج ٣: سيّئاتها.
(٧) مج ٣: أخرجها.
(٨) مج ٣: جنينها.
(٩) مج ٣: - دم.
(١٠) مج ٣: أقسامها.
(١١) مج ٣: - العلوم.

كشف وتحقيق:

إنّ قابض روح الأرض هي النفس النباتيّة التي هي كلمة فعّالة وقوّة من قوى ملائكة موكّلة[1] على أديم[2] الأرض، شأنها إحالة الأرض؛ فتسلخ عنها الصورة الأرضيّة، لتعوّض عنها بأحسن صورة وأجمل كسوة، فتغفر لها ما تقدّم من ذنبها وتخرجها عن تسفّلها وبعدها عن عالم الرحمة.

وكذلك قابض روح النبات ومتوفّيه ورافعه إلى سماء الحيوانيّة هي النفس المختصّة بالحيوان؛ وهي من أعوان الملائكة الموكّلة بإذن الله تعالى لهذا الفعل باستخدام القوى الحسّاسة والمحرّكة.

وكذلك قابض روح الحيوان ومتوفّيه ورافعه إلى سماء درجة الإنسانيّة هي النفس المختصّة بالإنسان؛ وهي كلمة الله المسمّى بـ«الروح القدسي»[3] الّذي شأنه إخراج النفوس من القوّة الهيولانيّة إلى العقل[4] المستفاد بأمر الله تعالى وإيصال الأرواح إلى جوار الله وعالم الملكوت الأخروي.

ففي هذه التحويلات كانت كلّ مرتبة لاحقة أشرف من سابقها. ولم يكن للمنتقل[5] من الحالة السابقة إلى الحالة اللّاحقة حسرة وندامة على زوال النشأة الأولى؛ بل إن كانت، ففي أمر آخر. فهكذا ينبغي أن يقاس النشأة الأخرويّة للنفوس[6] المرتقية إليها بالعلم والمعرفة.

تأييد فرقاني:

اعلم أنّه قد وقع في القرآن الحكيم[7] نسبة التوفّي[8] للنفوس[9] تارةً إلى الله، كقوله: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾[10]، فيدلُّ على أنّ المتوفّي هو الله؛

---

(١) مج ١: متوكّلة.

(٢) مج ٣: آدم.

(٣) مج ٢: القدس.

(٤) مج ٣: - العقل.

(٥) مج ٣: للمثل.

(٦) مج ٢: النفوس.

(٧) مج ١: الكريم.

(٨) مج ٢: توفي.

(٩) مج ٢: النفوس.

(١٠) سورة زمر، آية: ٤٢.

وكقوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾[1]؛ وكقوله: ﴿رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ﴾[2]؛ وكقوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾[3]. وتارة نسب التوفّي إلى ملك الموت، كقوله: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾[4].

وتارةً نسب إلى رسول الله، كما في قوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾[5].

وذكر[6] بعض المفسّرين في وجه الموافقة بين هذه الآيات:

> إنّ المتوفّي في الحقيقة هو الله، إلّا أنّه فوّض في عالم الشهادة كلّ نوع من أنواع الأعمال إلى مَلَك من الملائكة؛ ففوّض قبض الأرواح إلى ملك الموت، وهو رئيس وتحته أتباع وخدم[7]. فأضيف التوفّي في[8] آية إلى الله، وهو الإضافة الحقيقيّة؛ وفي آية إلى ملك الموت، لأنّه رئيس في هذا العمل؛ وإلى سائر الملائكة، لأنّهم الأتباع لملك الموت. والله أعلم بالصواب. (انتهى كلامه)[9].

تأويل قدسيّ:

اعلم أنّ الإنسان نشأة جامعة، قد بني وجود هذا المسجد الجامع من أصول أربعة، لكلّ منها جنود وخدم وفروع لا يعلم تفصيلها إلّا الله. و[10]الغاية الحقيقيّة في بناء هذا المسجد الجامع الإنساني الّذي اجتمعت فيه أفراد الأنواع إقامةُ الصلاة بخطابة[11] خطيب العقل على منبر دماغه بشهادة أن لا إله إلّا الله

---

(1) سورهٔ ملك، آيهٔ: ٢.

(2) سورهٔ بقره، آيهٔ: ٢٥٨.

(3) «ايمان»، سورهٔ ، آيهٔ: ٢٨.

(4) سورهٔ سجده، آيهٔ: ١١.

(5) سورهٔ انعام، آيهٔ: ٦١.

(6) مج ٢: - وذكر.

(7) مج ١: خدام.

(8) مج ٣: - في.

(9) مج ٣: - انتهى كلامه.

(10) مج ١: أو.

(11) مج ٣: بخطابته.

ودلالته بوجوده الجمعيّ المتوحّد في مرتبة روحه البسيطة الإجماليّة على وحدانيّة الحقّ سبحانه، وامتثال خلائق قواه الإدراكيّة والتحريكيّة أمره، واستماعها نداءه إذا نفذ[١] في مسامعها صداه، ومشايعتها للروح واقتداؤها به[٢] في الصلاة الّتي هي معراج المؤمن إلى لقاء الله، وتركها استعمال البدن في معاملاتها، وإعراضها عن[٣] البدنيّة امتثالاً لأمر الله وإجابةً[٤] لداعي الحق في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾[٥] (الآية).

وقد مرّت إشارة[٦] إلى أنّ الموت أمرٌ طبيعي وسعي جبلّي، كما أُشير إليه[٧] في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ ۝٦﴾[٨]؛ ونحن بيّنّا[٩] هذا في مقام يناسبه بما لا مزيد عليه.

ثمّ إنّه قد وردت الروايات المختلفة في باب المتولّي لعمارة هذا المسجد الحرام والآخذ لطينة هذا البيت المعمور؛ ففي بعضها الجامع لأجزاء بدن آدم هم الملائكة، وفي بعضها الآخذ لتراب قالبه هم رسل الله ليكون لهم الرسالة إلى عباده، وفي بعضها أنّ ملك الموت أخذ قبضة من التراب، وفي بعضها أنّ الله قبض بيده قبضة من أديم الأرض. وقد ارتكز في مدارك العقول أنّ القابض لروح الإنسان المتوفّي له هو القابض لأجزاء بدنه.

فهذه الروايات كلّها صادقة الفحوى متوافقة المعنى عند الواقف على حقيقة ذات الإنسان. فإنّ تخمير[١٠] ذاته من طينات وأصول أربعة، ففيها الطينة الطبيعيّة والنباتيّة والحيوانيّة والنفسانيّة.

فأمّا أصل طينتها النباتيّة، فهي الّتي قبضتها الملائكة الموكّلة بعمارة هذا

---

(١) مج ٣، مج ١: فقد.

(٢) مج ١: اقتداء بها.

(٣) مج ١: - إعراضها عن.

(٤) مج ٣: إجابته.

(٥) سورة جمعه، آية: ٩.

(٦) مج ٣: الإشارة.

(٧) مج ٣: - إليه.

(٨) سورة انشقاق، آية: ٦.

(٩) مج ٣: قد بيّنّا.

(١٠) مج ٣: فإنّه يختمر.

العالم العنصري، فأحياها الله تعالى بالماء: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾[١].

وأمّا مادّة طينة الحيوانيّة، فهي الّتي جاء بها رسل الله، لقوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾[٢] أي ابتداء حصوله[٣] من عالم الأمر بيد ملائكة متوسّطة بين أمره تعالى وخلقه.

وأمّا مادّة نفسه الناطقة وعقله الهيولاني، فهي الّتي يكون حياتها العقليّة بنفخه تعالى روحه فيها، لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[٤].

وأمّا حصّة طينة من كن عبداً عارفاً بالله باقياً ببقائه فانياً عن ذاته، فهي الّتي أحياها بروح القدس، كما قال في حقّ عيسى روح الله - على نبيّنا وآله وعليه السلام -[٥]: ﴿وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾[٦].

ثمّ لمّا كان القابض لطينة الإنسان المحيي له هو بعينه القابض لروحه المتوفّي لمادّته السابقة، فتلك الطينة النباتيّة الّتي قبضت الملائكة الأرضيّة ترابها فتلك الملائكة بعينها توفّاها[٧] وتقبض روحها إلى الله[٨]، لقوله تعالى: ﴿...تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾[٩].

وأمّا الخلقة[١٠] الحيوانيّة الّتي قبضتها[١١] الرسل وأحياها الله[١٢] بأمره، فهم يأخذون روحها ويتوفّونها، لقوله تعالى: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾[١٣].

وأمّا نفسه[١٤] الناطقة الّتي قبضها ملك الموت وأحياها الله بنفخة إسرافيليّة منه، فيتوفّاها ملك الموت، لقوله: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾[١٥].

وأمّا المادّة العقليّة والخميرة المقدّسة الإلهيّة الّتي قبضها الله وأحياها بروح

---

(١) سورة انبياء، آية: ٣٠.
(٢) سورة بني اسرائيل، آية: ٨٥.
(٣) مج ٣: حصولها.
(٤) سورة حجر، آية: ٢٩.
(٥) مج ٢: - روح الله... السلام.
(٦) سورة بقره، آية: ٨٧.
(٧) مج ١، مج ٣: متوفّاها.
(٨) مج ٣: - إلى الله.
(٩) سورة نحل، آية: ٢٨.
(١٠) مج ٣: طينة.
(١١) مج ٣: قبضها.
(١٢) مج ١، مج ٣: - الله.
(١٣) سورة انعام، آية: ٦٨.
(١٤) اصل: السنحة/ مج ١: النسخة.
(١٥) سورة سجده، آية: ١١.

القدس وجذبها بجذبة ﴿ارْجِعِي﴾ في قوله تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (٢٧) ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً (٢٨)﴾[١]، فهو الّذي يتوفّاها ويرفعها[٢] إليه، لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾[٤]، وقوله: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾[٥]، وقوله تعالى في حقّ عيسى[٦]: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[٧].

* * *

(١) سورة فجر، آيتان: ٢٧ و٢٨.
(٢) مج ١: رفعها/ مج ٢: + الله.
(٣) سورة زمر، آية: ٤٢.
(٤) سورة مجادله، آية: ١١.
(٥) مج ٢: - وقوله ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾/ سورة زخرف، آية: ٣٢.
(٦) اصل، مج ١، مج ٣: + يا عيسى.
(٧) سورة آل عمران، آية: ٥٥.

الفصل التاسع

في الإبانة(١) عن قيام النفس بذاتها واستقلالها في الوجود وبقائها(٢) بعد بوار البدن الدنيوي

يجب أن يعلم(٣) أنّ كلّ ما يعدم بعد(٤) وجوده فإنّما يعدم بسبب؛ وسبب عدم الشيء إمّا عدم أحد أسبابه الأربعة: الفاعل والغاية والمادّة والصورة، أو بورود(٥) أمر وجوديّ مضادّ(٦) له على ذاته أو على مادّته. والنفس فاعلها وغايتها هو الله تعالى باستخدام بعض الملائكة الباقية بإبقاء الله إيّاه(٧)؛ وليس لها مادّة، لتجرّدها؛ ولا لها(٨) صورة(٩)، لأنّها جوهر صوريّ، وصورتها ذاتها لا صورة أخرى؛ وإذ لا مادّة لها فلا ضدّ لها.

وكلّ أمر وجودي يتحقّق في النفس فلا يكون إلّا من قبيل(١٠) العلوم والتصوّرات النفسيّة(١١) والتأمّلات الفكريّة؛ فموت البدن لو كان مؤثّراً في بطلان النفس، لكان ذلك عند تصوّر النفس إيّاه وخطوره(١٢) بالبال. ثمّ إنّ(١٣) كثيراً مّا تتصوّر(١٤) النفس(١٥) موت البدن ولم تتضرّر(١٦) أصلاً، فكيف يكون سبباً لهلاكها؟

---

(١) مج ٢: الإنابة.
(٢) مج ١: إبقائها.
(٣) مج ٣: - يجب أن يعلم.
(٤) مج ٣: - بعد.
(٥) مج ١: بوجود.
(٦) اصل: متضاد.
(٧) مج ١، مج ٣: - إيّاه.
(٨) مج ٢: له.
(٩) مج ١: صورة لها (بجاى «لها صورة»).
(١٠) مج ١: قبل.
(١١) اصل، مج ١، مج ٣: النفسانيّة.
(١٢) مج ١: حضوره.
(١٣) مج ١: - إنّ.
(١٤) اصل، مج ١، مج ٣: يتصوّر.
(١٥) اصل، مج ١، مج ٣: أنفسنا.
(١٦) اصل، مج ١، مج ٣: يتضرّر.

فقد ثبت أنّ موت البدن في الخارج، ليس سبباً مؤثّراً في فناء النفس كما قيل[١] ذلك. فالنفس العلّامة آمنة من الفساد عند حادثة موت الأجساد[٢]، ولا يتغيّر[٣] أصل الذات عند فقد الآلات. نعم، جهل النفس هو موتها؛ وحياتها علمها. لأنّ العقل ليس شيئاً غير التصوّر والتمثّل؛ وأيّ نفس عدمت العقل، فقدت ذاتها[٤]؛ ومن فقد ذاته[٥]، فهو ميّت. فهذا يحتاج إلى شرح يطلب[٦] من كتبنا[٧] الحكميّة.

فإن قيل[٨]؛ كما افتقرت النفس[٩] إلى البدن في حدوثها[١٠]، فكذلك تفتقر[١١] إليه في بقائها، من حيث إنّه شرط للحدوث لا علّة.

يقال[١٢]: شرط الحدوث لا يجب[١٣] أن يكون شرط البقاء؛ فكأنّ البدن باستعداده شبكة اقتناص[١٤] النفس من العلّة، فبعد الوقوع في الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج إلى بقاء الشبكة.

وشرح هذا: إنّ البدن استعدّ لصورة هي كمال له؛ والنفس من حيث كونها صورة للبدن لها وجود رابطي، ومن حيث كونها جوهراً[١٥] عقليّاً[١٦] لها وجود في نفسه لنفسه. وعند بطلان البدن باستعداده انقطع علاقة النفس وارتباطها به[١٧]، لا وجودها العقلي؛ لأنّ أحد الوجودين هو الّذي يستدعيه البدن ويستعدّ

---

(١) مج ١: قبل.
(٢) مج ١: الموت للأجساد.
(٣) مج ١: + نفس.
(٤) مج ١: ذاته.
(٥) مج ٣: ذاتها.
(٦) مج ١: تطلب.
(٧) مج ٣: كتب.
(٨) مج ٣: قلت.
(٩) اصل، مج ١: - النفس.
(١٠) مج ٣: في حدوثها إلى البدن (بجاى «إلى البدن في حدوثها»).
(١١) اصل، مج ١، مج ٣: يفتقر.
(١٢) مج ١: لا يقال.
(١٣) مج ١: تجب.
(١٤) مج ١: اقتباس.
(١٥) مج ٣: - جوهراً.
(١٦) مج ٣: عقلا.
(١٧) اصل: - به.

له دون الوجود الآخر[1]، فإنّه[2] فائض بإنشاء[3] الله تعالى النشأة الآخرة[4].
فافهم واغتنم.

* * *

(1) اصل، مج ١، مج ٣: الأخروي.
(2) مج ٣: + مجرد قائم بذاته.
(3) مج ١: بإذن.
(4) مج ٣: - فائض... الآخرة.

الفصل العاشر

في تعلّق هذه الأبواب[1] الثلاثة بعضها ببعض

المقصود ممّا فُصِّل[2] في الباب الثاني والثالث سهولة السبيل على الطالب السالك[3]، وإلّا فحاصل ما ذكر فيهما هو معرفة المبدأ والغاية. ويمكن أن يستنبط أيضاً من الباب الثاني المعقود[4] لمعرفة النفس الإنسانيّة أنّ غاية وجودها هي دار القدس[5] وعالم الآخرة، وغاية قصدها الّذي يتوجّه إليها بالذات بحسب الفطرة هي المعرفة والوصول إلى لقاء الله.

ومن اتّضح له علم التوحيد وتفطّن[6] بالمعالم الربوبيّة الّتي يبحث فيها عن المبادىء الأُول[7] والغايات القصوى، علم يقيناً أنّ مبدأ كلّ شيء هو بعينه الغاية له[8]؛ فالنفس العلّامة من الله مبدؤها، وإلى الله منتهاها[9]. ﴿دَعْوَىٰهُمْ فِيهَا سُبْحَٰنَكَ ٱللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَٰمٌ ۚ وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[10].

قد وقع الفراغ من كتابة هذه الرسالة الشريفة المسمّاة بـ«إكسير العارفين في معرفة الحقّ واليقين»[11]. والصلاة والسّلام على محمد وآله الطاهرين[12].

---

(1) مج ١: الأسباب.

(2) مج ٣: + في فصل.

(3) مج ١: السالك الطالب.

(4) اصل، مج ١: المقصود.

(5) مج ١: الخلد.

(6) اصل، مج ١: يفطن.

(7) مج ٢: الأولى.

(8) اصل، مج ١، مج ٣: - له.

(9) مج ١: انتهاها.

(10) سورة يونس، آية: ١٠.

(11) اصل: - قد وقع... الحق واليقين.

(12) مج ١، مج ٣: - قد وقع... وآله الطاهرين.

وكتب أرقام[١] هذه السطور[٢] - بيده الجانية الفانية في هذه الأيام[٣] من عام ألف وإحدى وثلاثين - مؤلّفها ومترجمها المسكين المستكين محمّد المعروف بـ«صدر الدين الشيرازي»، حامداً لله مستغفراً لذنبه، ومصلّياً ومسلّماً على نبيّه وآله. غفر الله له ولوالديه ولسائر المؤمنين حيثما كانوا في البلاد، نجاهم الله عن موبقات يوم المعاد؛ والله وليّ الرشاد[٤].

* * *

---

(١) مج ١، مج ٣: - أرقام.
(٢) مج ٣: المسطور.
(٣) مج ١: + والشهور.
(٤) در نسخه های مختلف. از این به بعد، عبارات گوناگون بوسیله ناسخان بعنوان ختم کتاب آمده است.

الواردات القلبية
في معرفة الربوبية

تحقيق وتقديم

الدكتور أحمد شفيعي

الواردات القلبية في معرفة الربوبية

إنّ مفكر عالَم الإسلام الكبير والنجم الساطع في العصر الصفوي أي الملّا صدرا الشيرازي معروف جداً في إيران، كما أنه اشتهر في خارج إيران بعد انتشار الكتاب المعروف للكونت غوبينو المسمى «الأديان والفلسفة في آسيا الوسطى» ـ في باريس عام ١٨٦٦، حيث اهتمت المحافل الأكاديمية والعلمية، التي كانت قد اطلعت على أعمال ابن رشد والفارابي والغزالي وابن سينا وبحثت فلسفتهم بما يكفي، بهذا الوارث الجليل لثقافة الشرق الساطعة.

وصحيفة الفلسفة وعلوم ماوراء الطبيعة التي طُويت في الغرب بابن سينا، فُتحت من جديد وباهتمام وجهود محققين كبار مثل الفرنسي هنري كوربان والإيرانيين، السيد حسين نصر، والسيد جلال الدين الآشتياني وكذلك الباكستاني فضل الرحمن ـ الذي يجيد العربية بطلاقة ونشر كتابه «فلسفة الملّا صدرا» في نيويورك ـ حيث أصبحت معلومات جامعة وكافية حول حياة صدر المتألهين وأسس فلسفته في متناول يد الغربيين؛ وبينوا أنه خلافاً لتصور بعض محافل الغرب العلمية غير المطّلعة، فإنّ الفلسفة في الشرق لم تنتهِ بل إنّها انتعشت في إيران وتحت غطاء جهود المذهب الشيعي؛ خاصةً في السنوات الأخيرة حيث نظمت احتفالات بمناسبة الذكرى الأربعمائة لولادة الملّا صدرا تمثلت بإقامة ندوات ومؤتمرات للتعريف بهذا المفكر وتقديم آرائه وتنزيه جهوده القيمة.

ومثلما يعد ابن سينا وريث العلوم والفلسفة الموجودة قبل عصره أي الفلسفة الإغريقية والهندية والإيرانية القديمة؛ فإن الملّا صدرا أيضاً كان عالماً بعالم الفلسفة قبل عصره، أي جميع العلوم البشرية منذ أن بدأ الإنسان المتفكر بشرح أفكاره وآرائه وتبيينها عن طريق الكتابة والخطابة، سواء كانت علوم منطقة

الأبيض المتوسط أو علوم الهند وبلاد ما بين النهرين والصين وماوراء الصين، وكسب جميع هذه العلوم عن طريق اللغة العربية والفارسية مقدماً مدرسة فلسفية جديدة تُعد مزيجاً من مدارس العرفان والمشاء والعرفان الإيراني والهندي والأديان.

هنا نكف عن تكرار ما كتبه المحقّقون منذ عصر الكونت غوبينو، ونُحيل المهتمين بالفلسفة إلى المصادر الموجودة في متناول يد الغرب والشرق. ونعتقد أننا بتقديمنا المتواضع لهذا العمل قد قمنا بخطوة لتعريف الملّا صدرا وتقديمه للمهتمين بالثقافة الشرقية وفلسفتها والباحثين الإيرانيين والمحققين الآخرين الذين سيقرأون هذا العمل بعد ترجمته.

التعرّف على الملّا صدرا

وُلِد محمد بن إبراهيم بن يحيى قوامي الشيرازي المعروف باسم «صدر الدين» و«الملّا صدرا» و«صدر المتألهين»[١] و«الآخوند»[٢] و«العلّامة الثاني»[٣] حوالي عام ٩٧٩هـ.ق/ ١٥٧١م أو ٩٨٠هـ.ق/ ١٥٧٢م في مدينة شيراز[٤] الجميلة مسقط رأس السعدي والحافظ؛ وبناءً على كتاب فارسنامه[٥] فإن والده إبراهيم حاكم فارس ومن عائلة الحاج قوام الدين حسن الشيرازي[٦] المتموّلة والمتنفذة، وهو

---

(١) انظر موسوعة دهخدا ص ١٧، جزء ص، قصص العلماء، ص ٢٥٧.

(٢) الروضات، ص ٣٣١ ـ ٣٣٢؛ غوبينو، الأديان والفلسفة في آسيا الوسطى ص ٩١ ـ ٨١. وراجع دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ٢٤٩.

(٣) انظر كتاب تاريخ الأدب العربي، سوبلمان ٢، ص ٥٨٨.

(٤) انظر كتاب مقدمة الأصول الثلاثة، ص ٩ حيث نُسب فيها اكتشاف تاريخ ولادة الملّا صدرا إلى العلامة السيد حسين طباطبائي وذلك أثناء تصحيحه كتاب الأسفار. وقد استند الأستاذ هنري كوربان إلى هذا السند. انظر كتاب المشاعر لكوربان، ص ٢، المقدمة باللغة الفرنسية. وفي رسالة «المبدأ والمعاد» التي نشرت مؤخراً باهتمام وتصحيح الأستاذ الجليل السيد جلال الدين الآشتياني أعلن فيها اكتشاف تاريخ ولادة الملّا صدرا أثناء قراءة إحدى مخطوطات «المبدأ والمعاد». انظر هامش رقم واحد، ص ٧، مقدمة «المبدأ والمعاد».

(٥) فارسنامه، ج ٢، ص ١٣٧.

(٦) المتوفى سنة ٧٥٣ هـ. ق/ ١٣٥٢ م (براون ج ٣، ص ٢٧٦).

ممدوح وراعي حافظ الشيرازي[1]. والملّا صدرا هو الابن الوحيد لوالديه، وقد ذكرت بعض الروايات عن نذور وأدعية والديه من أجل إنجابه[2].

بعد وفاة والديه ارتحل عن شيراز قاصداً أصفهان المركز العلمي في ذلك الوقت بغرض إتمام دراسته؛ وحول أساتذته في شيراز لم نجد أي اسم، ولكن من المسلّم به أنّه درس مقدمات العلوم في شيراز وكان لديه أساتذة غير والده. وفي أصفهان درس العلوم العقلية عند المير داماد، والعلوم النقلية لدي الشيخ البهائي ونال من كلا العالمين «درجة الاجتهاد»[3] ومن دون شك لو كان المير أبو القاسم الفندرسكي أستاذاً[4] ومدرساً أثناء إقامة الملّا صدرا في مدينة أصفهان فإن الملّا صدرا قد تتلّمذ عنده، ويمكن القول إنه، أي صدر المتألهين، نتاج مدرستي شيراز وأصفهان الإسلاميتين.

وبعد ذلك لأسباب لم تُذكر، ولكن يمكن الاستنباط من فحوى مراسلاته ومصنفاته، مثل انزعاجه من مضايقات وعداء منتحلي العلوم والمتظاهرين بالفقه، والعمّال الحكوميين ـ كما هو مألوف منذ القدم وحتى الآن ـ وكذلك لرغبته في تكميل المراحل العرفانية، ترك محافل المدينة الصاخبة مهاجراً إلى قرية كهك الواقعة بين مدينتي قم وأصفهان واعتزل الدنيا فيها، حيث تفرّغ للزهد والعبادة والمجاهدات النفسانية وارتقى مراحل العرفان. وقد يكون كتب رسالة «الواردات القلبية» هذه في هذه القرية إذ طالما لم يجتز أحدٌ مراحل التكامل الأولية فلا يمكنه شرح آرائه كما أنّه سار إلى الحج ماشياً سبع مرات، من البديهي أنّه خلال رحلاته هذه التقى بعلماء وأساتذة معروفين مقيمين في المُدن التي تقع في مساره، سواء كانت البصرة أو بغداد، وجرت مبادلة الآراء بينهم وناقشهم في بعض المواضيع.

---

(١) المتوفى سنة ٧٦٨ هـ. ش/ ١٣٦٦ م.

(٢) انظر كتاب: يادنامه، ص ١.

(٣) انظر كتاب: يادنامه، ص ١.

(٤) هوارت Huart في دائرة المعارف الإسلامية، ج ٤، ص ٥٤. ذكر أن الملّا صدرا توجه إلى اصفهان حسب توجيهات المير فندرسكي.

وبناءً على روايات مختلفة أقام بين سبع إلى خمس عشرة سنة في قرية كهك منعزلاً عن العالم...

وقد شيد الله وردي خان والي فارس آنذاك مدرسة في شيراز باسم «خان» ودعا الآخوند إلى العودة إلى مسقط رأسه شيراز ليقوم بتدريس مواطنيه. وحسب أوامر السلطان الشاه عباس الثاني، لبى الملّا صدرا دعوة الله وردي خان فعاد إلى شيراز وبدأ بتدريس مدرسة أبي علي سينا الفلسفي[١].

وبسبب إقامته هذه وتدريسه ومؤلفاته اشتهرت مدرسة خان في شيراز وجاء الكثير من طلاب العلم من أطراف وأكناف العالم ليتتلمذوا من محضر الآخوند في مدينته.

وفي رحلته الأخيرة إلى الحج وعند عودته ارتحلت روحه للقاء خالقها عام ١٠٥٠ هـ. ق/ ١٦٤٠ م في البصرة ودفن جثمانه هناك[٢].

وأما عن تلاميذ الملّا صدرا فإننا نجد الكثير من النصوص حولهم، إذ ذكر هوارت[٣] اسم القاضي سعيد كأحد تلاميذ الملّا صدرا إلا أننا لم نجد ما يثبت هذا الادعاء. كما أنهم ذكروا الملّا محسن الفيض، وعبد الرزاق اللاهيجي والشيخ حسين التنكابني من ضمن تلاميذ الملّا صدرا المشاهير، وكتبت معلومات وافية عن حياتهم في مقدمة رسالة الأصول الثلاثة ـ لمؤلفها الدكتور السيد حسين نصر ـ ويحسن أن يراجع القراء الكرام هذا العمل[٤]. وقد كتب السيد جلال الدين الآشتياني في الصفحة السادسة عشرة من مقدمة كتابه «منتخبات من أعمال الحكماء الإلهيين في إيران» الجزء الأول، ما يلي:

---

(١) روضة الصفا، ج ٨، ص ٥٨٤؛ ودائرة المعارف [الموسوعة] الإسلامية، ج ٤، ص ٥٤.

(٢) مقدمة الأصول الثلاثة، ص ١٢.

(٣) Cl Huart دائرة المعارف الإسلامية، ج ٤، ص ٥٤.

(٤) ذكر الآشتياني في الصفحة السادسة والتسعين من كتاب الشواهد أنّ تاريخ ولادة القاضي سعيد هو عام ١٠٤٩، وتاريخ ولادة الشيخ حسين التنكابني عام ١١٠٤ هـ.ق. كما أنّ المرحوم السيد ابو الحسن رفيعي ذكر في كتابه ٧ اشخاص كتلاميذ للآخوند.

إنّ محمد بن علي رضا بن آقاجاني أحد تلاميذ الملّا صدرا وهو شارح كتاب القبسات، ويظهر من شروحه أنّه أحد أكثر فلاسفة عصره علماً، إلّا أننا لا نجد أي معلومات عنه في حين أنّه يعد من فحول العلماء وأحد المتبحرين في الفلسفة والعلوم؛ وقد رأيت جزءاً قليلاً من شرحه المذكور آنفاً وسوف أقوم بتعريفه لاحقاً. كما أن الشيخ محمود البروجردي مصحح كتاب القبسات المطبوع في طهران عام ١٣١٣ هـ.ق ذكر في نهاية ترجمته للمير داماد مؤلف الكتاب: عند سفري إلى مدينة مشهد المقدسة رأيت في بيت أحد الأصدقاء في مدينة جرجان شرحاً على كتاب القبسات كُتب من قِبل أحد تلاميذ الملّا صدرا. وهذا الشرح هو النسخة ذاتها الموجودة في مكتبة المعهد الإيراني الفرنسي؛ وقد اخترنا في الجزء الثاني من كتابنا أجزاء من هذا الشرح. وأنوي (الآشتياني) أن أنشر هذا الشرح وهو أحد الأعمال النفيسة الحكمية ككتاب مستقل[١]. (انتهى)

ولكن معرفتي بالملّا صدرا تعود إلى عام ١٩٣٧م إذ كنت حينها كنت في مدينة قزوين أذهب إلى إعدادية پهلوي وكنت مضطراً إلى المرور يومياً من أمام جامع الشاه الملكي وفي ظهيرة كل يوم كنتُ أرى جموعاً غفيرةً تستمعُ في زاوية من الجامع إلى خطاب شيق وجذّاب لرجل وقور وبهي الطلعة. وذاك الرجل ذاك كان المرحوم الحاج السيد أبو الحسن رفيعي القزويني ومحفله ذلك كان حلقة دراسية لشرح الأسفار للملّا صدرا. رونق محفله وجاذبية خطابه جعلاني أنا تلميذ الكتّاب مفتوناً بحيث كنتُ أنسى في بعض الأحيان العودة إلى المنزل وتناول الغذاء، لأنني كنت أفضل طعام الروح على طعام الجسم.

وبعد مرور وقتٍ يسير سنحت لي فرصة للتتلّمذ لدى العالم المرحوم الحاج سيد محمد مهدي التقوي واعظ قزوين الشهير ودرستُ عنده «المقدمات» لعدة سنوات، وبعد دراسة الاشتقاق والصرف والنحو والسيوطي والجامي استطعتُ أن أحضر جلسات درس الأستاذ رفيعي شيئاً فشيئاً. وكذلك المرحوم الحاج سيد أحمد صفائي ـ أعلى الله مقامه ـ الذي أصبح أستاذ جامعة طهران لاحقاً، كما

---

(١) الآشتياني، منتخبات من أعمال الحكماء الإلهيين في إيران، المقدمة، ص ١٦.

أنّه كان ممثل مدينة قزوين في مجلس الشورى الوطني لفترة، وكان يزور منزل المرحوم تقوي بمعية الحاج آقا ضياء الحاج سيد جوادي، الذي ارتحل إلى جوار ربّه هو أيضاً ـ فتُجرى أحاديث شيقة ونقاشات مفيدة حول العلوم القديمة والجديدة وهناك تعلمتُ الكثير من مسائل العلوم العقلية والنقلية عن طريق المرحوم صفائي.

ومع نشوب الحرب العالمية الثانية التي اضطرت عائلتي بسببها إلى المهاجرة إلى العاصمة طهران، وفقدت على أثر ذلك امتياز الحضور في محضر الأستاذ رفيعي، درستُ لسنوات طويلة الكيمياء والعلوم الطبيعية واللغتين الفرنسية والأنجليزية في جامعة طهران وكذلك درستُ الطب في جامعة شيراز، وبعدها لعدة سنوات أيضاً درستُ الطب في جامعتي بون وكولونيا في ألمانيا.

وفي عام ١٩٥٤م وتحت إشراف الأستاذ القدير والعزيز «وارنر كاسگل» مدير معهد الدراسات الشرقية في جامعة كولونيا تركتُ الطب واتجهت إلى الفلسفة وهناك تفرغت لدراسة أعمال الملّا صدرا. وبحصولي على مخطوطة «الواردات القلبية في معرفة الربوبية» الموجودة في متحف بريطانيا بلندن بدأتُ العمل بدراسة العرفان الإسلامي. في تلك الفترة لم تكن كل هذه البحوث والدراسات حول الملّا صدرا موجودة، لا في إيران ولا في الغرب. وقد اقترح عليّ أستاذي العزيز السيد عبد الله انتظام ترجمة هذه الرسالة إلى اللغة الفارسية؛ ومنذ عام ١٩٧٣م وتحت إشراف ومساعدة المستشرق القدير الأستاذ «رودلف زلهايم» - الإنسان الكامل الذي أُدين له بالكثير حتى آخر عمري لمحبته ولطفه الوفيرين - بدأت بتصحيح وترجمة الرسالة المذكورة، وهنا أقدّم هذا العمل المتواضع لعشاق العرفان والمحققين الكرام، وأتمنى أن ينال رضا المهتمين بهذا المجال.

تعريف المخطوطات

١) مخطوطة «دا ١»: وهذه المخطوطة مُهداة من مكتبة الأستاذ السيد محمد مشكوة إلى المكتبة المركزية لجامعة طهران، واتخذتها كمخطوطة رئيسية لهذه الرسالة. وقد وضع الأستاذ «محمد تقي دانش بجوه» صورة لهذه المخطوطة في

متناول يدي وهنا أكرر شكري له مجدداً. وهو أول شخص وصف هذه المخطوطة وذكرها ضمن فهرست مكتبة مشكوة المُهداة إلى جامعة طهران، المجلّد الثالث، القسم الأول، صفحة ٣٩٧ ـ ٣٩٨، طهران ١٩٥٣ م. وحول مؤلف هذه المخطوطة، أي نور الدين محمد الكاشي ونسبته إلى مؤلف الرسالة، كتب الأستاذ دانش بجوه في هامش صفحة ٥٠٠ من كتاب الفهرست المذكور آنفاً، توضيحات وافية في كتاب باسم «منتخب التصانيف». وهذه المخطوطة هي الرقم السادس من دفتر ضمن المجموعة المرقمة ٢٥٢ وتحتوي على ٩ ورقات من ٣٧٤ ب حتى ٣٥٦أ[١].

وقد كتبت هذه المخطوطة بخط النسخ بشكلٍ جميل في ٢٨ صفحة ذات ٢٧ سطراً إلّا الصفحة الأولى التي تحتوي على ٢٦ سطراً؛ وفي حاشية الصفحة الأخيرة كتبت هذه الفقرة:

بسم الله انتهت مقابلة هذه الكتب الأربعة المتناسبة المتتالية في الحكمة العرشية المتعالية من أصولها الأصلية التي خطّها مؤلفها بيده البالية ومسوداتها الجليلة التي كتبها مصنّفها بنفسه الجانية في شهر جمادى الآخرة سنة ألف ومائة وخمسة عشر من هجرة سيد البشر. وكتب هذه الأحرف مؤلف الثلاثة الأولى حشره الله مع أئمة الهدى بحق مقرّبي حضرته الأعلى. هي وقف مهر واقف.

لذك فقد كتبت هذه المخطوطة بعد أربعة وستين عاماً من وفاة الملّا صدرا وهي منقولة عن مخطوطات المؤلف الأصلية، ويدلّ نوع الخط المستخدم في هذه المخطوطة على قدمها وهو يختلف جذرياً عن نوع الخط المستخدم في المخطوطات التي كتبت بعد ذلك. وهذه المخطوطة تحتوي على أربعين فيض وهي مكتوبة من قِبل نور الدين محمد الكاشي تلميذ الملّا محسن الفيض[٢]،

---

(١) انظر كتاب فهرست مكتبة مشكوة، المجلّد الثالث، القسم الأول، ص ٥٠١ ـ ٥٠٢، رقم المخطوطة ٦٨٥.

(٢) انظر كتاب فهرست مكتبة مشكوة، المجلّد ٣، القسم ١، ص ٥٠٠.

صهر وتلميذ الملا صدرا. وعلائم القوافي الشعرية في هذه المخطوطة ليست واضحة.

٢) مخطوطة «دا ٢»: وهذه المخطوطة أيضاً من ضمن مكتبة مشكوة المُهداة التي وضع الأستاذ دانش بجوه صورة مستنسخة عنها في متناول يدي(١). وقد ذكر الأستاذ دانش بجوه المعلومات الكاملة عن هذه المخطوطة في فهرست مشكوة (ص ٣٩٨، المجلّد ١/ ٣، وصفحة ٤١، المجلّد ١). وتحتوي هذه الرسالة على ٤٣ ورقة ذات ١٦ سطراً إلّا الصفحة الأولى وهي ذات ١٥ سطراً والصفحة الأخيرة التي كتبت في ٨ أسطر قصيرة وهي خاتمة الكتاب حيث كتب فيها ما يلي:

على يد أقلّ خلق الله إسماعيل بن حاجي إبراهيم، غفر الله لهما في شهر صفر المظفر من شهور سنة ألف ومائتين من الهجرة النبوية المصطفوية ونقلت هذه الدّرة اليتيمة من نسخة قوبلت من نسخة كتبها المصنّف رحمه الله تعالى.

اين كتابت روز جمعه شد تمام   شد به توفيق خداى لاينام
هر كه خواند دعا طمع دارم   زانكه من بنده گنه كارم(٢)

ويشبه الخط «التعليق» في هذه المخطوطة بعناوينها الحمراء القانية وحاشية «منه مدّ ظلّه» وتبويبه للفيضيات مع مخطوطة «دا ١» تماماً. وعلائم القوافي ليست منظمة ومحددة، وإنما تم تحديد بعضها بالنقطة ويبدو أن الناسخ لم يكن دقيقاً جداً في عمله ونرى في هذه المخطوطة كثيراً من الشطب والتصحيح في حواشيها.

---

(١) المخطوطة المرقمة ٥١٣ (ص ٣٩٨، المجلّد ١/ ٣) والمخطوطة المرقمة ٣٢ (ص ٤١/ المجلّد ١) تحتويان على رقم التسجيل وهو ٨٨٤، أي أنهما يتعلقان بمجموعة واحدة؛ ولكن بشهادة (ص ٤١، المجلّد ١) تحتوي على أربع رسالات وبشهادة (ص ٣٩٨، المجلّد ١/ ٣) تحتوي على خمس رسالات. وباعتقادي المتواضع هناك اختلاف بسيط بين الشرحين هذين.

(٢) انتهت هذه الكتابة يوم الجمعة/ وتمت بتوفيق الرب الذي لا ينام
وكل من يقرأ، أطمع في دعائه/ فإنني من العباد المذنبين

٣) مخطوطة «مج ١»: التابعة لمكتبة مجلس الشورى الوطني الإيراني وهي مسجلّة برقم ٦٥٠٤١ ورقم الرف ٤٩٦٩. كتبت هذه المخطوطة بخط النسخ بشكلٍ بديع، وهي بالحجم الصغير ومن دون حواشي في الطرفين، وورق إفرنجي مذّهب ونفيس وغلاف جلدي ممتاز بلون أحمر؛ وتحتوي المخطوطة على ٤٣ ورقة وتقع في ٨٥ صفحة. وقد سقط جزء من فيض ٣٥، ولم يذكر فيها اسم المؤلف وسنة التحرير وعلائم القوافي غير محددة بشكل منظم، بل حددت في بعض الأحيان بثلاث نقط وفي أحيان أخرى بنقطة واحدة وتارةً بدون علامة. والمجلّد بقياس (١٠ × ١٦) سنتيم، ومذّهب بنقوش الأزهار والأوراق؛ وعناوينها وعلائمها بلون أحمر قاني، وفي جميع أوراقها نرى حلقات وجداول مرسومة باللون اللازورد والأحمر... وفي ورقتين في بداية الكتاب هناك أثر ختم بيضوي «نصر الله التقوي»، وفي ورقة بعد نهاية الكتاب ثمة حلقة وجدول مرسومين إلّا أنّ الصفحة بقيت بيضاء. الورقتان الأولى والورقتان في نهاية الكتاب بلون أبيض. وكل صفحة تحتوي على ١٥ سطراً باستثناء الصفحة الأولى وهي ذات عشرة أسطر. وتبويب الفيض هنا مثل المخطوطة الرئيسية[1]؛ ويبدو أن هذه المخطوطة كُتبت نقلاً عن مخطوطة «دا ٢»، إلّا أن مؤلفها شخص قليل الانتباه وجاهل إذ إنّه قام بتغيير بعض الكلمات سهواً أو متعمداً وارتكب الكثير من الأخطاء الجسيمة.

٤) مخطوطة «مج ٢»: التابعة لمكتبة المجلس الشورى الوطني ومسجلّة ضمن المجموعة المرقمة ٥٩٢ للمجلس وهي تحتوي على ٢٢ صفحة (٢١/٥ × ١٠) سنتيم، وكتبت بخط النستعليق وهي ذات ٢٤ سطراً رقعياً. وفي نهاية المخطوطة كتبت هذه العبارة «وقد تمّت كتابته في شهر جمادى الآخرة من شهور سنة ١٢٤٥».

والمؤلف غير معلوم، ومن الصفحة الرابعة عشرة وما بعدها كتبت مواضيع

---

(١) انظر كتاب فهرست مكتبة المجلس، المجلّد ١٤، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١، سنة ١٣٤٧ هجري شمسي (١٩٦٨م).

متنوعة باللغتين العربية والفارسية في طرفي المخطوطة، وهي على الأغلب تفسير وتوضيح حول نفس الرسالة. وتبويب الفيضيات في هذه المخطوطة تتشابه مع المخطوطة الرئيسية ولكنها تبدو مخطوطة غير دقيقة. وقد حُدّدت علائم القوافي في هذه المخطوطة بثلاث نقاط وكتبت القصائد العربية والآيات القرآنية بخط نسخ كبير. نقاط الحروف ناقصة وغير واضحة المعالم؛ وكتبت في الحاشية تفاسير بالفارسية والعربية وكذلك بعض الأحاديث. وفي الصفحة الأولى من هذه المخطوطة تنتهي رسالة «في سريان الوجود» للملّا صدرا على النحو التالي:

...فهو أظهر في أن يخفي فاعرف.

إلى هنا كلامه أعلى الله مقامه، والحمدلله والصلاة علي خاتم الرسالة. تمّت بعون الله وفضله يوم الجمعة من شهر جمادى الآخرة من ١٢٤٥.

لذلك من المؤكد أنه في مجموعة ٥٩٢ تم ضم إكسير العارفين أيضاً.

٥) مخطوطة «م ١»: وهذه المخطوطة تابعة لمكتبة طهران الوطنية وتُعرف برمز ٨٢٧/ع، ولكن مع الأسف اسم المؤلف وسنة تحريرها غير مَعلومين. كتبت المخطوطة بخط تعليق جميل وتحتوي على ٦١ صفحة وتنتهي الصفحة الأخيرة بهذه الجملة: «... في لذّات البدنية فإن وجدت من استقامت على». لم تكتب صفحة ٦٢ لذلك فإن نهاية الرسالة غير معلومة. وتحتوي الصفحة على ٨ أسطر وكتبت بجوار «بسم الله الرحمن الرحيم» هذه الجملة «من فيوضات الحكيم الإلهي والعارف الرباني مولانا صدر الدين محمد الشيرازي الموسوم بالواردات القلبية»، وتحتوي باقي الصفحات على ١٢ سطراً وكل صفحة هي بقياس (١٦× ٧ سنتيمتراً). وحدّدت القوافي بعلامة نقطة واحدة فقط[1].

٦) مخطوطة «م ٢»: هذه المخطوطة أيضاً تابعة لمكتبة طهران الوطنية وذكرت في الصفحة ٢١٩ من كتاب فهرست مخطوطات تلك المكتبة الذي كتبه العالم

---

(١) ويعود الفضل في إعداد هذه المخطوطة إلى لطف ومحبة الصديق العزيز والأستاذ العالم الدكتور علي أفقه.

العارف السيد عبدالله أنوار والمنشور عام ١٩٦٥م؛ وهي ضمن مجموعة وموجودة من ص ٥١ حتى ٦٩. كتبت هذه المخطوطة بخط «نستعليق شكسته» ممتاز، وكتبت في أعلى صفحاتها وفي الحاشية[1] قصائد باللغة الفارسية تعود لشعراء مختلفين مثل الملّا مظفر، بابا أفضل الكاشاني، الملّا خواجه علي ظهوري، الخيام، والشيخ أبي سعيد أبي الخير وغيرهم... وفي منتصف صفحة ٥١ من هذه المجموعة تنتهي رسالة إكسير العارفين للملّا صدرا التي كتبت في شوال عام ١١٤٩، ومن ثم تبدأ رسالة الواردات القلبية. وتعود أهمية هذه المخطوطة إلى علائم القوافي التي تم تحديدها بثلاث نقاط(:)؛ وتنتهي رسالة الواردات القلبية في منتصف صفحة ٦٩ بهذه الجملة: «وقد تمت كتيبته في شوال من سنة ١١٤٩»، ثم تبدأ رسالة «في سريان الوجود» للملّا صدرا. وتبويب فيضيات هذه المخطوطة مثل المخطوطة الرئيسية وباستثناء الصفحتين الأولى والأخيرة تحتوي كل الصفحات ذات ١٧ × ٢٩ سنتيمتراً على ٢٨ سطراً. والعيب الوحيد في هذه المخطوطة هو أنه لم يتم وضع النقاط في خطها. وقد ذكر السيد أنوار في الفهرست أن هذه المجموعة كتبت في مدينة قزوين. غلاف المخطوطة جلد أحمر سميك وبحجم ١٦٠ × ٢٦٥ ملم، والعناوين كتبت بالحبر الأحمر، والورق أصفهاني أصفر وأبيض قياسه ١١٠ × ٢٦٥ ملم وحدّدت القوافي بثلاث نقاط، وخطاطها هو خليل محمد زمان القزويني.

٧) مخطوطة «ل» لقد استنسختُ هذه المخطوطة عام ١٩٥٣م في متحف لندن، وهي من ضمن مجموعة مرقمة بـ ١٦٨٣٢ وكتبت بخط النسخ ولا شوائب فيها[2]، وتحتوي على ٥٦ صفحة بقياس ١٠ ×٢٠ سنتيمتراً، وهي ذات ١٩ سطراً بطول ٩ سنتيمترات. وجاء في نهاية الصفحة الأخيرة: تمت مقارنتها مع المخطوطة المنقول عنها في شهر محرم سنة ١١٦٩هـ. ق، وكتبت نقلاً عن مخطوطة بخط ابن المصنف... أبو طالب الحسيني علي النقي عفى عنهما. كتبت

---

(١) وقد وضع صديقي العزيز عبدالله أنوار هذه المخطوطة في متناول يدي.

(٢) انظر كتاب: فهرست مخطوطات متحف بريطانيا، ج ٢، ص ٨٢٩.

القصائد الفارسية الموجودة في النص بخط شكستة نستعليق، وفي الصفحة الأولى كتبت أعلى من بسم الله بخط شكسته هذه العبارة: مخطوطة الواردات القلبية من مصنفات الملّا صدرا الشيرازي؛ ونجد في الحاشية مخطوطة أخرى من المحتمل جداً أن تكون ديوان شعر فلسفي، كتب في صفحة «١٠٦ب» منها «النور الثاني في معرفة الروح السمّويات...» وتستمر هذه القصائد حتى صفحة ١١٦ ب النور الثاني عشر وأخيراً حتى صفحة ١٢١ أ... في شهر شعبان سنة ١١٧٠ هـ.ق... على يد العبد العاصي بن أبي طالب الحسين علي النقي في محال «الله آباد» من محال هندوستان...

لذلك فإن المخطوطة هذه كتبت في الهند ومن هناك انتقلت إلى متحف لندن؛ ومن بعد صفحة ١٢١ كتبت أحاديث وروايات باللغة الفارسية في الحاشية، ومن ثم نجد أنّه قام بنسخ قصائد باللغتين الفارسية والعربية لبعض علماء العجم والعرب. وميزة هذه المخطوطة هي أن مصنفها قام بترجمة الكثير من مفردات النص إلى اللغة الفارسية بالحاشية، ويعد هذا الأمر عوناً كبيراً للقراء الإيرانيين. يختلف تبويب الفيضيات في هذه المخطوطة عن المخطوطات الأخرى، إذ بعد الفيض الثاني وفي صفحة «١٠٧ أ» والسطر السابع ومن كلمتي «أظهر الأشياء» يبدأ فيضاً جديداً. وترتيب الفيضيات هنا غير اعتيادي وليس هناك أي علاقة بينها من ناحية المفهوم؛ كما أنه لم تتميز أي قافية في هذه المخطوطة بعلامةٍ ما.

٨) مخطوطة «مج ٣»: التابعة لمكتبة مجلس الشورى الوطني المسجّلة ضمن المجموعة ١٠٣ ودفتر رقم ٩٠١٩؛ وهي المخطوطة إياها التي أشار إليها العالم الجليل الدكتور سيد حسين نصر في الرسالة الفارسية المعنونة الأصول الثلاثة[١]، والتي أوافقه الرأي في أن أخطاءها كثيرة. أشار الأستاذ دانش بجوه إلى هذه المخطوطة أيضاً في صفحتيّ ٢٠٣ و٢٠٤ من المجلّد الخامس لكتاب فهرست مخطوطات المجلس تحت مجموعة ١٨٠٣ صف ١٥ من صفحة ٢٥٥

---

(١) انظر إلى رسالة الأصول الثلاثة المنشورة باللغة الفارسية، دار «بنياد حكمت إسلامي صدرا» للنشر، تصحيح واهتمام دكتور سيد حسين نصر، ١٣٨١، ص ٣٧.

حتى ٢٥٧، وكذلك صفحة ٣٠٤ المجلّد ٩/١ من مجموعة ١٨٠٠٣ أ[١].
وتحتوي هذه المخطوطة على ٢٩ ورقة، ٥٦ صفحة منها ذات ١٨ سطراً (١٣ ×٥)، وتحتوي الصفحة ٥٧ على ٧ أسطر وباقي الصفحة وكذلك صفحتي ٥٨ و٥٩ تحتوي على قصيدة باللغة الفارسية في مناقب الإمام علي عليه السلام. تاريخ التحرير واسم المؤلف لم يذكرا في المخطوطة وتم تحديد القوافي بعلامة هـ، وتبويب الفيضيات وأسلوب تحرير الكلمات يشبهان مخطوطة «ل» تماماً.

٩) مخطوطة «مس»: وجدتُ هذه المخطوطة في جامعة طهران وأدين لصديقي العزيز وابن مدينتي السيد محمد شيرواني - رئيس قسم مخطوطات المكتبة المركزية لجامعة طهران - لإعطائي صورة مستنسخة عنها؛ وهذه المخطوطة ضمن مجموعة المرقمة في المكتبة المركزية لجامعةِ طهران، وتحتوي على ٢٦ ورقة أو ٥٢ صفحة ١٢ ×٥ سنتيمتر، في قطع جيبي ومكتوبة بخط «تعليق» جميل، وبغير الصفحة الأولى ذات ١٧ سطراً فإن الصفحات كلها ذات ١٨ سطراً، وفي أعلى الصفحة الأولى كتبت هذه العبارة: «هو الله، الواردت القلبية» يا ناظم الملكوت ومبدع الجبروت. وفي الصفحة الأخيرة التي تحتوي على أربعة أسطر من النص الفلسفي نرى في السطر الخامس هذه العبارة: واتقى قد فرغ كاتبه من تنميق هذه الرسالة، وكذلك جاء في السطر السادس: تمت في ١١٨٨. وخُتم على الصفحتين الأولى والأخيرة بختم واقف المخطوطة. وربما تكون هذه المخطوطة من ضمن الكتب المُهداة من قِبل المرحوم جمال إمامي إلى جامعة طهران. القوافي واضحة تماماً وتم تحديد القوافي بثلاث نقاط إلّا أن تبويب الفيضيات غير منظّم؛ ومن الواضح أنّ محررّها نسخها بدون دقة وبعجالة، حيث حذف بعض الفيضيات (مثل الفيض ٢٥) أو غير أماكن الفيضيات (مثل الفيض ٢٦ التي كتبها قبل الفيض ١٩) أو أطلق العنان لقلمه وأضاف بعض الكلمات أو حذفها

---

(١) يقول الأستاذ دانش بجوه إن رسالة الواردات القلبية طُبعت مع رسالة الأصول الثلاثة باهتمام الدكتور سيد حسين نصر، في حين أن الدكتور نصر صحح رسالة الأصول الثلاثة وطبعها فقط. كما أنه أضاف بأن بدايتها تبدأ بـ «من كلام صدر المحققين مولانا صدر الدين...»، ويبدو أنّ دانش بجوه اشتبه في أمر المخطوطة.

(مثل الفيض ٢٤ حيث كتب عبارة «كما روي» قبل «فالعالم...»). وفي حاشية صفحة ٣٣ أو من الورقة ١٧ رسم درجات الحكمة بشكل جميل (مثل مخطوطة «دا ١» ومخطوطة «مج ١» تماماً). وفي هذه المخطوطة وكذلك مخطوطة «ل» كُتب فيضا ٢٥، ٢٦ قبل الفيض ١٩، وكذلك الفيض ٢٤ قبل الفيض ٢٣. ونظراً إلى تشابه هذه المخطوطة بمخطوطتي «ل» و«مج ٣» صرفنا النظر عن هذه المخطوطة عند ذكر تطبيق المخطوطات، واستندتا إلى مخطوطة «ل» فقط.

١٠) النسخة المطبوعة: التي نشرت بطباعة حجرية ضمن الرسائل التسع للملّا صدرا عام ١٣٠٢ هجري قمري في طهران، ولكن بسبب كثرة الأخطاء الطباعية وغير الطباعية صرفنا النظر عن هذه المخطوطة ولم نستند إليها. وهنا نذكر بعض أخطاء هذه المخطوطة:

الصفحة الأولى (٢٣٨ مجموعة الرسائل) كتب في السطر الثالث منها كلمة «والسلام» بعد «والصلوة» وقبل «النبي» ـ والسطر السادس حذفت كلمة «في» بعد «ما ألقى» ـ وجاء في السطر السابع من صفحة ٢٤٢ كلمة «موقوفها» بدلاً عن «موقوفة» وهذا خطأ ـ وفي السطر التاسع كتب خطأً «ليلقب» ـ وفي السطر الثالث من صفحة ٢٤٤ كتب «الليل الوشاء» بدلاً عن «الليلاء الوحشاء»، وفي السطر الخامس عشر من صفحة ٢٤٩ كتبت عبارة «مبدأ العقل» بدلاً عن «مُبدع العقل»، وهكذا... ويبدو أنّ مخطوطة «م ٢» استند عليها بوصفها المخطوطة الرئيسية ولكن من دون بذل أي دقّة وتصحيح وحتى اهتمام؛ ولذلك تجاهلنا هذه المخطوطة بسبب وجود هذه الأخطاء الجسيمة.

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

بعد الحمد للمبدع الحق والفضل والصلوة على النبي والال يقول الفقير الى رب العالمين محمد المشتهر بصدر الدين جعل السعيد منه مشكورا والمؤيد ويكشف عنه غطاء التلبيس والتمويه ايها الطالب لسعادة الابدية والشائق الى مشاهدة الحضرة الربوبية ان وانت بان تعرض التي هي في ودمي من عمده ما تسهل عليك معرفة المبدا وقبل المعاد ومبدئية يبدى في بين يديك الكلمة فيها اشارات الى اسرار واشارات الى ما حكمت فانوه سيدكمات عقلية عرشية من منشات يدوية عهدية مقربة بصدق في طلب الحق بحضور وعهد واسرار كشفها الكل ذكي ولا يجوز منها من كل غبي وجمعتها بالواردات القلبية في زمن الوصول واسال الله الهداية الى طريق الرشاد وبه الاعتصام وعليه التوكل بلغ
والله هو المفيض الوجود لوائل الاولى التصورية واوائل الاشيا الخارجية واعظم التصديقات البديهية لكل ما هو من الآنية وهو الوجود الحق والقيوم المطلق الذي هو من الاعيان الاعراض ان ما يكون بذاته موجود الا ينفك عنه ولكن الحقايق الحصار لا ارتياب الحق شهود المكيفية اشد فاعل قايم بذاته والوجودات الاثباتية ليست الا اضافات وشؤون واعتبارات كان الوجود للغير مهية في نفسها وما سواه من الوجودات والموجودات لوازمه المنتزعة عنها فالاول غني بذاته بل الوجود سواه مقدس عن شريك ونظير اذ ليس لصرف الحقيقة الاثنينية بصير جل عن الجسم والخيال وتنزه عن الحالة والمثال الاوهام العالية والسافلة في التصور من اكتناه ذاته فقط كان لا تحيط بحقيقته العقول والافكار ولا تدركه البصاير والابصار لا يحوم حوم حماه حايم ولا يرم تحقيقه رايم لا يطلب بالاخاص ولا يدرك بالحواس العقل من يدركه كالوهم معزول والكل في حجته كما قال الليل الدليل جانبه جائز والطالب عند جلاله مستيقظ بالاشارة لا يعلم كنهه الا هو ولا ينال الهداية البقية سواه فبطن من عيون الحجوبين في عين ظاهريته وظهر لقلوب العارفين في عين باطنيته وليس ذلك الا تجليه بصورة ما لم يكن ظاهرا وتنزله الى مراتب الاكوان حسب استعداد المشار اليه فكل ما يحلو عليه المسوى والاغيار الا كمال الامواج لمحبة البحر الزخار لذا كل ما يرتسم في العقول والاذهان فهو منبعث من حيز القوة والامكان فهو ما تصور منه فاصل بل من كل ما يقال ويقال في انه اجلى من ان يستر وهيبته اخفى من ان يظهر وليس لجماله حجاب الا النور ولا لذاته نقاب الا الظهور ولم يمنع العقول عن الاستنارة والاستجلاء بعد تزكيتها من كدورات شهوات الدنيا الا شدة الاشراق وضعف الاحداق كالشمس يمنعك اجلاؤها ان تحيط بها فلذا الكشف يقين منهم امكنا فسبحان من اختفى من بصاير الخلق نوره ولحجب وجهه منهم لشدة ظهوره فيض ذاته صفاته جلت اسماؤه وتقدست الاؤه قديم ازلي باق سرمدي معلل العلل فاعل غير منفعل بريء عما يشاء ويفعل ما يريد وفيضه لا ينقص وجوده لا يبيد لا يشغله شان عن شان وكل يوم هو في شان منشئ النشاة الاولى ومبدع الفطرة الثانية والدار الاخرى دافع من وصل الى الجنة العليا ومحيط من جحد الى قعر جهنم السفلى لا يصدر ما يصدر عنه من جهة ارادة والطبيعة بل هو من المقاصد الطبيعية في رتبة دنية اذ كل قصد يصير لغرض من اصله فقاصده بتصير كامله فلا تقتضي لجوده سوى وجوده الذي لا تضرب له الامثال تعالى الله عما يقال وكل جود يرى عليه ربح فمنتاه عند العقلاء تجارة ولفظه مجاز ولان الباعث لشيء على شيء مستخدم له بتحصيله بل مستعبد له في تكميله ومن الذي يستخدم المخدوم المقصود ويستعبد المعبود المسجود فسبحان من خلق فاتم بيده مفاتيح النوافع ومقاليد المساعي والمناجح يتعالى من الدواعي والعلل لذلك قال ابتدع ما شيئا لم يكن قبله شيئا بلا فكرة ولا روية بل كان كما شا الا كما قال من العقول الذكية كيف ولا تحتاج العبودية الى الروية فلا ملك خالق

[illegible]

جزء التركيب وبالجملة الجسد وهواه وجاهده مع قواه فجاهد الشرير النفس الشهواني وهو الحفيظ والجمل الغضبي ترى ابن زائد الى ونزه
الناموسة طرائقة وهذه الكمال الفائقة دون صفاتها نعت الضعفاء من العقلاء ان البنية كبيرة فالحاجة الاولى وصية واسم الى الثانية
مكونا بان فالحاصل ان النفس التي هي من جواهر الملكوت من سنخ عالم الجبروت منذ هبطت بابدان والعلل في سنن عن العلم شغل
اشغالها وان كانت لنفسها واثرها وهذا الموجبة الآلية المحمودة والرذيلة المهلكة المعسرة فالاولى تنقل من حيث نار الاثر الى
والاحرى لاحصائها بصفتها والثانية تبلو حيث الكلم الصبوب بنها الاعلى البدن بالروح وتخفف تحتها ولا تحجب عن منازل الاول
الرواب حيث تعدي من يشاء بغير حساب ولا يخشى عنه الكامل ولا تبع مخافة جزء العاطفة الكاملة فان النفس تام والجود تام فيجبر
الولي الكامل والثاني النفصل من طرق بساط الكون وخلص من مضيق البين وخرج من الان والبين ووصل نحو في البين فاذا بقى
المحو ولم يرجع الى الصحو كان مستغرقا في الحق محجوبا بفنا فانه من الخلق كما كان قبل التنا محجوبا بفنائه بالخلق من الحق لنفسه ومانع
الوجود ولتسلم تنزل التجلي الذاتي الشهودي في الموجود في مقام الفناء والشهود لشمول الكثرة في شهوده ولحجب التفصيل عن وجوده
بهم من شاهدة جماله وسبحات وجهه وكماله فاذا رجع بالوجود الحقاني الموهوب الى الصحو ونزل الى التفصيل بعد المحو مع صدره الحق
والنشرح فقام بانباء الحقائق والعلوم وجمع صار متوسطا بين التشبيه والتعطيل ناظرا بعين الجمع الى التفصيل وهنالك يجمع الفرق والرتق
الفتق والستر التجلي في النور وبطن الكمون في الظهور وينودي من وراء سرادقات العزة الا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل
ولا ترغب من السير الى الله وفي الله ومن الله فانتهى في مقام الاستقامة والسير به سيرا عند الخلوة والجلوة ولا يحجب الحق بالخلق و
غير محجوب بالحق عن الخلق لا بالغفلة الخلق عن الحق ولا تستغلا بوجود الصفات عن الذات ولا بالذات عن الصفات ولا يحجب ما يشهد
للجلال عن الجلال ولا بالجلال عن الجمال وفي هذا المقام يطوي الزمان والمكان ويتصرف في جميع الاكوان تصرف النفوس بالابدان وذلك
هو الفوز العظيم والمن الجسيم يونيه من يشاء ولنه ولسع عليم فسبحانك اللهم اعطنا ما نسلم البقاء الابدي وهو ابتنج التحو
بتركنا المتكلمين مضائق الامكان والنجاة من طوارق الحدثان فنسبا النفوس من الحق شاردها ودثارها ونعود الى الله مصيرا.

ثم ان بعض الاشارات في هذه الرموز الى كنوز لا يهتدي الى معناها الا من يتعنت بالمجاهدات حتى يعرف الطلب ويتم هذه الفصول
على اسس الاخلاق على نحو ما الا ان اصحبه في الرياضات ليكا ذلك الشرب فان اطلعت ابنا الربانية شكلها ونحت بالغداة الذي
مفصلها صرت ثابرا في انفسه علم الملكوت وسابحا في بحور حقائق اللاهوت فاشكر ربك على ذلك ما اهدي اليك من الحكم واحمده على
ما اسبغ عليك من النعم وافتد بقول سيد الكونين ورسول العالمين عليه واله من الصلوات ازكاها ومن التحيات انماها لا تؤتوا الحكمة غير اهلها
فتظلموها ولا تمنعوا اهلها فتظلموهم فعليك بتنقيتها من الجهل والبله وعدم استيداعها الا الانفس الحية كما قرروا واوصوا الحكماء
الكبار اولو الايدي والابصار لكونهم في المطالب الدينية واعلمهم في الغايات البدنية فان وجدت من استنارت على سنن الحق طريقته
وحسنت عند خواص الخلق سيرته فاته ما اتاك الله من فضله واسلك به طريق الحق كما هداك الله من قبله ويكن هذا اخر ما اردنا
وبه انتهينا امره فان وجدت مخالفا لما فهمت او استفدت منا الا الطالب البدئ سلم فلا تنكره وتذكر قوله تعالى وفوق كل ذي علم
عليم فانتهي بحمد الله الملك الغني لا نحصي ثناء ولا فهم ودعائه الدائم لا يستقر صوابه في لا يقل ولا يقصر وانتهي ان من اجمع فيما يطلع ما ذكر
ما اراد منهم به الموقن على ما بدل وقربنا ما نتجه بعض حبابا الاسرار به ودنا منه واستغفر الله لي ولك ولمن سعى واهدى وقيل التوفيق وانتهى

[illegible]

الواردات القلبية(١)
في معرفة الربوبية

بسم الله الرحمن الرحيم
وبه نستعين

بعد الحمد لمُبدع النفس والعقل، والصلاة على النبي والأهل، يقول الفقير إلى[٢] ربّ العالمين، محمد المشتهر بـ«صدر الدين»، جعل الله عين عقله مُكحلةً بنور الهدىٰ، وكشف عنها غيم غمّ الطبيعة والهوىٰ:

أيّها الطالبُ للسعادة المؤبّدة، والشائق[٣] إلى مصادفة الصور المجرّدة، إنّي هاتف بك ببعض ما أُلقي إليّ[٤] في روعي من وارد، وقُسِمَ لي شربي منه[٥] في المَصادِر قبل[٦] المَوارِد، ونوديتُ من سرّي في سيري، ولم أُقلّد فيه غيري. امتثالاً لما رسمت وانقياداً لما حكمت، فأوردته في كلمات عقلية غريبة، عن نفثات روعية عجيبة، مودعة في عدّة فصول، هي للحقائق دعائم وأصول، كتبتها لكلّ ذكيّ زكيّ[٧]، وأرجو صونها عن كلّ غبيّ[٨] غويّ، وسمّيتها بـ«الواردات[٩] القلبية في معرفة الربوبية».

---

(١) مج ٢: + له ١/ ل: نسخة واردات قلبية من مصنفات ملاصدرا شيرازي.
(٢) ل: + رحمة.
(٣) آس ١: بسائق.
(٤) آس ١: - إلى.
(٥) آس ١: - منه.
(٦) آس ١: - قَبْلَ.
(٧) آس ١: زكّى ذكى.
(٨) آس ١: غنّى.
(٩) ل، دا ١ (حاشيه)، دا ٢: بالتسبيحات.

والله[1] الهادي إلى طريق[2] الرَشاد، وبه الاعتصام، وعليه التوكل والاعتماد.

فيض [١]

الوجود أوّل الأوائل التصوريّة، وأعرَف الأشياء الفطريّة، زائدٌ في التصور على الماهيّة، لا على ما هو صرف الإنّيّة، وهو الوجود الحق، والقيّوم المطلق، الذي هو هو، بل لا هو إلّا هو؛ لأنّ ما لا يكون بذاته موجوداً، لا ينفكّ عنه هلاكه الذاتيُ وإن صار بالارتباط إلى الحقّ مشهوداً. وليُذعَنْ[3] أنّه ذاتٌ قائمٌ بذاته، والوجودات الإثباتية نِسَبُه وإضافاتُه وشؤونُه واعتباراتُه؛ كأنّ الوجود القيوميّ ماهيّةٌ في نفسها، وما سواه من الوجودات والموجودات لوازمُه المنتزعة عنها. فالأوّل غنيٌّ عمّا عداه، بل لا موجود سواه، يتقدّسُ عن شريك ونظير، إذ ليس لصرف الشيء إلى الإثنينيّة مصيرٌ.

جلّ عن الوهم والخيال، ورُفِعَ عن الإحاطة والمثال. الأذهان العالية والسافلة في القصور عن اكتناه ذاته متشابهة متشاكلة، لا تحيط[4] بحقيقة العقول والأفكار، ولا تُدركُه[5] البصائرُ والأبصارُ، لا يَحومُ حوم حِماه حائم، ولا يروم تحقيقَه[6] رائمٌ، لا يُلمَس بالأخماس[7]، ولا يُدرَكُ بالحواسّ. العقلُ عن دركه كالوهم معزولٌ، والكلّ في حقّه كُمْهٌ أضاليلٌ. الدائر حولَ جانبه يحارُ[8]، والطالب نور جماله يتقيّد بالأستار. لا يعلم كُنهَه إلّا اللهُ[9]، ولا ينالُ بهذه البُغيةِ سواه، فبَطَن عن عيون المحجوبين في عين ظاهريّته، وظهر لقلوب

---

(١) م ١: والله والله.

(٢) آس ١: سبيل.

(٣) آس ١: ولنذعن.

(٤) دا ٢، آس ٢: يحيط.

(٥) آس ٢، مج ٢، ل: يدركه.

(٦) مج ١، آس ١، مس: بحقيقته/ مج ٢، م ٢: نحو حقيقته.

(٧) دا ٢ (حاشيه): + المراد بالأخماس الأيدي، فإنّ لكل كفّ خمس أصابع واللمس بها يكون غالباً من شيء.

(٨) آس ١: بحار.

(٩) م ١: + تعالى.

العارفين في عين باطنيّته؛ وليس ذلك إلّا تجلّيه بصورة ما أراد إظهارَه، وتنزّلهُ إلى مراتب الأكوان عند أسباله و[1]أستاره. وليس حالُ ما يُطلَقُ عليه السوىٰ والأغيار، إلّا كحال الأمواج على البحر الزخّار[2]، إذ كلّ ما يرتسم[3] في العقول والأذهان[4] فهو ينبعثُ من حيّز القوّة والإمكان، فهو ممّا تصوّرت في حقّه فاصلٌ، بل من كلّ ما يقال ويظنّ مزايلٌ، إنّيّته أجلىٰ[5] من أن يُستر[6]، وماهيّتُه أخفى من أن تظهَرَ[7]، وليس لجماله حجابٌ إلّا النّور، ولا لذاته نقاب إلّا الظهور. ولم يمنع القلوب من الاستنارة والاستجلاء، بعد تزكيتها عن كدورات شهوات الدنيا، إلّا شدّة الإشراق[8] وضعف الأحداق.

كالشمس يمنعك اجتلاءك وجهُها فإذا اكتست برقيق غيم أمكنا[9]

فسبحان من اختفى عن بصائر الخلق نوره، واحتجب وجهه عنهم لشدّة ظهوره.

فيض [٢]

ذاته صفاته ـ جلّت أسماؤه وتقدّست آلاؤه ـ قديم أزلي، باقٍ سرمديٌّ، معلّلُ العِلل، فاعلٌ غيرُ مُنفعِل، يُبدىء ما يشاء ويفعل ما يريد. وفيضه لا ينقص، وجوده لا يبيد. لا يشغله شأن عن شأن، و﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾[10]. منشىء النشأة الأولى، ومُبدع الفطرة الثانية والدّار الأخرى، رافعُ من وحّده إلى الجنّة[11] العلياء ومهبط من جحده إلى قعر جهنّم السُّفلى، لا يصدر ما يصدر[12] عنه عن هِمَّةٍ زائدةٍ ولا طبيعة، بل هو عن القصد والطبيعة في رتبة

(١) مج ١، م ١، م ٢: - و.
(٢) م ١: الذخار.
(٣) آس ١: يرسم.
(٤) م ١: في الأذهان والعقول.
(٥) مر: أجلّ.
(٦) مج ١، م ١: تستر.
(٧) دا ١، دا ٢، مج ٢، ل، آس ٢: يظهر.
(٨) آس ١: الإفتراق.
(٩) هزار ويكتب شب ٢٣٠، ج٢، ص ٢٧ تا ٢٨ و٣٨.
(١٠) سورة الرحمن (٥٥)، آية: ٢٩.
(١١) ل: + على.
(١٢) آس ٢: - ما يصدر.

رفيعة. إذ كلّ قصد يصير لغرض مواصلاً، فقاصده به يصير كاملاً، فلا مقتضي لجوده، سوى وجوده الذي لا تضرب له الأمثال، نفعاً ينال، أو صيتاً يقال؛ وكلّ جود يُرى عليه مدحٌ وثناء، فهو عند العقلاء تجارةٌ وأخذٌ وعطاءٌ؛ ولأنّ الباعث للشيء على شيء مستخدِمٌ له بتحصيله، بل مستعبدٌ[1] له في تكميله. ومَنِ الذي يستخدم المخدوم المقصود، ويستعبد المعبود المسجود؟ فسبحان من فالقٍ[2] فاتح! بيده مفاتيحُ الفواتح ومقاليد المساعي والمناجح، يتعاظمُ عن الدواعي والعِلل؛ لذلك قال: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾[3]. أظهرَ الأشياء بلا فكرة ولا رويّة، بل كما تنشأ[4] الأفكار من العقول الذكيّة. كيف، ولا تحتاج[5] الرويّة[6] إلى الرويّة، فما ظنّك بخالق أفكار البريّة[7]. فلا غاية له في فعل الوجود إلّا إفاضة الخير والجود؛ بل ليس لجوده غايةٌ سوى وجوده[8]، إذ هو غاية الغايات، ونهايةُ النهايات، إليه ينتهي كلّ موجود، وبه يُقضى[9] كلّ حاجة ومقصود؛ إنّما الغايةُ في فعله لما سواه من ذوي[10] الفقر والحاجة وأُولي المسكنة والفاقة[11] هو إيصال كلّ واحد إلى كماله، وإرواءُ كلّ وارد من مَشربِ جماله، إذ لم يخلق هذا الجسماني الفسيح والفلك الدوّار المسيح، إلّا لأمرٍ عظيم خطير أعظم من هذا المحسوس الحقير.

فيض [٣]

عِلمُهُ مُحيطٌ بجميع الكلّيّات والجزئيّات، ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[12]. علمُه الّذي هو نفسُ ذاته علّةٌ لوجود مفطوراته، فأظهر كلّ

---

(١) آس ٢: مستبعد.
(٢) آس ١: خالق.
(٣) سورهٔ انبياء (٢١)، آيهٔ: ٢٣. مقايسه كنيد با اثولوجيا، ص ٦٧ «فبالحري أن لا تكونفي المدبر الأوّل روية ولا فكرة» - «فليس يحتاج إلى إبداع بروية ولا فكرة».
(٤) آس ١: ينشأ.
(٥) آس ١، دا ٢، مج ٢، ا، م ٢: يحتاج.
(٦) همهٔ نسخه ها جز «آس ١»: الرؤية.
(٧) ل: الأفكار/ آس ١: البرّية.
(٨) ل: + ولا لجوده فاعل إلّا وجوده.
(٩) دا ٢: يقتضى.
(١٠) آس: ذو.
(١١) مج: + و.
(١٢) سورهٔ سبأ (٣٤)، آيهٔ: ٣.

شيء بحكمته[١]، و﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ﴾[٢] بقدرته، وأوجد أعيانَ العالمين[٣] برحمته؛ عَلِمَ الأشياء في قضائه السابق جملةً وتفصيلاً، ثمّ نزّلها بقدَره[٤] المعلوم تنزيلاً، رتّبها بمقتضى مشيئته أحسنَ الترتيب، وخصّصها على وفق عنايته بالتبعيد والتقريب، أبدع المُبدَعات بقدرته فأبدىٰ آزالَها، وأنشأ الكائنات بحكمته[٥] فسمّىٰ آجالها، نظّمها في سِلك الزمان تقديماً وتأخيراً، وخلَقَ كلّ شيء فقدَّره تقديراً، ولم يحتج في ذلك إلى زمان ومكان، بل قال: «كُنْ»[٦] فكان. لأنّه إذا بدأ[٧] بإبداع[٨] الأنواع، كان حصول الزمان والمكان[٩] في حيّز الامتناع، فكلّ ما تقدّم[١٠] إيجادَ الزمان والمكان، فحيطتهما له ليس في حدّ الإمكان، لا يحدّه المقدار، ولا تحويه[١١] الأقطار، ولا تحيط[١٢] به الجهات، ولا تكتنفه[١٣] السماوات؛ وإنّه مستوٍ على العرش على الوجه المقدّس عن المماسّة والاستقرار والحلول والافتقار، فلا يحمله العرش، لأنّه وحَمَلَته محمولون بلطيف قدرته ومقهورون تحت سلطنته في قبضته، وهو فوقَ الجميع وفوقَ العرش الرفيع فوقيّةً لا تزيده[١٤] قرباً إلى السماء، وبعداً من الثرّىٰ، بل ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ﴾[١٥] عن العرش والسماء. كما أنّه ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ﴾ عن الثّرى، وهو مع ذلك قريب من كلّ موجود، وأقرب إلى العبد من حبل الوريد[١٦] ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[١٧]، تعالى أن يحويَهُ[١٨] مكانٌ، كما تقدّس

---

(١) آس ١، مر: لحكمته.
(٢) سورة طه (٢٠)، آية: ٥٠.
(٣) آس ٢: للعالمين.
(٤) آس ١، ل: بقدرة.
(٥) آس ١: لقدرته (حاشيه): لحكمته/ مر: لحكمته.
(٦) اقتباس از سورة بقره، آية: ١١٧.
(٧) دا ٢: ابداء/ مج ١، مج ٢: بداء/ آس ١: ابدع/ مس: بذع.
(٨) آس ١: بأنواع.
(٩) آس ١: - المكان.
(١٠) نسخه ها جز «مر» و«آس ٢»: يقدّم.
(١١) آس ١، مر، مس: يحويه.
(١٢) مج ١، مج ٢، م ١، م ٢: تحيط.
(١٣) آس ١، مر، مس: يكتنفه.
(١٤) دا ١، دا ٢، م ١، م ٢، مج ١، ل: يزيده.
(١٥) سورة غافر (٤٠)، آية: ١٥.
(١٦) اقتباس از سورة قٓ (٥٠)، آية: ١٦.
(١٧) سورة سبأ (٣٤)، آية: ٤٧.
(١٨) مج ١: تحويه.

أن[١] يحدَّه زمانٌ، بل كان قبل أن خلق الزمانَ والمكان، وهو الآن على ما عليه كان؛ لا يزال في نعوت جماله وجلاله منزّهاً عن الزوال، مقدَّساً عن التجدُّد والانتقال، وفي صفات كماله مستغنياً عن زيادة الاستكمال. والعقولُ الصافية معتمدة في تلك الحكومة، لخلوّها عن الأزمنة والأمكنة المُحقَّقة والموهومة. والأمور التدريجيّة بالقياس إلى العوالي والشوامخ كالدفعية. لا تَغيُّرَ فوق سدرة المنتهى[٢]، بل هو عالم الثبات والبقاء، فما ظنّك بإلٰه كلّ عقل ونفس، فهو من أن يقع في التغيُّر والتجسّم أشمخ[٣] وأقدس.

ليس عند ربّك صباح ولا مساء، ولا حدوث ولا فناء؛ فإذا لم يكن شيء في وقت موجوداً، فلأنّه كان استعدادُه لقبول الفيض مفقوداً. والفاعل متىٰ لم يكن على هذا المثال، لم يستحقَّ عند الحكماء رتبةَ الكمال؛ فإن لم يتناول لاسم الفاعل بهذا المعنى وضعٌ وفرضٌ، فهو لدى العاقل الفاعل المحض، وكلّ ما كان من الأفعال بالأجسام لائقاً، فهو عند العقل بعيدٌ أن يصير للبارىء لاحقاً. وفعلٌ لا يحويه ظنٌّ ووهمٌ، لا ضَيْرَ إن لم يكن له عندنا اسمٌ، فلو عُرف بالاسم كلُّ مسمّىٰ، لساوىٰ كتابُ الجاحظ كتابَ الشفا، فسبحان خالقِ الزمان، ومكوّنِ المكان ﴿لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[٤] والأمثال العُليا.

فيض [٤]

واجب الوجود، مبدأ كلّ فيض وجود. وإنّه ـ تعالى[٥] ـ حيّ قادر، جبّار قاهر، لا يعتريه قصور ولا عجز ولا فتور، ولا يعارضه فناء ولا موت؛ وإنّه ذو الملك والملكوت والعزّ والجبروت، له القدر والقهر والخلق والأمر، ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[٦]. والخلائق مقهورون في قبضته، لا يشذُّ عن

---

(١) مج ١، دا ١: عن أن.
(٢) اقتباس از سورهٔ نجم (٥٣)، آيهٔ: ١٤.
(٣) مج ١، م ١: أسمح.
(٤) سورهٔ إسراء (١٧)، آيهٔ: ١١٠.
(٥) دا ٢: يقال تعالى.
(٦) سورهٔ زمر (٣٩)، آيهٔ: ٦٧.

قبضته مقدور، ولا تعزب[1] عن قدرته تصاريفُ الأمور، ليست لغيره رتبةُ الإبداع، بل شأن من سواه[2] التحريكُ والإعداد[3]. فكلّ ما لم يصدَّ[4] صدورَه مانع، فهو بمجرّد إمكانه صادرٌ عن الصانع. وكلّ ما له شرائط في الإيجاد ووسائط، لا بدّ منها في الإعداد، فهي أمور مرهونة بأوقاتها، موقوفة على الموادّ وانفعالاتها. وكلّما[5] حدث استعدادٌ في عالم المواد، اتّصلت به صورةٌ أو هيئةٌ من المبدأ الجواد. والجودُ المنقطع لا يليقُ بواهب العقل؛ إذ كما يُسمّى اتّصالُه جوداً، يُلقّب انقطاعُه بالبخل. فبالجود المتّصل خلق اللهُ هذا الخلقَ العظيم، الّذي تسمعه وتراه بالتأخير والتقديم. وليس ملاكُ التقدّم في مُبدَعاته الهيولىٰ والزمان، لكن الذات والرتبة والشأن، فسبحانَ من تقدّس فِناؤه عن غبار الحدوث والفَناء.

فيض [5]

جواهر المفارقات علوم إبداعية، وذواتها صور عقلية، ليست كألواح عليها رسوم، أو كصدور فيها علوم. وكما أنّ للأوهام[6] والتخيّلات[7] آثاراً في العالم الصغير الأدنى، كذلك للعلوم والتعقّلات[8] آثاراً في العالم الكبير الأعلىٰ. فأوّلُ ما ثنّي به الوجودُ وانفتح منه باب الخير والجود جوهر قدسيّ واحد، لجميع الصور المحضة والدٌ؛ إذ لا مجالَ للكثرة أن تتكوّن[9] عن[10] الباريء[11] معاً، ولا سبيلَ للجسم أن يظهر عنه مبدعاً. وهو قلمُ[12] الحقّ الأوّل، وناقش الحقائق والعلوم على ذوات[13] المبادىء والعلل. وهو النّور المحض الّذي لا

---

(1) آس ٢: يعزب.

(2) آس ١: سواء.

(3) آس ١: الانتزاع/ مج ١، مج ٢، م ١، م ٢: الاعداء.

(4) آس ١: يصدر.

(5) آس ١: كلّ ما.

(6) دا ٢: الأوهام/ م ٢: للعلوم.

(7) آس ٢: للتخيلات.

(8) آس ١: التعلقات.

(9) آس ٢: يتكون.

(10) آس ٢: - عن.

(11) آس ١: للبارى.

(12) نسخه ها جز «ل»: القلم.

(13) ل: ذرات.

تفاوتَ فيه، والجوهر[1] الإبداعي الّذي لا ضدّ ينافيه، لا يقع فيه التغيّر[2] والتحويل، ولا يجوز عليه الانتقال والتبديل؛ مشرق أنواره، ظاهر آثاره، حاوٍ لما بدأ عنه، محيط بما تكوّن منه. وبعده الجواهر[3] العقلية القويمة، علل النفوس والأجرام الكريمة. فللفاعل على الفعل الشّرفُ والفضل، وليس يحكم[4] بغير هذا العقل. ومتى سوّغنا مساواةَ النفس للعقل، أدّى[5] إلى مساواة[6] العقل للواحد العدل[7]، وما هذا إلّا فطريُّ الفساد، حيث يؤدّي إلى انتقاض الوحدة وانثلام الانفراد.

فيض [٦]

فبدأ الباريء بإبداع الصور المقدّسة عن تعلّق الأجرام، وثنّاها بالسابحات[8] الدائرات على[9] الاستمرار والدوام[10]. صَوّر الأوَلَ عاريةً عن المواد، عاليةً عن[11] التهيّؤ والاستعداد. والثّواني محركاتٍ للأجرام الكريمة الشعاعية، متشوقاتٍ[12] للذوات النّورية الإبداعية. والحقّ[13] أنّ الكلّ مشتاقون إلى جمال ربّ العالمين، متواجدون في عظمة أوّل الأوّلين، مشتغلون بالأعمال المقرّبة إليه، رقّاصون[14] في البارقات المزلفة لديه. هو الذي أدار رحاها، و﴿بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِيهَا وَمُرْسَاهَا﴾[15] ولكن لكلّ منها وسطٌ يقاربه، ومشوّق عقليٌّ يناسبه، وإلّا لما اختلفت الجهات والحركات. فتكثّرت العقولُ حسب تكثّر الأجرام الحيّة وتحرّك الكرات. فسبحانَ القويّ القدير الذي قوّته أخرجت هذه

---

(١) ل: الجوهر.

(٢) دا ٢، مج ١: التغيير.

(٣) دا ٢: الجوهر.

(٤) ل: بحكم.

(٥) دا ٢: اداى.

(٦) آس ٢: - النفس... إلى مساواة.

(٧) آس ١، مر: - أدّى إلى مساواة... العدل.

(٨) آس: بالسايحات.

(٩) مج ١، م ١: عن.

(١٠) آس ٢: الروام.

(١١) دا ١، دا ٢، مج ١، مج ٢، م ٢: على.

(١٢) مج ١، م ١: مشوقات.

(١٣) آس ٢: أحق.

(١٤) مر: قاصدون.

(١٥) سورة هود (١١)، آية: ٤١.

الأوائل[1]، وقدرتُه أبدعت هذه الوسائل، لتترقّى[2] الهمم العاليةُ إلى[3] أوجها وذروتها، ويتخلّص من قيود الحضيض وخسّتها، بذكر مقامها الأصلي ونشأتها.

فيض [۷]

وآخر العقول الزواهر هو مبدأ عالم العناصر وكد خداها، به يدور رحاها، المبنيّ على طبقات أربع، مستديرة الأشكال بالطبع. فماؤها الفيضُ المنحدرُ من بحر القضاء على ميزاب[4] القدر، وحبوبها موادُّ الكائنات، ودقيقُها صورُ المركّبات: من المعادن والحيوان والنبات. والرحويُّ لا يزاولُ تحريكَ الرحىٰ ولا يُباشِرُه[5]، بل لحظاتُ عينه التي لا تنام تُدبّره، كما قال ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾[6] ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾[7] وتلألؤ وجهه الكريم سراجه الذي ينيره[8] بأمر المبدع[9] العليم. فمن أراد أن يقف على تركيب الرحى، فليخرج منها[10] مهاجراً، ولغبطة لُقياه تاجراً، حتى يَطَّلِعَ على الرحى والرّحويّ الذي «أشرقت بنوره» الأرضُ السفلى. شعر[11]:

آسيـابـان را بـبـيـنـي چـون از او بـيـرون روی
واندر اينجا هم بديدی چشمت ار بيناستی[12]

﴿قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[13] فيكون «لهم قلوب يفقهون بها»[14]. والحركة

---

(۱) آس ۲: للأوائل.
(۲) آس ۲: ليترقى.
(۳) آس ۱: - إلى.
(٤) آس ۱، مر: و(بجای «على ميزاب»).
(٥) مر: يباشرته.
(٦) سورهٔ طه (۲۰)، آيهٔ: ۳۹.
(۷) سورهٔ هود (۱۱)، آيهٔ: ۳۷.
(۸) دا ۱ (زيرنويس): كما قال فأشرقت الأرض بنور ربّها/ م ۱ (حاشيه)، دا ۲ (حاشيه): كما قا ـ تعالى ـ وأشرقت الأرض بنور ربّها بخطه رحمة الله عليه/ ل (حاشيه) كما قال تعالى أشرقت الأرض بنور ربّها.
(۹) آس ۱: منِ المبدع.
(۱۰) آس ۲: منه.
(۱۱) دا ۲: بيت.
(۱۲) ديوان ناصر خسرو ج ۲، ص ٤٤٠.
(۱۳) سورهٔ عنكبوت (۲۹)، آيهٔ: ۲۰.
(١٤) اقتباس از سورهٔ اعراف (۷)، آيهٔ: ۱۷۹. مقايسه كنيد با كشف الأسرار، ج ۳، ص ۷۸۲.

المأمورة في الآية المذكورة إنّما هو سير الفكر الموجب لزيادة النور في قلوب العقلاء، لا سلوك الجسد المُورِثِ لظلمة الإعياء، وإلّا فما دام الناظرُ في الرحىٰ وظلمةِ الهيولىٰ الليلاء الوحشا «لا يُبصِرُ شيئاً سوى البخارات والغبارات».

وحينئذٍ يقول: شعر[1]

بگذار حديث آسيائى، كو را
گندم همه مردم است وآبش خون است[2]

ومن هذا الرحويّ العلويّ، تَفيضُ[3] النفوسُ والصّورُ على الهيولىٰ، وبهذا الاعتبار سمّي كدخداء[4] العنصرياتِ، و[أب][5] الماديات. وهو المعلّم الشديدُ القُوىٰ، المؤيّد[6] بإلقاء الوحي إلى الأنبياء، وإلهام الحقّ للأولياء، والرؤيا الصادقة للأتقياء. وهو ﴿ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾[7] المذكور في قول الملك الحقّ المبين. وهو الرّسول الكريم، المعدود خصاله العميم، في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾﴾[8]. وهو جبرئيل على لغة السُريانيّين[9]، النازل[10] على قلوب السالكين.

وبالجملة فكلّ ما سيجري في عالمنا هذا من الذوات والصّفات والأفاعيل والحركات، يفيض عن هذا العقل الأخير بإذن الحقّ العليم الخبير، وهو بالحقيقة قلم الحقّ الأوّل، المبدع[11] لا يزال ولم يزل، والأرواح منّا كالألواح، والكتابة تصوير الحقائق على الأرواح ورسم الطبائع على موادّ

---

(۱) دا ۱: شعر/ دا ۲: بيت.
(۲) منسوب به خيام است. ر. ك: فرهنگ ايران زمين، ج ۱۳، ص ۳۱۶.
(۳) آس ۱: يفيض.
(٤) همهٔ نسخه ها جز «مج ۲» و«ل»: الكد خدا.
(٥) مج ۲، مج ۱، م ۱، ل: اباء الماديات. (٦) ل: والمؤيد.
(۷) سورهٔ شعراء (۲٦)، آيهٔ: ۱۹۳، مقايسه كنيد با كشف الأسرار، ج ۷، ص ۱٥۳.
(۸) سورهٔ تكوير (۸۱)، آيات: ۱۹ و۲۰ و۲۱. مقايسه كنيد با كشف الأسرار، ج ۱۰، ص ۳۹۲.
(۹) آس، مر: الربّانيين. (۱۰) آس ۱: الناظر.
(۱۱) آس: المبدأ.

الأشباح. إذ قلمُ الحق ليس من[1] أُنبُوبة ولا قَصَب، ولوحُه لا يكون من خشب ولا ذهب. فبتعديله صورُنا في موادّ النطف منقوشةٌ، وبتقويمه بساطُ الأشكال[2] على بسيط الهيولىٰ مفروشةٌ، وكتب أعمالنا بقبضه[3] وبسطه منوطة، وصحائف أعمالنا بحلّه وربطه مربوطة. فهو المُودِعُ[4] بأمر بارئه تلك الصور في جواهر الأُمهات، المظهر لها في طبائع الأسطقسات[5]. والمتمّم ما يبدو منها من[6] نفوس الحيوان والنبات. فهم بأمره موكّلون، ولأعمالهم متمّمون، ولكلّ منهم جزءٌ مقسوم من عالم الملكوت، ونصيبٌ معلومٌ من آثار الجبروتِ، بل في كلّ قطرة من قطر الأمطار ومع كلّ نقطة من مياه البحار ومع كلّ ورقة من ورق الأشجار ومع كلّ ساعة من ساعات الليل والنهار جزء من الملكوت يدبّره، ونصيب من الجبروت يسخّره. فلذلك صارت الطبيعة تُظْهِرُ - على تغاير الأيّام وممرّ الزمان ومع كلّ لحظة من لحظات العيان وفي كلّ حيّز ومكان - كوناً لأمر جديد، لا يفنى نوعها ولا يبيد. وأنّ ما منها بادٍ بالفساد، تُكوِّنُ[7] مكانَ مثله بالمعاد. فهي قوّة صادرة لما تقدّم في الوجود، كقوّة حركة الدولاب الذي يبدو عن قوّةٍ محرّكة لها بالتأييد. فسبحان مِنْ مُبدع أبدع البدائع وصوّرها، وجلّ من صانع صنع الصنائع ونوّرها. ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[8]، إلٰهُ الموجودات وربّ العالمين.

فيض [٨]

لا ميّت في عالم[9] الأثير، وإن كان الكلّ مسخّرةً بزمام التقدير. إذ هي مُكْرمةُ الذوات والصفات، مرفوعةٌ عن أرجاس العنصريّات، فيها كواكب طالعة،

---

(١) آس ١: - من.
(٢) آس ١: الاستكمال.
(٣) ل: بقبظه.
(٤) آس ١: الموذّع.
(٥) مج ٢: اسطسقات.
(٦) ل: في.
(٧) آس ١: يُكوِّنُ.
(٨) سورهٔ مؤمنون (٢٣)، آيهٔ: ١٤. ر. ك. «كشف الأسرار»، ج ٦، ص ٤١٤.
(٩) دا ١، دا ٢، مج ١، مج ٢، م ١، م ٢: في العالم.

وأنوار لامعة؛ روحانيّون بذواتهم الشريفة، جسمانيون بأجسامهم اللطيفة، لكلٍّ منهم جنودٌ وأعوانٌ وحياةٌ وعرفانٌ، مربوطة[1] بها النفس الكلية، بقوّة عقلية تبدو عن مشيئة إلٰهيّة وعناية ربّانيّة. كيف، ولو عرِيتِ الأفلاك من الحياة، كان خير الأجسام في حيّز الموات[2]. وواهب العقل مزيّن الأرض المُظلمة بالحيوان والنبات، لا يليق بجوده البخلُ بالحياة على الأفلاك الدائرات، والكواكب السائرات. وقد قال أستادنا[3] الأقدم: «يجب أن يُعتَقَد في السّماء ما هو أشرف وأكرم». والعجب كلّ العجب ممّن يتعجّبُ من هذا البحث القويم، الجاري على النهج المستقيم، ويقول في نفسه: كيف يكون الأفلاكُ أحياء ناطقة مطيعة شائقة[4] ولا رأس ولا ذَنَب ولا شهوة لها ولا غضب. فهذا المسكين المذبوح بلا سكّين قتيلُ سيوف الألفاظ والعبارات، جريحُ سهام المباني والإشارات، ما شاهد الحيوانات الأرضية إلّا ذوات الرؤوس والأذناب من الكِلاب والذِّئاب[5]. ولم يتوهم نفسه إلّا هذا[6] الهيكل المشكّل والمركّب المفصّل والقوى المتكثّرة والآلات، والأعضاء والأدوات؛ ولم يعلم أنّها غير داخلة في مفهوم الحيّ الدرّاك، فمنع من إطلاق الحياة على الأفلاك. فلو تفكّر في نفسه تفكّراً مُشبعاً وتأمّل فيها تأمّلاً مُقنِعاً، لعلم أنّ نفسه العاقلة المعقولة حيّة قائمة ناطقة فاهمة غير ذات رأس وذنب[7] وشهوة وغضب. ولعلّه نسي قوله تعالى حمداً لما في السماء: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[8]، بالواو والنون. وقوله: ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾[9]، وكيف يكون الجمادُ سابحاً وساجداً، ومسبّحاً وممجّداً؟ وما وقع في بعض خطب أمير المؤمنين وسيّد الموحّدين، عليه وعلى أخيه أزكى صلوات المسبّحين، من قوله: «ثُمَّ فَتَقَ ما بَيْنَ السماوات العُلى فملأهُنّ أطواراً

---

(١) دا ١، دا ٢، مج ١، مج ٢، م ١، م ٢: مربوط.

(٢) آس: الممات.

(٣) دا ٢: اوستادنا/ مج ١، م ١: استادنا ارسطاطاليس.

(٤) ل: شائعة.

(٥) دا ١: والذياب / مج ٢، ل: والذباب.

(٦) آس ١: هذه.

(٧) آس، مر: لا ذنب.

(٨) سورة انبياء (٢١)، آية: ٣٣.

(٩) سورة يوسف (١٢)، آية: ٤.

من ملائكته. فمِنْهُم سجودٌ لا يركعون، وركوعٌ لا ينتصبون، ومسبّحون لا يسأمون، لا يغشاهم[١] نوم العيون، ولا فترة الأبدان، ولا غفلة النِسيان»[٢]، يؤيّد ما ذكرناه، وينوّر ما قرّرناه. فالنفس الصّافية علّة دورانها وحافظة أزمانها، من زيادتها ونقصانها، فسبحان من صوّرها ودوّرها بالتدبير، وسخّرها وقيّدها بزمام التقدير.

فيض [٩]

الأفلاك[٣] كلُّها أحياء ناطقون، وعشّاقٌ إلٰهيّون، وعبادٌ صالحون، ﴿غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[٤] يُسبّحون الليل والنّهار وهم لا يسأمون[٥]؛ لدوام تشويقاتهم بدوام الإشراقات العقليّة على ذواتهم، وعدم شواغلهم عن طاعة جاعلهم[٦] من الدّواعي الشهويّة والصوارف الغضبيّة، واستحالة التفاتهم إلى ما تحتهم من الكائنات المدريّة والأجسام القذريّة[٧]. على أنّي أقول: ما يرتمي إلى نفوسها العاشقة المشوقة[٨]: ـ من أشعّة جلال الأزل، وأضواء كبرياء جمال الأوّل، وأنوار آثار اللّطف والعناية، و[٩]أسرار غرائب العاطفة والهداية ـ ما، يعوقها عن الالتفات إلى ذاتها النفيسة، فضلاً عمّا دُونَها من الأمور الخسيسة. واعتبر هذه الحالة من نفسك مع شواغلك البدنية، من الأمور الإنسيّة والدنيّة[١٠]، متى جرّدتَ عنها نفسك، وبعدّتَ منها حسّك، وولّيتَ[١١] وجهَ قلبك إلى الاستغراق بنور وجه ربّك، كيف يمتلىء[١٢] نوراً

---

(١) آس ١: لا يغشيهم.

(٢) مقايسه كنيد با نهج البلاغه ٨ تا ٥ و١٥.

(٣) ر. ك: مصطلاحات فلسفى صدر الدين شيرازى، ص ٣١.

(٤) سورهٔ التحريم (٦٦)، آيهٔ: ٦.

(٥) اقتباس از سورهٔ فصّلت (٤١)، آيهٔ: ٣٨.

(٦) آس ، مر: عاجلهم/ مس: فاعلهم.

(٧) مج ١، ل: القدريّة.

(٨) مج ٢: الموشقة.

(٩) آس ٢: (بجاى «من») و.

(١٠) آس ١: والدينية.

(١١) (در نسخهٔ ١٠٢٣ بخط مؤلف) ولّيت أي: أقبلت.

(١٢) دا ٢، مج ١، ل، آس ١: تمتلىء.

وحبوراً وفرحاً وسروراً، ويتأثّر[1] من نفسِك هيكلُك وبدنُك، ويقشعرّ مخُك وجلدك، لما بَينهما من العلاقة الشوقيّة والرابطة[2] الذوقيّة؛ وتجدّ من ذلك لذّةً لا تشبهها[3] لذّة، وبهجةً لا تماثلها[4] بهجةٌ؛ إنما هو رَوحٌ من الرياح الهابّة بين يدي رحمتِه، ورَيحانٌ من الرياحين الناشرة في رياض نعمته، قذف في نفسك، وانعكس إلى معسكر حسّك، فيُشرِقُ على الإنسان من أثر العقل ما يكون به حياة نفسه وقوّة بدنه وكمال حسّه. فانفعلت من النفس القوى السافلةُ، كما كانت هي تنفعل عنها وعن الجنَبة[5] العالية. فإذا كانت حال نفسك المجرّدة على هذا المثال - مع عوائقها عن آثار البهجة[6] والجمال، وانفصالها عن عالم الرتبة[7] والكمال -، فما ظنُّك بنفوسٍ كريمة عظميه البراءة[8] عن الموادّ والعلائق، شديدة التجرّد عن الأضداد والخلائق، مع عدم شواغلها المانعة، وانتفاء عوائقها القاطعة. اللّهمّ بَهِّجْ عقولنا بأعاجيب سُرادقات العليّين، وَهَيِّج أرواحنا بلذّات أنوار المقرّبين.

فيض [١٠]

هيولى الأفلاك مصوّرة بالصّور اللائقة، ممتنعة الانتقال من السابقة إلى اللاحقة؛ فلها الحياة الدائمة والأجرام القائمة، إلى أن يرث اللهُ الأرضَ ومَن عليها من الدهماء والعجماء. فإنّ حركات الأفلاك ستؤول إلى فناء وقصور وهلاك وفتور، وإن بقيت[9] دهراً مديداً وأمداً بعيداً، لشرفها ونوريتها وثبات صورها وأنانيّتها[10]. وإنّما صَنَع البارىء الأجرامَ الرفيعة[11] على هذه الصنيعة

---

(١) ل: يتأسر.

(٢) آس ١: الربط.

(٣) آس ٢: لا يشبهها.

(٤) مر، آس ١، مج ٢، ل: يماثلها.

(٥) آس ١: الحيجة/ مس: الجنة.

(٦) مس: النتيجة.

(٧) آس ١، مر، دا ٢، مج ١، مر ١، ل: عالم الزينة.

(٨) آس ١: المبرّأة.

(٩) دا ٢: ابقيت.

(١٠) آس ١، مر: ابنها؟

(١١) دا ٢: الرفيقة.

من التبرّؤ من[1] الأضداد والأنداد، والتعرّي عن الكون المزاجي والفساد، ليكون دوامُ وجودها الإبداعي ما دام ثبات العالم الطباعي دالًّا[2] على سرمديّة مُبدعها[3] الحق وديمومية صانعها المطلق. لأنّ حقيقة الحق أن لا يمانعه ضدٌّ، ولا يماثله ندٌّ. وإذ كانت عظائم الأجسام على هذه الشاكلة من الثَّبات والقوام والبقاء والدوام، فما ظنُّك بصور لم تعرف تجسّداً أنّى يكون تنعّمها خلوداً وتأبّداً. وأمّا ذوات الصُور المتضادّة من الطبائع المتفاسدة، فهي لفرط تباعدها وتفاصلها من خاصّ ما يوصف به جاعلها، لن يصلح للديموميّة الشخصيّة، كالصور الأسطقسيّة[4]. فتفكّر يا أخي في خلق السّماوات والأرض، وما فيهما[5] من الرفع والخفض؛ لتعلم أنّ المبدع للكلّ بتمام قدرته، وبالغ أمره وحكمته، كيف تمّم نقصانَ هذا الصنف من الأجسام الطبيعيّة، بإعطائها الديموميّة النوعيّة، فصيّر عالم الأرض والسّماء، منتظماً بصنفَي الثبات والبقاء، وجعل أحد الثباتين ـ وهو الأفضل ـ علّة للآخر[6] وهو الأرذل، فظهر به طريقة الفعل والانفعال، بل حقيقة المبدأ والكمال.

فيض[7] [11]

كلّ ما كان في الوجود[8] أقدم قِدماً، فبحسب تقدّمه كان في الشّرف أرفع قَدماً، وصار بالعكس أمر الإعادة، فما كان أخلف كان أنيل بالسعادة، إذ علّة

---

(1) آس ١: عن.
(2) آس ١: والّا.
(3) ل: مبدعه.
(4) ل: اسطقصية.
(5) آس ١: فيها/ مر: عنهما (حاشيه): يا عنها.
(6) دا ٢: الأخرى.
(7) دا ٢: فيض فيض.
(8) دا ٢ (حاشيه): + الواجب الوجود ـ تعالى ـ كالدائرة، والهيولى كالمركز، وسلسلة البدء: نصف قطر من المحيط إلى المركز، وسلسلة العود نصف قطر من المركز إلى المحيط، سلسلة البدء: الواجب ـ تعالى ـ والعقل والنفس والصورة النوعية والصورة الجسمية. سلسلة العود: الهيولى، الجسم المطلق، النبات، الحيوان، العقل الهيولاني، العقل بالملكة، العقل المستفاد، الواجب جلّ شأنه. نقل من خطه.

الشّرف والتّمييز، هي الدنوّ من العلي العزيز. ففي البدء كلّ ما[1] تقدّم كان أوفر اختصاصاً، وفي العود كلُّ ما تأخّر فهو أقربُ إلى أن يجد[2] من الهيولى خلاصاً. فيبتدىء سلسلة النّزول من الأنوار والعقول، ثمّ النفوس والصّور بعد العقل الأنور؛ وهكذا يتدرّج الوجود في النّأي عن منبع الخير والجود، حتّى وصل إلى هيولى المتضادّات ومادّة المتفاسدات؛ فيرتقي إلى العناصر والأركان، ثمّ إلى الجماد والنّبات والحيوان. وآخر رُتب الحيوان وكمالها هو الإنسان، ولهذا جاء زبدةَ العناصر والأركان. وإذا بلغ إلى درجة العقل المستفاد، فقد حصل التخلّص من الأضداد، فعنده يقف الجود، وبه تتّصل دائرة الوجود، كما قيل في الفرس[3]:

دو سر خط حلقه هستى بحقيقت بهم تو پيوستى[4]

وإنّما أطلَع واهبُ العقل من شجرة الأضداد بامتزاجها[5] ثمرةَ العقل المضيء في المعاد؛ لئلّا يذهب[6] تلك القمامة[7] هدراً[8]، وليصيب كلُّ مخلوق[9] من السعادة قدراً، وليعلم أنّ الغاية[10] القصوى خلقة الإنسان وإن وجدت من فضالته سائرُ الأكوان، لئلّا يفوت كلّ عنصر حقُّه، ولا يقصر عن قابل مستحقّه. فانظر أيّها العارف في حكمة الصّانع البديع، وجود النافع المنيع، كيف بدأ[11] بالعقل وختم بالعاقل، وبينهما أمور متفاضلة[12] متفاوتة بمراحل. وهل هذا إلّا

---

(١) آس ١: كلما. (٢) ل: يحد.

(٣) مج ١، مج ٢، م ١، م ٢، مر: + شعر.

(٤) در فرهنگ ايران زمين، ج ١٣، ص ٨٥ ضمن نامهٔ ملاصدرا به ميرداماد اين شعر نيز آمده است. مرحوم آيت الله رفيعى قزوينى قبل از فوت بهنگام ملاحظهٔ نسخه تصحيح شده اينجانب در حاشيه، آنرا از نجم الدين كبرى (مرصاد العباد ومختصر المرساد) ذكر كرده اند.

(٥) مج ١: بامزاجها. (٦) آس ١، آس ٢: تذهب.

(٧) آس ١: الغامة.

(٨) آس ١، مر: بدراً/ دا ٢ (حاشيه): + القمامة: قمّ البيت كنسه، والقُمامة بالضم: الكناسة، والجمع قمام، قمّ وقمت الشاة أكلت، والرجل أكل ما على الخوان، قمّ الخوان ما يؤكل عليه.

(٩) آس: - مخلوق. (١٠) م ١: غاية.

(١١) آس ١: بدى. (١٢) آس ١ (حاشيه): متفاصِلة.

كالبذر المزروع، للنبت[1] المرفوع، يبتدىء أوّله وهو لبٌّ، وينتهي بآخره وهو أيضاً لبٌّ. فالعقل الأوّل بذر العقلاء والألبّاء[2]، وما عداه من العقل سيقانُه، والنفوس الكلّيّة أغصانه، والأجرام[3] الفلكيّة ساقاته وأفنانه، والبسائط[4] العنصريّة أوراقه، والنفوس الأرضيّة أزهاره، والنفوس الآدميّة نفائس أثماره، والعقول المستفادة لبوب[5] حبوبه[6] وأنواره. والروحُ المحمّديُّ لبُّ اللباب، وللوجود خاتمة الكتاب، عليه وآله السّلام من الملك العلّام. فبإرادتك يا إلٰهي أظهرت من الأضداد شجراً، وأطلعَت من امتزاجها العقل المنير ثمراً، فطوبىٰ لمن لا يرى[7] سوى وصالك[8] إرادةً، ولا يطلب غير لقائك سعادةً.

فيض [١٢]

جلّ البارىء عن قصد الشّرور، بل قصد بالإيجاد الخير المنشور؛ فإن تَبع شرّ قليل بالاتّفاق، فلأنّ إيصال الخير لا يدوم إلّا على هذا السّياق، فشرّ يكون إلى الخير مطرّقاً، إذا تأمّلته كان خيراً مروّقاً؛ فلو أفاد الأضداد أجمع، كان جوده[9] قد انقطع؛ فالخير برضائه وأمره، والشرّ بقضائه وقدره، فلهذا أهمل مبدع العقل[10] مع ما فيه من السّماح بعضَ الأشباح خِلوةً عن الأرواح. ولو لم يثر[11] من هذه الأضداد العقول المتصلة الأمداد، كان خطر الموات بالإضافة إلى الأحياء، كالعدم واللاشيء بالقياس إلى الأشياء؛ فالعالِم إذا أطلق أنّ العالَم ناطقٌ حيّ، فليس مراده سوى الأفلاك[12] شيء؛ إذ العديم الرّوح من الجملة لا[13] يستبين فيه من الحقارة والقلة، فلعلّ ما في بدن الإنسان من الموات والكثافة، يربو على ما في جوف الفلك بالإضافة، ولخلوص[14] السّماء من

---

(١) آس: بالنبط.
(٢) آس ١: والأولياء.
(٣) ل: والأجسام.
(٤) آس ١، مر: البساط.
(٥) دا ٢: لبّ.
(٦) آس ١: حبوة.
(٧) دا ٢: لا يراى.
(٨) ل: وصلك.
(٩) نسخه ها جز «ل»: وجوده.
(١٠) آس ١: الكل/ مر: الخلق.
(١١) آس ١: لم يتر.
(١٢) ل: سوا الأفلاك.
(١٣) ل: إلّا.
(١٤) آس ١، مر: لخصوص.

أنواع الفساد، لزمتها دار الأضداد. وإنما يتبيّن عندك حقارة الكوائن الفواسد[١]، إذا طالعتَ عظم الأجرام الخوالد.

فيض [١٣]

فالصادرُ عن الواجب إما محضُ الخير، وإمّا الخير المستولي على الشرّ. مثال القسم الأوّل عالم العقل وعالم الأفلاك، إذ هما مبرّءان من[٢] الشّرور والهلاك الناشئان من التضادّ، وإذ لا تضادّ فيهما فلا فساد. ومثال القسم الآخر عالم العناصر والأركان وعرصةُ[٣] الهلاك والبطلان. وذلك إنّما يكون لأجل النفع في أشياء أُخر، لا يُهملُها[٤] خالق القوى والقدر؛ إذ لو لم يخلُقْ لَخلِقَ سربالُ الوجود، وقَصُر رداء الجود، وبقي في كتم العدم عوالمُ كثيرة، ونفائس جمّة غفيرة، بل أمثال[٥] هذه الوقائع لازمة في الطّبائع من مصادمات حركات الأفلاك الموجبة للاستحالة والهلاك، على سبيل اللزوم والاستجرار[٦] دون الالتفات إليها من سُكّان عالم الأسرار، فإذن في تركِ خيرٍ كثيرٍ لِشَرٍّ قليلٍ شرُ كثيرٌ لن يسوغ إهمالُه من المُبدع العليم الخبير. مع ما علمت من أنّ هذا[٧] الشرّ اليسير بالنّسبة إلى بسيط[٨] الأرض حقيرٌ، مع حقارتها بالقياس إلى السّماء[٩] الدنيا، المقهورة المطموسة تحت عالم الأنوار والأضواء الأسيرة في قبضة الرحمان، ولا نسبةَ له إلى جناب الكبرياء، الباهر برهانُه على الضياء. فقد لاح أنّ الخيرَ مرضيٌّ، والشرَّ عرضيٌّ، فإذن تصوّر ذرّة الشرّ في بحر أشعّةِ شمس عظمة الخير لا يضرُّها[١٠]، بل يزيدُها بهاءً وجمالاً وضياءً وكمالاً. كالشّامة السوداء على الصورة[١١] المليحة البيضاء يزيدها حسناً وملاحةً وإشراقاً وصباحةً. فـ﴿سُبۡحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلۡعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[١٢] من تقصير عن الأفعال،

---

(١) آس ١، مر: والفواسد.
(٢) آس ١: عن.
(٣) ل: عرضة.
(٤) مج ٢، م ٢: لا يهملهما.
(٥) مر: امتثال.
(٦) آس ١: الاستمرار.
(٧) مج ١، م ١: هذه.
(٨) ل: بسط.
(٩) ل: سماء.
(١٠) آس ١: لا يضرّ.
(١١) ل: على صورة.
(١٢) سورة صافات (٣٧)، آية: ١٨٠.

وفتور فعله عن تصوير الأمثال والأشكال، وجلّ جنابُ الحق عن أمثال هذا الخيال المحال.

فيض [١٤]

لا شيءَ من القوابل والموادّ أخسُّ وأوهنُ من هيولىٰ عالم الأضداد، بها بلغت الخسّةُ مركزَها، ونالت المنقصةُ حيِّزَها. إذ هي واقعةٌ على حاشية الوجود، نازلةٌ في صفّ نِعال مجلس الإفاضة والجود، ولكنّها شَرَكةٌ لانحباس الحقائق الجسمانية، وشبكةٌ لاصطياد النفوس الإنسانية. ولا شيءَ من الصور الفائضة عليها من الوهّاب أثقل وأكدر من التراب. فعالم الأجرام شبه كأس خمر، يعلو صفوها ويسفل العَكر[١]، ولكن أنارها البارىء بالبشر، الّذي معاده المحلّ الأنور. ولو أمكن على غير هذا الوجه إيصال الجود، ما أُخرِجَتْ هذه الظلمة من العدم إلى الوجود، فللنّفوس من هذه الظلمة يحصل دوام[٢] الخلود في النعمة. فواهب الوجود بالكرم والجود لو لم يمنّ بإيجاد الظّلام، لما استمرّ العالم على هذا النظام. فسبحانَك يا أيّها العظيم الجواد على التحقيق، ما أحسَن ما هديتَ السبيلَ ودللتَ على الطريق. فلو لم يكن جودُك على هذا المثال من الإحكام، ما كان لائقاً بك يا ذا الجلال والإكرام.

فيض [١٥]

القوابل السفليّة والموادُّ، مختلفة في مراتب القوّة والاستعداد، والنفوس الأرضيّة، والصّور، متفاوتة في اللّطافة والكدر، مترتبة في القرب والبعد من الخالق الأكبر، والعدل هو تسوية الموادّ والأشباح بحسب الصور والأرواح. فالرحمة الإلهيّة والعناية الربّانية أعطت كلَّ ذي حقّ حقَّه، وأفاضت على[٣] كلّ ذي قابل ما استحقّه[٤]؛ كالشّمس تفيض أنوارها على المقابلات القابلات لآثارها بلا بخل وتقتير ولا قصور وتفتير[٥]؛ ثمّ تسقى[٦] بماء واحد هو ماء بحر

---

(١) آس ١: الفكر.
(٢) آس: الدوام.
(٣) آس ١: - على.
(٤) دا ٢، مج ٢، م ٢، ل: مستحقه.
(٥) آس ١: ولا تفتير.
(٦) نسخه ها جز «آس ١»: يسقى.

الجود[1] المسجور وحياة عين الوجود الطهور، الذي لن يبرح من اسكوب[2] الفضل سائلاً مائلاً، ومن[3] منبع الجود والعدل طائلاً نائلاً ﴿فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ ﴿١١﴾ وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴿١٢﴾﴾[4]، أي ماء الفواعل العلويّة، وماء القوابل السفليّة، لتولّد أنواع الصنائع، وأجناس البدائع. فلو كانت لمادّة البصل قوّةُ قبول الزعفران، ولحامل صورة الدفلىٰ احتمالُ هيئة الأقحُوان، لما ترك الواهبُ الأشرفَ الأفضلَ[5]، وما فاض عليهما الدّفلىٰ والبصل. بل خالقُ القوى والقدر، يقتضي[6] نظامَ الوجود على أفضل ما يمكن ويقدر، فلا تحسبنّ عينَ الجود[7] والكرم وينبوع الوجود والقدم غائرةً، بل تفور فائرةً. وكيف[8] يضنّ بالشيء النزر اليسير، من[9] الذي سيّان عنده القليل والكثير. ولا يختلجنّ في صدرك أنّ البصلَ لِمَ لَمْ يكن[10] زعفراناً، والقيصوم ضيمراناً[11]، والوهم عقلاً، والجاهل الظالم عالماً عدلاً[12]، والشرّير خيّراً[13]، والأبله نحريراً؛ إذ لو كان كذلك، لاضطرّ السلطان إلى صنعة الكنس، والحكيم المتألّه إلى مباشرة الرجس، فإذا تحقّق تنوّع الاستعدادات[14]، وتبيّن[15] تباين الصّور والأرواح في الدرجات فأعظمُ السعادات لأجود الاستعدادات. فتفاوت أفراد الإنسان في الشرف والنقصان إنّما هو لاختلاف القوابل والموادّ ودرجات القوّة والاستعداد. والفاعل الحقّ والجواد المطلق ينشعب[16] عنه كلّ أثر، وما أمره ﴿إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾[17]، فسبحان من تنزّه عن الفحشاء، وسبحان من لا يجري في ملكه إلّا ما يشاء.

---

(١) آس ١: جود/ ب: - الجود.
(٢) آس ١، مر، مس: اسلوب.
(٣) دا ٢: - من.
(٤) سورة قمر (٥٤)، آيتان: ١١ و١٢.
(٥) ل: والأفضل.
(٦) مج ١: تقتضي.
(٧) ل: عين الوجود.
(٨) دا ٢: كيف.
(٩) مج ٢، م ٢: - من.
(١٠) م ٢: لو لم يكن.
(١١) آس ١، مج ٢، ل، مر: ضميرانا/ دا ١ حاشية: الضيمران من ريحان البرّ والمكان الفارسي. ل: زير خيصوم لادن وزير ضيمران، ريحان آورده اند.
(١٢) آس ١، مر: عادلا.
(١٣) مج ١، م ١، ل: خيّرا.
(١٤) ل: الاستعادات.
(١٥) م ١: فتبيّن.
(١٦) مج ٢، م ٢: ينبعث.
(١٧) سورة قمر (٥٤)، آية: ٥٠.

فيض [١٦]

دأب الرحمة الإلٰهيّة، وسُنّة العناية الربّانية، أن لا يَمنع[١] أمراً ضروريّاً يحتاج إليه الأشخاص بحسب الطّباع، ولا يبخلَ لشيء[٢] نافع في مصالح الأنواع[٣]. بل هُوَ ﴿ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ﴾[٤] فهدىٰ، وأعطى لكلّ حيٍّ حقّه فلم يتركه سُدىٰ، فلا جَرَمَ بنىٰ للإنسان[٥]، من الموادّ العنصريّة بالوسائط النوريّة، هياكلَ كاملة البنيان مستوى الأركان على أفضل أنحاء وأتمّ استواء، ليكون[٦] منازل للأرواح البشريّة وحبائل[٧] لاصطياد[٨] العلوم التصديقيّة والتّصوريّة. وفتح في هذه[٩] الهياكل أبواباً شتّى ومنافذ تترىٰ، بعضها ينفذ[١٠] إلى عالم الحسّ كالمشاعر الجليّة، وبعضها ينفذُ[١١] إلى عالم المُثُل كالمدارك[١٢] الخفيّة. وجَعَل على[١٣] كلّ باب من هذه الأبواب قوّةً تُدرِك[١٤] النفس نوعاً من الحقائق عند استعلامها، وآلةً تنال[١٥] شطراً من العجائب في استخدامها. وللنّفس في ذاتها بابٌ تنفذ به[١٦] إلى عالم الملكوت، وتخرج منه إلى فضاء الجبروت؛ فإذا حصّلت من هذه القوى والآلات مبادئَ علومها من الأوائل والبديهيّات، وركّبتها تركيباتٍ حدّية أو رسميّة، وألّفتها تأليفات اقترانيّة واستثنائيّة، اقتنصت[١٧] النظريات من الأوليّات، وانتقلت من الحسّيات إلى العقليّات،

---

(١) آس ١، مر: تمنع.
(٢) ل: بشيء.
(٣) مج ٢، م ١، م ٢، ل: أنواع/ دا ١: الأعمال.
(٤) سورة طه (٢٠)، آية: ٥٠.
(٥) آس ١: الإنسان.
(٦) مج ٢: ليكوم.
(٧) آس ١: خبائل.
(٨) ل: الاصطياد. ر. ك: رسالة تصور وتصديق، ترجمه وشرح دكتر حائرى يزدى.
(٩) آس ١: مر: لهذه.
(١٠) آس ١: تنفذ.
(١١) آس: تنفذ.
(١٢) مج ٢: كالمدارس.
(١٣) مر: - على.
(١٤) مج ٢: يدرك.
(١٥) مج ٢: ينال.
(١٦) مج ٢: - به.
(١٧) نسخه ها جز دا ١، دا ٢، ل: اقتضت.

مستعينةً[1] - في انحفاظها[2] عن الغلط في الأفكار والخطأ الحاصل من تعلّقها بعالم الهيولى - بآلة مسمّاةٍ بالميزان[3] الذي يُعيَّر به نقد البراهين[4] من زيفها، ويوزَن به[5] مثاقيل الأدلّة من ميلها وحيفها، عند صيرفيّ العقل الهادي إلى أصول الرأي وفروع النقل. فإذا جمعت[6] مع ذكائها[7] في العلم تعديلها في العمل، وأزاحت عن ذاتها أمراض الرذائل والعلل، فقد فارقت صورتها القوابلَ وشاكلتِ العقولَ الأوائل، في الإحاطة بالعقليّات والتجرّد عن الأجسام[8] والسفليّات.

فيض [١٧]

إنّ الإنسان لمنقسمٌ[9] إلى سرّ وعلن، ونفس وبدن. أمّا نفسُه فجوهرٌ[10] ربانيّ وسرّ سبحانيّ ولطيفة ملكوتيّة وشعلة[11] لاهوتيّة وكلمة روحانيّة وخلق ربانّي وفعل غير زمانيّ ولا مكانيّ. بل الحرف[12] المكتوب بالكاف والنون والأمر الوارد من مثال ﴿كُن فَيَكُونُ﴾[13]؛ وهو فعله الّذي فعله بذاته، وأوجده[14] بكلماته، وكلماته موجودة في مصنوعاته مسطورة في أرضه وسماواته[15]؛ بها يتأمّل الناظرُ إليها الواقف الحقَّ القويم، ويعاين الصراطَ المستقيم. فتأمّل هذا الكتاب المملوء[16] من العلوم. وانظر إلى هذا الصراط الممدود بين الجنّة والجحيم، لعلّك تنتبه[17] من نوم الغفلة في مرقد الدنيا،

---

(١) مج ١، مج ٢، آس ١: مستغينة.
(٢) ل: انخفاضها.
(٣) آس ١: بميزان.
(٤) آس ١: يعتريه فقد البراهين.
(٥) دا ٢: - به.
(٦) آس ١: اجتمعت.
(٧) دا ٢: ذكاتها.
(٨) مج ٢، م ٢: الأجرام.
(٩) دا ٢: منقسم.
(١٠) ل، آس ١، آس ٢: + إلهيّ.
(١١) دا ٢: شغلة.
(١٢) مج ٢: الحروف.
(١٣) سورهٔ آل عمران (٣)، آيهٔ: ٤٧/ سورهٔ بقره (٢)، آيهٔ: ١١٧/ سورهٔ فصلت (٤١)، آيهٔ: ٦٨.
(١٤) مج ١: أوجد/ دا ٢: أوجدنه.
(١٥) آس ١ (متن): سماء (حاشيه): سماواته.
(١٦) ل: الملو.
(١٧) مج ٢: ينتبه/ دا ٢: تتنبه.

فتنجو[1] من ظلمات بحر الهيولىٰ، وتنفكّ من أسر الطّبيعة الظلماء وقواها المظلمة الوحشاء، وترقى[2] إلى المحلّ الفاخر والمكان الطّاهر، بحيث لا يلحقك الفساد ولا تحنّ[3] إلى دار الأجساد. وأمّا بدنُه فهو هذا الهيكل المركّب تراكيبَ[4] السفينة، بها يقطع بحر الجسمانيّات، ويعبر إلى إقليم الروحانيّات، حدِّقْ بصيرة فؤادك، وبَرِّقْ سويداء سوادك، إلى هذا الزبر المرموز، والسرّ المكنوز[5]. فتبّاً لمن ظنّ[6] ـ من أصحاب الجدل[7] المتوسّمين بعلم الأصول المترسّمين بتمهيد القواعد والأصول ـ أنّ الإنسان هو هذا الهيكل المحسوس المنقوش والبدن المتخلخل «المنفوش» لا غير، زعماً منهم أن ليس لله عالم آخر وراء هذه الأجسام الدنيّة[8]، وليس له خلائق غير هذه الديدان والحيوانات العفنة. وكلا القولين زيغ عن الصواب، مستهدف[9] لسهام[10] العتاب. بل الحقّ أنّ في الوجود عالماً آخر وفيه خلائق روحانيين، وأشخاصاً[11] إلٰهيين، إليهم رجعى أنفس الناس إذا ظهرت عن الأدناس والأرجاس.

فيض [١٨]

الإدراك على قسمين: مشهور ومستور. فالمشهور حسّي والمستور نفسي. والحسّي متى وقع[12] فيه الازدياد، تضاعف له الضعفُ والفساد. والنفسي متى توافرت أمداده[13] وأعداده، تكاثرت عدّةُ العقل وعَتاده، وما فيهما إلّا مناسب ما كان عنه صادراً. فالحسّي ظلاماً خاثراً، والنفسي ضياءً باهراً، لأنّ أحدهما سُلافةُ الصور المجرّدة، والآخر سلالة الأجسام المكدّرة المغيّرة[14]. فكمال

(١) م ٢: فتنجوا.
(٢) ل: ترقا.
(٣) آس ٢: ولا يجري/ دا ١، دا ٢، مج ٢، ل، آس: ولا يحنّ/ مر: ولا تجيء.
(٤) آس ٢: تركيب.
(٥) دا ٢، مج ١: المكنون.
(٦) دا ٢: - ظنّ.
(٧) دا ٢: الجدال.
(٨) آس ٢: الدينية.
(٩) ل، آس ٢: مستهدم.
(١٠) آس ٢: سهام.
(١١) آس ١، آس ٢: اشخاص.
(١٢) دا ٢، مج ٢، م ٢، آس ١، مر، مس، آس ٢: وقعت.
(١٣) آس ١، مر: ابداده.
(١٤) مس: المغبّرة/ آس: المعيّرة.

النفس اتّصالها بالقدس وانتقاشها بهيئة الوجود الفائضة عن المبدأ المعبود. فكلّ ما كان تابعاً للهيولىٰ بحال، يجب شحّ النفس منه على أميال، حتى تتّصل[1] بالعقل الفعال، وتتخلّص[2] عن التغيّر والزّوال. إذ بانفصالها عن الهيولى تصير[3] من المكاره ناجياً، وتحلّ داراً يكون[4] للأبرار مناجياً، وهي الآن وإن لم تكن[5] في الهيولى بمحصور، إلّا أنّها من عشق توابعها كمأسور، فإذا فارقتْ منها وفازت[6] بالخلاص، اتْصلت بسعادة الصور المصاص، وهي كما علمت من التجسّم بالبعد، بعيدة من الهيولى والضدّ، فنالت الفوز بالسعادة المؤبّدة، بإذن ربّ الصور المجرّدة، فاتّصالها بالعالم الروحاني والمعدن النوراني من أعزّ المطالب وأعظمها وأشرف المآرب وأفقمها[7]، من جهة أنّه عالم المعاد، لأنّه مسقط الميلاد، إليه رجعىٰ نفوسنا الطاهرات وعقولنا الزاهرات. كما في الكتاب العزيز: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ﴾[8]، فإنّ ﴿وَٱلطَّيِّبَٰتُ لِلطَّيِّبِينَ وَٱلطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَٰتِ﴾[9]. والأنفس[10] الخبيثة المغموسة في بحر الطبيعة رؤوسها منكوسة، أعينها مطموسة، أرواحها محبوسة حيث غمست، أشباحها مكبوسة أينما قمست[11]، فإنّ[12] ﴿ٱلْخَبِيثَٰتُ لِلْخَبِيثِينَ وَٱلْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَٰتِ﴾[13].

فيض [١٩]

النفس الإنسانيّة لها قوى ومشاعر، وحواسّ ومدارك بواطن[14] وظواهر. ويرشدك إلى انحصار المشاعر الباطنيّة في مدرك الصور الجليّة ومدرك المعاني

---

(١) ل: اتصل/ دا ١، دا ٢، مج ٢، م ٢، مر: يتّصل.
(٢) دا ١، دا ٢، مج ٢، م ٢، ل، مر: يتخلّص.
(٣) دا ٢: بصير/ دا ١، مج ٢، م ٢، ل، مس، آس ٢، مر: يصير.
(٤) م ١، ل، س. مس: تكون.
(٥) نسخه ها جز «آس ٢»: يكن.
(٦) آس ١، آس ٢، مر: فاضت.
(٧) ل: أفقهنا.
(٨) سورة فاطر (٣٥)، آية: ١٠.
(٩) سورة نور (٢٤)، آية: ٢٦.
(١٠) مج ١: والنفس.
(١١) ل: قمشت.
(١٢) آس: وإنّ.
(١٣) سورة نور (٢٤)، آية: ٢٦.
(١٤) ل: وبواطن.

الخفية ـ كما هو مشهور وفي الكتب مسطور ـ، انحصار المحسوس في الصور والمعاني في العالم الهيولاني، وإلّا لزم تعطّل شيء في سوق الطبيعة وكساده، لكن ذلك معلوم فساده، فإنّ الجواد الذي أعطىٰ كلَّ شيء خلقه، كما لا يبخل بشيء عن مستحقّة، لأنّ ذاته ينبوع الخير والرّحمة والفيض والنعمة، وكيف يشحّ بإفاضة الذرّات الدائرة في ضوء الشمس من يكون[1] قرص الشّمس ورغيف القمر من أقراص تنّور[2] نوره. والنّار الكبرى في مقعّر الفلك شعلةً من بحر مسجوره، فكذلك لا يبذّر بالإعطاء والإفادة والإفاضة والإجابة: فـ ﴿إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾[3] بل إحسانه بالكرم[4] وامتنانه بالفضل، إنّما هو بالقسط والعدل.

فيض [٢٠]

مواضع جميع الحواسّ يجب أن تكون واقعةً في الرأس، إذ موضعُها من البدن موضع قُلّة ناتئة، على قلعة عالية. وحرّاس القلاع يجب أن تكون[5] مشرفة عليها للصيانة والاطّلاع، كما قالت الحكماء: «الرأس صومعة الحواسّ»، إلّا الحسّ اللّمسي[6] المبثوث[7] في جملة البدن، المعرض للآفات والمِحَن، لحكمة جليلة خفيّة على بصائر كليلة.

فيض [٢١]

حامل جميع قوى[8] النفس الإنساني وخليفتها هو الروح البخاري الحيواني المنبعثة عن صفو الأخلاط أو لطافتها، انبعاث الأعضاء من كدر[9] الأخلاط وكثافتها، ينبوعها القلب الصنوبري الشكل المخروطي الهيكل. ومن ثمّ

---

(١) ل: تكون.

(٢) آس ١، آس ٢: ينور نوره/ مر ٢: حوره نوره.

(٣) سورة اسراء (١٧)، آية: ٢٧.

(٤) آس ٢: - بالكرم.

(٥) مج ٢، آس ٢، مر ٢: تجب أن تكون، دا ١، دا ٢، مج ١، م ١، م ٢، ل: يجب أن يكون.

(٦) ل: الحس المبني.

(٧) آس ١، آس ٢: المبثوت.

(٨) آس ١، آس ٢، ل: القوى.

(٩) مج ٢: أكدر.

يتوزّع[١] على المواضع العالية والسافلة وينقسم[٢] إلى النّفسانية الصاعدة والطبيعيّة[٣] الكبديّة النّازلة. وكلّ موضع يفيض إليه من سلطان نوره فهو حيٌّ، وإلّا فليس من الحسّ والحركة في شيء. واعتبر بالسُّدَد الواقعة في المجاري والأعصاب، كيف يورث الفلج والصرع كما يؤدّي قلّته إلى المالخوليا والاضطراب. وهذه الروح أحد موضوعات الطب الطبيعي الجسماني، كما أنّ[٤] النّفس الناطقة أحد موضوعات[٥] الطبّ الإلٰهي الروحاني، الّذي يبحث عنه الأنبياء والرسل المؤيّدون بالوحي والإلهام، كما كانت الأطبّاء ممتحنين بالبحث والحدس التام[٦]. ومن هاهنا قيل تقريباً إلى أفهام المستعدّين للمعرفة والإيقان: «إنّ الأنبياء أطبّاء النفوس، كما أنّ الأطبّاء أنبياء الأبدان». ونقل أيضاً من أهل الحكمة والشريعة: «أنّ النبيّ خادمٌ للقضاء كما أنّ الطبيب خادم للطبيعة». فمن هاتَين الروحَين ينشأ العلم بالعالَمين، وتحصل المعرفة بالإقليمَين، أعني الملك والملكوت، المُبدَعَين عن الحيّ الذي لا يموت، وبهذين[٧] الرّجلين قام العِلمان، وانتصب العَلَمان: علم الطبّ الّذي هو علم الأبدان، وعلم الإلهيّات الّذي هو علم الأديان. فالروح الجسمانيّة[٨]، هي مطيّة تصرفات النفس الإنسانية الدرّاكة الفعالة[٩]؛ بإذن واهبها، من الله مشرقُها، وإلى الله مغربها، فتتصرّف بها في البدن البالية الفانية، ما دات لتصرّفاتها باقيةً. فإذا انقطع قبوله لها خلت، ولخراب البيت[١٠] ارتحلت. كما نظمه بعض[١١] الفرس[١٢]:

جان قصد رحيل كرد گفتم: بمرو[١٣] گفتا: چكنم خانه فرو مى آيد[١٤]

---

(١) آس ٢: تتوزع.
(٢) تنقسم.
(٣) دا ٢، ل، آس ١، مس، مر: والطبيعة.
(٤) ل: كأنّ.
(٥) مر: موضعات.
(٦) ل: التمام.
(٧) دا ١، دا ٢: بهاتين.
(٨) مر، مس: الجسماني.
(٩) مر: الفعاليّة.
(١٠) آس: لخرب البدن.
(١١) آس ٢: + في.
(١٢) آس ٢، آس ١، مس، مر، مج ١، مج ٢، مر١، مر ٢) + شعر.
(١٣) آس: كه مرو.
(١٤) فرهنگ ايران زمين، ج ١٣، ص ٣١٥ اين شعر را جزو كتاب خطى خيّام ذكر كرده است.

فيض [٢٢]

إذا تحقّقتَ ما سردنا عليك، وفهمتَ ما ألقينا إليك، ووقفت على بعض الأسرار[١] الحِكمِيّة والحقائق العلمية في كيفيّة تدبير النفس للبدن، مع أنّ البدن كالثقل الكثيف[٢] والنفس كالنور اللطيف. فكيف حصل بينهما إلف التدبير والتصرف وعشق المقارنة والاتّفاق وألم المفارقة والافتراق، وكيف[٣] يتصوّر الازدواج بين الظلمة والنّور والحزن والسرور، والائتلاف بين العلوي الّذي قال الله تعالى في شأنه تعظيماً لمكانه ﴿وَرَفَعْنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾[٤]، ﴿إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ﴾[٥] والسّفلي المشار إليها بقوله: ﴿إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ﴾[٦]، إذ بينهما من المنافرة والمضادّة في الماهيّة ما لا يخفى على أُولي الفهم والرّويّة. فتلطّف البارىء تعالى[٧] بحكمته التّامة، وأنعم بحسن عنايته العامّة، بأن خلق من مادّة النطفة البدنَ الكثيف، ومن لطافته القلبَ اللطيف، ومن صفو القلب الروح النابعة فيه[٨]، التي هي في اللطافة والصفاء كالأفلاك، البعيدة عن الاختلاف الموجب للفساد والهلاك، وهيّأها لاستيكار[٩] النفس الناطقة واستعشاشها، تكميلاً لصلاح معادها ومعاشها، التي هي شعلة ملكوتية فائضة من نور الأنوار، فيضان النور من الشمس على الأبصار، من غير أن ينتقص شيء[١٠] من الواهب الحيّ؛ وإذ تصوّرتَ بحسّك اشتعال الذبال المستعدّة لقبول صورة النار من النار الشبيهة بالعقل الفعّال، فتصوّر بحدسك[١١] التهاب فتيلة النطفة المستعدّة بواسطة زيت الرّوح الحيوانيّة، التي «يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار»[١٢] لقبول النفس الإنسانية، التي هي شواظ من نيران ملكوتية، من واهبها الذي هو نور الأنوار

(١) آس، آس ٢: أسرار.
(٢) آس ٢: النظيف.
(٣) دا آس، مس، آس ٢، مر: فكيف.
(٤) سورهٔ مريم (١٩)، آيهٔ: ٥٧.
(٥) سورهٔ مطفّفين (٨٣)، آيهٔ: ١٨.
(٦) سورهٔ مطفّفين (٨٣)، آيهٔ: ٧.
(٧) مج ٢، م ٢: - تعالى.
(٨) م ١: إليه/ ل: التابعة فيه.
(٩) ل: لاستكبار.
(١٠) ل: سرّ.
(١١) دا ٢: بحسك.
(١٢) اقتباس از سورهٔ (٢٤)، آيهٔ: ٣٥: «يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار».

اللّاهوتية. وهذا القدر من الحكمة والمعرفة مَذْقَة من ﴿وَقُدُورٍ رَّاسِيَٰتٍ﴾[1] وهلالٌ من بدور سائرات، يُشبِعك ويُروِيك، ويُبصِرك ويُقويك، ويُغنيك عن الإطنابات المذكورة في شرحها في المبسوطات.

فيض [٢٣]

دع الرّاغبين في صحبتك والذّاهبين إلى منادمتك والتعلّم من إفادتك؛ فليس ذلك منهم مالٌ، ولا يحصل فيك[2] بهم حال ولا جمالٌ، ولا يدفع بمجالستهم منك ملالٌ ولا كلالٌ. واعلم أنّ إخوان الجهر أعداء السرّ، وأولياء الجلوة[3] خُصماء الخلوة. إذا لقوك تملّقوك[4]، وإذا غِبت عنهم سلقوك. من أتاك منهم كان عليك رقيباً، وإذا خرج عنك كان عليك خطيباً، أهل نفاق ونميمة، وأصحاب غلٍّ وخديعة، لا تغترّ[5] باجتماعهم عليك واحتشادهم لديك، فما غرضهم العلم والحال، بل الجاه والمال، وأن يتّخذوك سُلّماً إلى أوطارهم وحماراً في حمل أثقالهم وأوزارهم. إن قصّرت في غرضٍ من أغراضهم، كانوا أشدّ أعوانٍ[6] عليك، ويرون تردّدهم إليك حقّاً واجباً لديك. ويتوقّعون منك أن تبذل عرضك ودينك لهم: فتعادي عدوّهم، وتنصر قرينهم وخليلهم، وتنتهض[7] لهم سفيهاً، وقد كنت فقيهاً، وتكون لهم تابعاً خسيساً بعد أن كنت متبوعاً رئيساً. ولذلك قيل[8]: «اعتزال العامّة مروءة تامّةٌ». وهو قولٌ حقّ، وكلامٌ صدق، فإنّا نرى المدرّسين في زماننا كأنّهم في رقٍّ دائم وتحت حقّ لازم ومنّة ثقيلة ممّن يتردّد إليه، فكأنّه يهدي تحفة لديه، ويلقي حقّاً[9] واجباً عليه؛ وربّما لا يختلف إليه في الأدوار ما لم يتكفّل برزق له على الإدرار. ثمّ المدرّس المسكين والمولى الضعيف الدين لعجزه عن القيام بذلك من ماله، لا يزال يتردّد

---

(١) سورة سبأ (٣٤)، آية: ١٣.

(٢) ل: لك.

(٣) دا ٢: الخلوة.

(٤) مج ٢: بملّقوك.

(٥) ل: لا تعتر.

(٦) آس ١: أعواناً.

(٧) مج ٢: ينتهض.

(٨) م ١: ولذا قيل/ ل: ولذلك قبل.

(٩) آس ١: - حقّاً.

إلى أبواب السّلاطين، ويقاسي الذُلّ والشدائد مقاساةَ الذليل المَهين، حتى يكتبَ له[1] بعد الإبرام التمام، على بعض وجوه السُحت بمال حرام[2]. ثمّ يبقى في مقاساة القسمة على الأصحاب، والتوزيع على الطلّاب: إن[3] سوّى بينهم مقته المبرّزون[4]، ونسبوه إلى الحموّ والجهالة والظلم والضلالة[5] والقصور عن درك مصارف الفضل والفتور عن القيام في مقادير الحقوق بالعدل؛ وإن فاوت[6] بينهم سلقَه السفهاء بألسنةٍ حدادٍ، وثاروا عليه ثَوَران الأساود والآساد. فلا يزال[7] في مقاساتهم في الدنيا، وفي مظالم ما يأخذه ويفرّقه[8] في العقبى. والعجب أنّه مع البلاء كلّه والدّاء جلّه تُمَنّي نفسه العثور، وتُدَلّيه[9] بحبل الغرور أنّ في ما يفعله مريد وجه الله ومذيع شرع رسول الله[10] وناشر علم دين الله، والقائم بكفاية طلّاب العلم من عباد الله. لو لم يكن ضحكةً للشيطان وسخرة لأعوان السلطان، لعلم بأدنى تأمّل أنّ فساد الزمان لا سبب له إلّا كثرة أمثال أولئك الفقهاء المحدّثين[11] المحدَثين في هذا الأوان، الّذين يأكلون ما يجدون[12] من الحلال والحرام، ويفسدون عقائد العوام باستجرائهم على المعاصي اقتداءً بهم واقتفاءً لآثارهم. فنعوذ بالله من الغرور والعمى، فإنّه الداء الّذي ليس له دواء.

فيض [٢٤]

فالعالم ينقسم إلى عالمَين، ويدور على قطبَين هما منشأ الإقليمين: أحدهما القطب الجنوبي الّذي يليه إقليم الملكوت الفائض من المبدع الحيّ الّذي لا يموت. وأصحابه أصحاب اليمين، في سدر مخضودٍ وطلحٍ منضودٍ[13]. والآخر

(١) مج ١: - له/: تكتب له.
(٢) آس ٢: الحرام.
(٣) ل: - ان.
(٤) آس ٢: المبذرون.
(٥) ل: والظلالة.
(٦) ل: فادت.
(٧) ل: زال.
(٨) ل: تفرقة.
(٩) آس ١، آس ٢: تدليله/ مس: تدليسه.
(١٠) دا ٢: + صلّى الله.
(١١) همهٔ نسخه ها جز «دا ١»: - المحدّثين.
(١٢) مج ٢: ما يجدوا.
(١٣) اقتباس از سورهٔ واقعه (٥٦)، آيات: ٢٧، ٢٨ و٢٩.

القطب الشمالي الّذي يليه إقليم ذوات الأجساد، المتوقّفة الوجود[1] على المادّة والاستعداد[2]. وأصحابه ﴿أَصۡحَٰبُ ٱلشِّمَالِ﴾[3]، تنالهم في المآل وخامة العاقبة وسوء الحال، والاحتراق بنار القطيعة[4] والوبال، ﴿فِي سَمُومٖ وَحَمِيمٖ ۝٤٢ وَظِلّٖ مِّن يَحۡمُومٖ ۝٤٣﴾[5]. وإلى كلا[6] العالمين ومجموع الإقليمين أُشير بقول المبدع الخلّاق: ﴿مَا عِندَكُمۡ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٖ﴾[7]. ولكلّ من العالمين مشرق بدأ منه صبح أنواره، ومغرب ينتهي إليه نهاره.

فأمّا مشرق عالم الرّوحانيات فهو الموجود الأوّل وعلّة العلل، عزّ سلطانه، وبهر برهانه. إذ من شمس عظمته انشقّ عمود غسق العدميّات، واستبان شفق الوجود منتشراً في أهوية الهويّات. ومن نور كبريائه انفلق بحر غياهب اللّيسيّات، واستنار نور صبح الجود من ماهيّة الأيسيّات، فسبحان فالق الأصباح، وربّ صباح الأرواح بنور الوجود، وإفاضة الجود. وأمّا مغربه فحيث ينتهي تلك الأنوار السارية، وهو النفس الناطقة البشريّة. وأمّا مغربه فحيث ينتهي تلك الأنوار السارية، وهو النفس الناطقة البشريّة، وأمّا مشرق عالم الجسمانيّات فمن حيث تتكثّف[8] تلك الأنوار وتتجسّم[9]، وتتكدّر[10] وتتجرّم، وهو السماء الأولى، و﴿سِدۡرَةِ ٱلۡمُنتَهَىٰ﴾[11]، لكونه نهاية عالم الأرواح، وبداءة عالم الأشباح. وأمّا مغربه فحيث أكثف الأجسام الهاوية، وأكدر الأجرام النائية، فسبحان ﴿رَبُّ ٱلۡمَشۡرِقَيۡنِ وَرَبُّ ٱلۡمَغۡرِبَيۡنِ﴾[12].

ثمّ لا يزال يمتزج هذه الأسطقسّات والأركان إلى أن تنتهي آخر الأمر ببدن

---

(١) دا ٢: الجود/ ل: - الوجود.

(٢) مس: - وأصحابه أصحاب اليمين... والاستعداد.

(٣) سورة واقعه (٥٦)، آية: ٤١.

(٤) آس ١، آس ٢: قطيعة.

(٥) سورة واقعه (٥٦)، آيتان: ٤٢ و٤٣.

(٦) دا ١، مر: كلى.

(٧) سورة نحل (١٦)، آية: ٩٦.

(٨) مج ٢، م ١: ينكثف/ مس، ل: ينكشف/ آس ٢، مر: تنكشف.

(٩) مج ٢، ل: يتجسم.

(١٠) مج ١، مج ٢، م ١: تنكدر.

(١١) سورة نجم (٥٣)، آية: ١٤.

(١٢) سورة الرحمن (٥٥)، آية: ١٧.

الإنسان، ولا يزال بدنُه يتصفّىٰ ويتوحّد، ويتنقّى ويتردّد، حتّى ينتهي بروحه التي هي جسم لطيف، ينبعث[1] من القلب في الأيسر من التجويف، وهي تشابه[2] جرم الفلك في صفائه ونقائه، ونوره وضيائه، وبعده عن التضاد المنشأ للفساد، فتصير[3] مرآةً للنفس الناطقة، بها يدرك الوجود كلّه على هيئته ونقشه، وصورته[4] ورقشه، كلّياً و[5]جزئياً. أمّا كليّاته ففي ذاته[6] العليّة، وأمّا جزئيّاته ففي تلك المرآة الجليّة. فإذن في الإنسان شيء كالملك، وشيء كالفلك. فمن حيث اعتدال مزاجه وعدم الأضداد، فقد شابَهَ السَبْعَ الشّداد، ومن حيث مفارقة صورته القوابل، يشاكل العلل الأوائل، فانظر إلى إتقان[7] حكمة المبدع كيف بدأ بالوجود من الأشرف فالأشرف حتى اختتم بالأجسام، وافتتح بالأخسّ فالأخسّ حتى انتهى إلى الأرض في الاختتام. ثمّ فتح فاتحةً أُخرى للإخلاص، بتهذيب ذهب الخلاص، وعكس الترتيب الأوّل من الأخسّ فالأخسّ، إلى النفيس فالأنفس، حتّى بلغ به إلى أرواح هي كالأفلاك، ونفوس هي كالأملاك، إلى أن وصل إلى نفس خاتم الرُّسل، وهادي السبّل، الّتي تشبه العقلَ الأوّل. والله سبحانه هو المبدأ والمنتهى، في البداءة والرُّجعى.

فيض [٢٥]

الإنسان وإن عُجِنَ من الصَّلْصَال وابتُلِيَ بالحمل والفصال، والطين لا يصفو بالضرورة، والحمأُ المسنونُ لا يخلو[8] من الظلمة والكدورة؛ وكثرت عند جوهر النيّر الأغطيةُ والأغشية، وانبعثت[9] منه الدّواعي والأهوية، لكن إذا فَضّله ربُّه تفضيلا، وعلَّمَه الأشياء جملةً وتفصيلاً، واختار البعد عن الشهوة والغضب، وقهر تشويشها[10] بالعقل المهذّب، كان إلى نعيم الأبد ميثاقه[11] إذا خُلِّيَ عنه

(١) آس ٢: تنبعث.
(٢) م ١: شابه/ آس ٢: يشابه.
(٣) دا ٢، مج ٢، آس ٢: فيصير.
(٤) ل: صورة.
(٥) مج ١، م ١، ل: أو.
(٦) ل: ذاتها.
(٧) م ١، ل: ايقان.
(٨) مج ٢، م ٢: لا يخ.
(٩) مج ٢، م ٢، ل: وانبعث.
(١٠) آس ٢: تشويشاً.
(١١) آس ٢: مشتاقة.

وثاقُه، وإلى عالم السّرمد اشتياقُه إذا حصل عن المادة افتراقُه. فلا تُبالِ أنت بالموت، فإنّك لا تموتُ ولا تفنى، كما قال تعالى: خلقتك للبقاء[1] بل تنقلِبُ من دارك، وتنساب إلى دار قرارك. بل الذي يُرَوِّعُك[2] أثقالُك الباقيةُ بعدك، وأحمالُك المفقودة من عندك، فاطرح وافرح، وقد قال عليه السلام: «نجا[3] الْمُخَفَّفُونَ، وَهَلَكَ الْمُثَقَّلُونَ»[4]، هَوِّن على نفسك سكراتِه وغمراته، تتصوّر[5] لقاء ربّك ومرضاته، حُطَّ أوزارَ قفَصِك وطِرْ طَيَراناً، وشَمِّرْ إزارَك وسِر سيَراناً، وإلّا فتهوي في مكان سحيق، وفجٍّ غامر عميق[6] ونعم ما قال الشعراء[7]:

تا چند زجان مستمند اندیشی   تا کی زجهان پر گزند اندیشی
آنچه از تو توان ستد همین کالبد است   یك مزبله گو مباش چند اندیشی[8]

فيض [٢٦]

النّفس وإن كانت شديدة التوجّه إلى الطّبيعة وأوزارها، كثيرة التّلوّث إلى المادّة وأقذارها، إلّا أنّها بسنخها[9] من عالم نورانيّ[10]، وبجوهرها[11] من محلّ روحانيّ هو دار الوجود وأثر عين الخير والجود، المجرّد عن ممازجة الموادّ وملازمة الفساد. فهي بحسب جوهرها شديدةُ الشّرَهِ[12] بالعَود إلى المحلّ[13] المعتاد، الّذي يتحقّق به المعاد. فإذا[14] انقشع عنها غيم غموم

---

(١) حديث قدسي.
(٢) ل: يردعك.
(٣) دا ١، مج ٢، م ٢: نجى.
(٤) ل: المنقلبون حديث، ابن اثير، ج ١، ص ٣٤٣. المخفون: تندروندگان، دوندگان.
(٥) مج ٢، م ٢، ل: بتصور.
(٦) اقتباس از سورهٔ حج (٢٢)، آيهٔ: ٢٧: يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ.
(٧) مج ٢، م ٢: شعرا شعر/ م ١: شعرا فارسية.
(٨) فرهنگ ايران زمين، ج ١٣، ص ٣٢٠ به سنائى منسوب كرده است؟
(٩) آس ٢: تسنّخها.
(١٠) آس ٢: للنورانى.
(١١) آس ٢: تجوهرها.
(١٢) دا ٢: الشرة/ ل: الشر.
(١٣) ل: محل.
(١٤) دا ٢: فإذ.

المُهلِكات، وارتفع عنها سحائب[1] سموم المُتلِفات من المَلَكات، أصبحت طاهرةً[2] بعد البدن غير داثرة بطول الزمن مرتقيةً من هبوط الأشباح إلى[3] شرف الأرواح، صاعدةً من حضيض السفليّين إلى أوج العوالي العلّيّين، فظفرتْ بالمقصود، ووصلتْ إلى حضرة المعبود، وعاينت الجَمال الأحديّ، وفازت بالوصول السرمديّ. وقد يَشُكّ في بقاء النفس الإنسانيّة من يتمنّى الخلود في هذه الخربة القذرة، ويرجوا البقاء في هذه المدرة[4] الكدرة[5]، يطمع في حطامها، ولا يقنع إلّا بتمامها، ﴿قَدْ يَئِسُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَئِسَ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ﴾[6]. فلهذا يودّون الإقامة ويكرَهون العُبور. كلاً بَل يحِبّون[7] العاجلة وشرورها، ويذرون الآخرة وسرورها، والأعيُن الناظرة والوجوه الناضرة[8].

شعر[9]:

عُـيُـونٌ مِـنْ لُـجَـيْـنٍ نَـاظِـرات كَـأَنَّ جُـفُـونَـهـا ذَهَـبٌ سَـبِـيـك
عَـلىٰ قَـصَـبِ الـزبـرجَـد شاهِـدَاتٌ بِـأَنَّ اللهَ لَـيْـسَ لَـهُ شَـرِيـك

رَضوا بالحياة الدّنيا واطمئنّوا بها، واجتهدوا ليلاً ونهاراً في طلبها مع علمهم بأنهم سيتركون غداً، ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾[10]، نَسُوا قول الله تعالى حكاية عن الغابرين الدّاثرين من أصحاب الجحيم: ﴿كَمْ تَرَكُوا مِن جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿٢٥﴾ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ﴿٢٦﴾﴾[11].

فيض [٢٧]

قد أشرقت شمسُ اللّاهوت على سطوح الأوكار[12]، فخابَ من آبَ إلى

---

(١) ل، آس ٢: سحاب.
(٢) ل، آس ١: زاهرة.
(٣) آس ٢: على.
(٤) مج ٢، م ٢: الدرة.
(٥) دا ١، دا ٢، مج ١، ل: المكدّرة.
(٦) سورهٔ ممتحنه (٦٠)، آيهٔ: ١٣.
(٧) ل، آس ٢، مر ٢: تحبون.
(٨) اقتباس از سورهٔ قيامه (٧٥)، آيتان: ٢٠ و٢١.
(٩) ل: عربيّة.
(١٠) سورهٔ قيامه (٧٥)، آيهٔ: ٣٦.
(١١) سورهٔ دخان (٤٤)، آيتان: ٢٥ و٢٦.
(١٢) آس ١، آس ٢: الأفكار.

عالم «البوار»[1]. فما هذا العكوف في ظلمات الأجسام، وعبادة الهياكل كالأصنام. فهلمُّوا إخوانَ الحقيقة! بالتوجّه إلى الباب الأكبر، والإقبال بالكلّيّة إلى[2] الجناب الأنور، فإنّه بابٌ ما خسر طالبه، وجنابٌ ما خاب آئبه. فسلامٌ على ذات طهرت من رجس الهيولى وظُلمة الجهالات، وخَلُصَت من غسق الطبيعة وضلال الأوهام والخيالات، قرُبَت من مبدئها بقطع مسالك الناسوت، وتجلّى لمرآتها[3] قدسُ اللّاهوت ساحت[4] في أفضية الملكوت، و[5]انطبعت في فصّها نقوش[6] الجبروت، أدركت المعدوم الذي فات، وعلمت المنتظر الذي هو آتٍ، كانت تقرأ مكتوب أسرار الغد من عنوان اليوم، وتقطف[7] ثِمار الغيب من صِنوان النوم، وترى[8] موعود الله ناجزاً، ومكنونه بارزاً، تخلّصت عن[9] ثقل الأشباح، وفرحت وراحت بخفّة الأرواح، تركت القيود العشرة اللئام، وتبجّحت بصحبة العقول العشرة، الكرام، وهم خلاصة الوجود، المقرّبون إلى المعبود. فيا واهب الحياة ومحيي الأموات، ومُجري الأفلاك، ومالك الأملاك، خَلِّصْنا عن الداثرات البائدات، وألحقنا بالزاهرات العائدات.

فيض [٢٨]

أنفع ما ارتاضت به نفسُك الشريعةُ القويمةُ، فإنّ الجاحدين بها في مَعزِل عن دار السّلامة ومعدن الكرامة. وأحقّ ما وجّهت له همّتك الحكمةُ المستقيمة. فإنّ المعرضين عنها في حسرة وندامة، ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[10]، وقد ﴿رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾[11]؛ وذلك لتراكم جهالاتها، وكثرة غفلاتها،

---

(١) مقايسه كنيد با سورهٔ ابراهيم (١٤)، آيهٔ: ٢٨: دار البوار.
(٢) آس ١: علي.
(٣) آس ١: لمرآت.
(٤) مج ٢، م ٢: ساهت.
(٥) مج ١: أو.
(٦) ل: نقش.
(٧) نسخه ها جز «آس ١»: تعطف.
(٨) آس: ويرى.
(٩) ل: من.
(١٠) سورهٔ مطفّفين (٨٣)، آيهٔ: ١٥.
(١١) سورهٔ مطفّفين (٨٣)، آيهٔ: ١٤.

ورداءة أخلاقها وأفعالها، وسوء ملكاتها وأعمالها، فقد حلّ عليها غضب الجبّار، وطُرِدوا إلى عالم البوار، رُدّت إلى أسفل السّافلين، وحَرُمَت عليها جنّة العالين[١]، عمياء عن مشاهدة الأنوار، صمّاء عن سماع أصوات الأبرار. رقود مراقد الغفلات، هُجوع مهاجع الجهالات، عواشقُ غواسق الهيولى، سوالك مسالك الجاهلية الأولى، وإنّما استلذّوا تعب الأجساد واستطابوا، لما ذهلوا عن طيب النفوس وغابوا، ونعم ما قيل[٢] في الفارسية: شعر:

بروح من بشوى زنده تات بنمايم   كه از چه نوع مرا حظّهاى روحانيست[٣]

وإنّما أجاز[٤] العقلُ إجراء اسم اللّذة على المحسوس[٥]، لما كانت دالّةً على النعيم[٦] السرمدي المعدّ للنفوس. فازهد يا أخا الحقيقة[٧] من تلوُّث هذه الفانية القذرة، والاهتمام بهذه الشوهاء العذرة، لا تُعمِّر هذه المقبرة الظلماء، ولا تتوطّن في هذه القرية الوحشاء فإن هَمَمْتَ بها ذُقتَ عذاب الجحيم، وشرِبْتَ شرابَ الحميم. فاستعدَّ للرحلة والانتقال، وانتهض[٨] للخروج عن العلائق والأثقال. فإن فعلتَ ذلك اختياراً، وإلّا خرجت اضطراراً فاجهد في تحصيل ما أشارت إليه[٩] الأنبياء، وتأمّل الكتب[١٠] المنزلة من السماء، من الترغيب إلى النعيم، والتخويف عن الجحيم، ومدح العالم الأعلى النوريّ وذمّ المنزل الأسفل العنصري، فلعلّك تنتبه[١١] من نوم الغفلة، وتستيقظ[١٢] من رقدة الجهالة. فحتمّ عليك أن تتلافى أمرك[١٣]، قبل أن توافي عمرك، فتضرّع بالأسحار إلى عالم الأسرار، لعلّك تنجو من الهلاك، وتتّصل بمالِك الأملاك.

---

(١) آس ١، دا ٢، مج ١: العالمين.
(٢) ل: ما قال.
(٣) آس ٢: حَظّهاست روحانى.
(٤) آس ٢: أجاد.
(٥) مس: المحبوس.
(٦) ل: نعيم.
(٧) آس: في الحقيقة.
(٨) آس ٢: وانتقض.
(٩) ل: - إليه.
(١٠) م ١: كتب.
(١١) دا ٢: تتنبه.
(١٢) دا ٢: يستيقظ.
(١٣) آس ٢: مرّك.

فيض [۲۹]

بَعِّد نفسك عن مؤانسة أرباب الحجال إن كنتَ من الرّجال، ولا تقنع بمجرّد القيل والقال عمّا يرد على قلوب أصحاب الوجد والحال، فلا تكتف من العلم بالقشور، ولا تصبر بالقرطاس[۱] المنقوش من ﴿رَقٍّ مَنشُورٍ﴾[۲]. أما علمت أنّ مثل المقلّد بين يدي المحقّق، كالضرير عند البصير المحدِّق، ومثل الحكيم الحشويّ، كالمجاهد[۳] والحكويّ. ما المقلّد غير المتألّه إلّا نبهرح[٤] مغشوش قصاراه لوح منقوش، يقنع بظواهر الكلمات، ولا يعرف النّور[٥] من الظلمات، يخدم ظواهر الألفاظ والمباني، ويحرم عن بواطن الحقائق والمعاني[٦]، يروي في الدين عن شيخ هِمّ، كمن يقوده أعمى في ليل مدلهِمّ، كما قيل: «أخذوا علمهم ميّتاً عن ميّتٍ، وأخذنا علمنا عن الحيِّ الّذي لا يموت». يظنّ أنّ الإنسان شبح وشكل، وأنّ الحياة[۷] شرب وأكل، وأنّ الدّين صلاة وصوم، وأنّ العمر ليل ويوم. ولا خبَر له عن يومٍ خُلِقَ قبل هذا اليوم المعهود، وظهر حيث لم يظهر هذا الزمان الموجود، وذلك اليوم هو اليوم الدائم الّذي لا ليل فيه ولا ضياء، ولا صباح ولا مساء. شغلوا بالدنيا الدنيّة، وغفلوا عن المرحلة الثّانية. أرباب الظواهر بأجسادهم، خادموا أهل الباطن[۸] بفؤادهم، ونِعَمهم بالقياس إلى نعيم أُولي الألباب كالقشور بالنسبة إلى اللّباب. ولكلٍّ ما يطلبه ويناسبه[۹]، فذلك كالتّين والنُّخالة للحمار والبقر، وهذا كلُباب البُرِّ للإنسان والبشر. وكما أنّ القشر صائن للُّب، والورق حافظ للحَبِّ، فكذا أهل الدنيا بأشغالهم[۱۰] محامل يتحمّلون المشاقّ لعمارة الظاهر، وأهل العرفان يحقّقون المعارف

---

(۱) آس ۱: على القرطاس.

(۲) اقتباس از سورهٔ طور (۵۲)، آيهٔ: ۳.

(۳) آس ۲: + في سبيل الله.

(٤) آس ۲: ببهرج.

(٥) دا ۲: النون/ مج ۲: تعرف النور.

(٦) آس ۲: - ويحرم عن بواطن الحقائق والمعاني.

(۷) دا ۲: الحيواة/ ل: الحيات.

(۸) دا ۲: الباطل.

(۹) آس ۲: يناسبه ويطلبه.

(۱۰) ل، دا ۲: باشتغالهم.

ويصوّرون الحقائق لعمارة الآخر، فيحفظونهم عن الشدائد: ويفرغونهم عن مزاولة الخبائث لملازمة المعابد، في تحصيل حقائق العقائد، وسلوك سبيل الله مبدأ الأوائل ومنتهى العوائد[1].

فدَعْ حبيبي كلَّ ذلك جانباً عن أبواب كلامه وفصوله، وزوائده وفضوله، وارجع إلى رأس الأمر وهو التدبّر في كلام الله وسُنَّة رسوله، مستمعاً إليهما بقلب فارغ وفطرة صافية، متأمّلاً بقريحة عن نقوش أقاويل المبتدعين خالية، تستقبلك[2] من كلّ صوبٍ أشخاص الحقائق في أجمل لباس، ينقلونك[3] بالترحيب[4] والإيناس، ويكون ذلك قُرَّةَ أعيُن[5] أُخفِيَت عن الناس. إذ بمجرّد الكلمات المزخرفة والعبارات المزيّنة[6] الّتي تحصل[7] بالتعلّم والتعليم، لا يمكن الوصول إلى العليم الحكيم، بل بالعمل[8] والتخلّق بأخلاق الأنبياء والأولياء، وسلوك طريق الفناء والبقاء، فالسّلام على صورٍ تقيّةٍ نقيّةٍ، مُخلِصة للبارىء بمودّةٍ خفيّة.

---

(1) در حاشيه نسخهٔ شمارهٔ ۳۷۰۸ مجلس شوراى ملّى كا وآس ۲ ومر: دا ۱، آس، مر (هامش): واعلم أنّ درجات الحكمة ثلاث: أوّلها ترك الدنيا، والثانية مشاهدة الأنوار، والثالثة مراتب الفناء.

وإنّك ما لم تتخطّ الأولى لم يكن لك إلى الثانية مصعد وأنت من الثالثة أبعد؛ فابدأ بتزكية نفسك عن هواها، فقد أفلح من زكّيها وقد خاب من دسّيها. واستحكم أساس المعرفة بالتقوى، ثمّ أرقَّ درنها، وإلّا كنتَ ممّن أتى الله بنيانهم من القواعد، فخرّ عليهم السّقف إذ أتيها ولا تشتغل بترّهات عوامّ الصوفيّة من الجهلة، ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة جملة، فإنّها فتنة مضلّة، والأقدام عن جادّة الصواب مزلّة وهم الّذين إذا جاءتهم رسلهم بالبيّنات فرحوا بما عندهم من العلم ﴿وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ خليلي، وقانا الله وإيّاك شرّ هاتين الطائفتين، ولا جمع بينك وبين هؤلاء طرفة عين، (منه رحمهُ الله رحمة واسعة).

(2) آس ۲: يستقبلك. (3) آس ۲: تنقلّونك.

(4) دا ۲، مج ۱، م ۱، م ۲، ل، مر: بالترهيب.

(5) آس ۲: عين. (6) آس ۲: المرتبة.

(7) نسخه ها جز آس ۲: يحصل. (8) دا ۲: بل العمل.

فيض [٣٠]

لا تُضَيِّع أنفاسك النفيسة، في استيفاء اللّذات الخسيسة. وُلِدتَ على الفطرة، فلا يهوّدنّكَ أبَواك. وخُلِقتَ واضحَ الغرَّة، فلا يسوّدنّك أبواك. جُبِلتَ حنيفاً، فَلا تَتمجّس[١]، وأُنْزِلْتَ طهوراً فلا تتنجّس. إنّ الله عَدَلَك وسوّاك فلا تنحرف، ونَوّرك وصَفَّاك فلا تنكسف. جنِّب نفسك عن سفساف الأمور، ولا تلتفت[٢] إلَى الأماني والغرور، فإنّه قد ثبت لكلّ أمن[٣] فوتٌ وفي كلّ طرفة موتٌ، اكتسب همّةً عليّة، واقتنص[٤] نفساً أبيّة، لا تنخدع بالدنيّات، ولا تنقد للسفليّات، استنكف عن الدنيا بما فيها، واتركها لأهاليها وبنيها. لا تشتغل باكتساب حطامها، ولا تَقصد[٥] إلى جمع ثمارها وأكمامها. بل قصّر نظرك على تصوّر الكلّيّات، وجَرِّدْ عقلَك على تجريد العقليّات، حتّى تصلَ إلى حيث يكون تسبيحك وتقديسك غاية أُنسك وأعظم لذّةٍ تجدها من نفسك. فعند ذلك تأنفُ من الغذاء الجسماني ولا تحرص[٦] عليه، وتشتاق[٧] إلى الرّزق السّماوي الرّوحاني، فتسيرُ في روضة الملكوت، وحيث تصير حيّاً لا تموت[٨]. فطوبىٰ لقوم[٩] لا يعرفون فوق عشقه سعادةً، ولا يريدون سوى[١٠] لقائه إرادة، ولا يكدّرون بغسق[١١] رجاء جنّة وخوف جحيم منبعَ عشق وعين تسنيم، فترى العاقَل يختارُ على النعيم الأبد عشقَ الواحد الفرد الصمد، فإذا وُجدَ وتمّ عشقُ مولاه، فكيف تأسفُ همّته إلى عشق من سواه. فسبحان من أذاق قلوبَ العارفين من لذّة الخدمة وحلاوة الميثاق ما ألهىٰ قلوبَهم عن ذكر[١٢] الجنان، والالتفات إلى الحور الحِسان. انّهَ الجوارِحَ عن الكسل، والنفسَ عن الملل، والعقلَ عن

---

(١) مج ٢: فلا يتجمّس.

(٢) دا ٢: ولا تلفت/ مج ٢: ولا يلتفت.

(٣) مج ٢، م ٢: أن/ ل: أمس.

(٤) ل: واقتض.

(٥) نسخه ها جز «مر»: ولا تصدّ.

(٦) ل: ولا يحرص.

(٧) ل: يشتاق.

(٨) دا ٢، مج ١، مج ٢، م ٢، ل، آس ١، آس ٢: لا يموت.

(٩) آس ٢: لمن.

(١٠) ل: سواه.

(١١) آس ٢: لغسق.

(١٢) ل: فكر.

الزلل، والروح عن الأمل ونسيان الأجل، والسرَّ عن رؤية العمل، حتى تنجو عن النقصان والخلل، وتقربَ إلى الله عزَّ وجلَّ.

فيض [٣١]

الإنسان في سنخه قابلُ جميع النشآت العقليّة والنفسية، مستجمعُ العوالم الروحانيّة والحسّية، له قابلية التلبّس والوصول إلى أيّ شيء من الأنوار القيّوميّة، والأضواء اللاهوتيّة، وجامعيّة الاتّصاف بكلّ هيئة من الهيئات البدنيّة، والملكات الناسوتيّة[١]. فإن ساعدته السّعادةُ[٢] الأزليّة، وما باعدته الشّقاوة الجبلّية؛ وصادفته أسبابُ الهداية والارتقاء إلى الدرجات، وما صادفته موجبات الشقاوة والانحطاط في الدركات، فأثّرت فيه الدعوة بالآيات والتأديب، والتكليف بالطاعات والتهذيب، وقويت روحُه بأغذيتها[٣] وأشربتها الروحانيّة، وهي الإيمان والعبادة والمعرفة والزهادة، وتحفّظت عن سمومها المهلكة المردية[٤]، وهي الكفر والجهالة والمعصية والضلالة، واستعدّت لاقتباس[٥] أنوار التجلّي من سرادقات الجلال، واستفاضت أضواء القدس من سُبُحات الجمال، صارت مشعشعة[٦] بالأشعة الربانية، مستضيئةً بالأضواء[٧] الرحمانية، فانعكست على مملكة بدنه ومعسكر قواه الأنوار الواردة عليه عن مولاه[٨]، فصارت القوى له في جميع[٩] أوامره وزواجره طائعاتٍ، ولسلوك سبيل الحق مشيّعاتٍ، بل ما كانت له عائقات ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمۡ حَسَنَٰتٖۗ﴾[١٠]. وإنْ عاقه عن ذلك ما عُجِنَ في سِنخه[١١] من تزاحم صفات سبعيَّة وتراكم دواع

---

(١) دا ٢: الناسوسية.
(٢) آس ٢: السعادات.
(٣) دا ٢: بأغذتها.
(٤) آس ٢: الرّدية.
(٥) ل: للاقتباس.
(٦) مج ٢، ل: مشعشة.
(٧) آس ٢: بأضواء.
(٨) دا ٢: عن موالده/ مج ٢: من مولده/ م ٢: من مولاه.
(٩) ل: جمع.
(١٠) سورة فرقان (٢٥)، آية: ٧٠.
(١١) دا ٢: في سخنه.

شهويّة وغضبيّة، ما زجره زاجرٌ عمّا يهمّه ويهواه، لغلبة صفات نفسه وهواه، وما صدّه صادٌ عن مشتهاه ومُناه[1] فاتّخذ إلهه هواه[2]، فأضلّه وما هداه، فيداه قيّداه[3]، وأبواه هوّداه؛ فأولئك هم الأشقياء المردودون المقيّدون بالسّلاسل والأغلال، المحجوبون عن مشاهدة الأنوار، المُشار إليهم في القرآن الهادي عن الضلال[4]: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[5] وقد ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾[6]. نعوذ بالله من هذا النسيان، ونسأله التوبة والإقالة، إنّه وليّ الإحسان[7].

فيض [٣٢]

طوبىٰ لقومٍ سلكوا سبيلَ الوحدة وجابوها[8]، وسمعوا دعوة الحقّ فأجابوها، أصيبت لهم الآلاء فما طربوا، وصُبّت عليهم البلايا فلم يضطربوا، وضعوا طابعَ[9] الصمت على مخزن اللهوات، وسدّوا[10] بالجوع مجاري شياطين الشهوات، قرأوا[11] صحيفَة الخطايا، فاستعذبوا مرارة الترك للدنيا، واستلانوا خشوع المضجع، حتّى ظفروا بكنز النجاة من دار الجزع، عَبَروا جسورَ الهوى، حتّى نزلوا بفِناء العلم والتقوى. ناموا أحياناً فذابوا

---

(١) آس ٢: مثواه.

(٢) اقتباس از سورهٔ فرقان (٢٥)، آيهٔ: ٤٣.

(٣) نسخه ها: قيدّاه. در حاشيهٔ نسخهٔ «دا ٢» و«مر» آمده است: المراد باليدين قوّتاه النظريّة والعمليّة وبالأبوين الهيولى والصورة المشار إليهما في قوله عليه السلام: «كلّ مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه ونصّرانه ويمجّسانه.

(٤) دا ٢، مج ٢، م ٢، ل، آس، مر: - الهادي عن الضلال. نسخه ها: قيدّاه. در حاشيهٔ نسخهٔ «دا ٢» و«مر» آمده است: المراد باليدين قوّتاه النظريّة العمليّة وبالأبوين الهيولى والصورة المشار إليهما في قوله عليه السلام كلّ مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه.

(٥) سورهٔ مطفّفين (٨٣)، آيهٔ: ١٤. (٦) سورهٔ سبأ (٣٤)، آيهٔ: ٥٤.

(٧) آس ٢: - نعوذ بالله من هذا النسيان ونسألة التوبة والإقالة إنّه وليّ الإحسان.

(٨) دا ١ (حاشيه): الجوب القطع. (٩) ل: تابع.

(١٠) مج ٢، م ٢: وصدوا. (١١) آس ٢: قرأو.

حياء[١]، عاشوا أمواتاً فماتوا أحياءً، أجسادٌ أرضيّة بقلوب سماويّة، وأشباحٌ فرشيّة بأرواح عرشيّة، كائنين بالجُثمان[٢] بائنين بقلوبهم عن أوطان الحَدَثان، لأرواحهم حول العرش تَطوافٌ، ولقلوبهم من خزائن البرّ إسعافٌ، نفوسُهم في منازل الخدمة سيّارةٌ، وأرواحهم في فضاء القرب طيّارة، يقول الجاهل بهم فقدوا، وما فقدوا، ولكن سَمَت[٣] أحوالهم فلم يدركوا، وعلا مقامهم فلم يملكوا[٤]. صرفوا وُكدَهم[٥] إلى اقتناء العلوم والخيرات، وجدّوا في القيام بالطاعات والتضرّع في الخلوات، وأقبلوا على تصفية النّفوس بتهذيب الأخلاق، وانعزلوا عمّا توجّه إليه أهل الآفاق، وضحكوا على[٦] أهل الغفلة ضحك العاقل على الصّبيان إذا اشتغلوا باللعب بالصولجان[٧]، حتى تجرّدت صُوَرُهم عن علائق العالم الأدنى، وطهُرَت أنفسُهم عن رجس الطبيعة ودنس الهيولى. فعادوا إلى الوطن الأصلي، ووصلوا إلى الموقف الشامخ العقلي. فإذا تخلّصوا إلى معدن السّرور ومقرّ النّور عن عالم الزور والغرور وجناب الدثور والثبور، امتزجوا بالروحانيّات، والتحقوا بالقادسات الزاكيات، فتلقّاهم عشائر قدسيّة بالتّرحيب والتّكريم، وهنّأهم أحباب إلٰهيّة بالتّحيّة والتّسليم، ﴿تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَٰمٌ﴾[٨]. لتجرّدهم عن شرور الموادّ وآفات الأجسام. فتاهَت أرواحهم في الملكوت، وكشفت لها حُجُب الجبروت. فخاضوا في بحر اليقين، وتنزّهوا في زهر[٩] رياض المتّقين، فصاروا سُكارى من أنوار جلال الأوّل وجماله؛ وبقوا حيارىٰ من فرط حسنه وكماله، فأصبحوا في جمال الذات هائمين. وأمسوا بحقّ العبادة الذاتية قائمين، فأفاضُوا ممّا شربوا جرعةً للعطاش الطالبين. وألاحوا[١٠] ممّا وجدوا لمعةً لقلوب السالكين، فَحَيَّ مَنْ

---

(١) دا ٢، ل: فذابوا احياء.

(٢) ل: بالجسمان.

(٣) آس ٢: همت.

(٤) مج ٢: تملكوا/ ل: يملكو.

(٥) دا ١ (حاشيه): الوكد بالضمّ السعي والجهد.

(٦) مر: - وانعزلوا عما توجهت إليه أهل الآفاق وضحكوا على.

(٧) دا ٢: بالصولنجان.

(٨) سورة يونس (١٠)، آية: ١٠.

(٩) دا ٢: في زهو (حاشيه): زهر.

(١٠) ل: والأحواء.

شَرِبَ جُرعَةً، وتنوّر قلبُ من وجد منه لمعةً. فنطقوا بما نطقوا نظماً ونثراً، وأظهروا به[1] ما ظهروا به صحواً وسكراً. جزاهم الله عنّا خيرَ الجزاء، ورضي الله عنّا وعنهم يوم اللقاء.

فيض [٣٣]

قد أنكرت طائفةٌ من المتكلّمين محبّة الله وولايته[2] الخاصةَ بالعلماء الرّاسخين والأبدال[3] المقرّبين، قائلين: «هل المحبّة إلّا امتِثال الأوَامِرِ»، لما يقرّر في أفهامهم القواصر، أنّها تستدعي مثالاً وخيالاً، يقتضي صوراً وأشكالاً. ولم يعلموا أنّ القوم قد بلغوا في رتب الذّوق والإيمان إلى أتمّ من[4] المحسوس، وجادوا من فرط الشّوق والوجدان بالأرواح والنّفوس. بل لحصر عقولهم في عالم الشهادة لا يهتدون من الحق إلّا إلى مجرّد مفهوم الوجود، ولا يتطرّقون إلى حريم الشهود[5] المتجلّي في طيّ الغيب المنكشف للأرواح بلا ريب. فللكمال جمالٌ لا يدرَك بالحواس، ولا يضبَط بالنّظر والقياس. اللّهُمّ لَطِّف أسرارَنا بإشراق المحبّة في أرجائها، وشوِّق أرواحَنا إلى شهود جمالك بفنائها، حتّى تحيّرت في سُبحات وجهك وطاشت، ودهشت عند تجلّيات حُسنِك وتلاشت. فحكم الشهود عليها بنفي الوجود وألزمها الإقرارَ بمن لا إله إلا هو الواحد القهّار.

فيض [٣٤]

من لم يحصل له جذبةٌ[6] من الحقّ، ﷻ، عن فكره وحسّه، لم يقدر على التخلّص من صفات نفسه، ولم يحصل له[7] من المعرفة بالله والاطّلاع على

---

(١) مج ٢، م ٢: - به.
(٢) مج ١: ولاية.
(٣) مج ١، ل: والأبدان.
(٤) ل: - من.
(٥) دا ٢: المشهود، آس ، مر: الشهور.
(٦) آس ٢: جذبات.
(٧) آس ١، آس ٢: - له.

الملكوت وتجلّي صفات ذي[1] العزّة والجبروت، ما حصل لمن جذبه[2] الحيّ القيّوم الذي لا يموت. فمواهبُ الله عزَّ وجلَّ، لا يقاس بها[3] كسبٌ ولا يحاذيها[4] عملٌ. فليس السالك الطالب كالمجذوب المطلوب، ولا المُعنّى[5] المحبّ كالمُنعَّم المحبوب. كم بين الاجتباء[6] والعناية، وبين الإنابة والهداية، قد فاوت الحقّ بينهما في العطاء والنصيب، فقال عزَّ من قائل: ﴿ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾[7]. لمّا فاجأ الحق سبحانه المجذوبين بالأمر العظيم الذي هالهم، أخذهم عنهم، فبقوا بِلا هم. ودَكدَك جبال قلوبهم، ونقض بناءها[8] وهدم، ثمّ بناها بناءً ثانياً أعلى وأتمّ. فطهّرهم[9] من الدّنس وصفاهم من الكدر، وجلّاهم بأحسن الجلاء ونوّر. فتصرّف فيهم المتصرّف في الملك والملكوت عالم الغيب والجبروت، فتكلّم بلسانهم كلاماً يريد ويختار، ويفعل على يديهم[10] ما يشاء من الأفعال والآثار. فيتفطّن منه الطّالب أنّه إذا جاهد[11] وارتاض وتعاهد، يمكن أن تتبدّل بشريّته، وتزول ناسوتيّته، فتفنى عنه الصفات الإنسانية، وتظهر فيه النعوت[12] الربانيّة. وعند ذلك يفنى[13] ما كان فانياً في الأزل، ويبقى[14] ما كان باقياً لم يزل، ويعرف أنّ الذي كان يسمّيه[15] غيراً، ما كان إلّا وهما وخيالا، والتوجه إليه لم يكن إلّا غيّا وضلالا، والموجود ما كان إلّا حقّاً. فينعدم[16] في نظره الأكوان، ويبقى الملك الدّيان. فأولئك في الحقيقة عباد الرحمن، وغيرهم عبيد الهوى والهوان، وقد مَدَح

---

(1) ل: ذو.
(2) ل: جزبه.
(3) نسخه ها: به.
(4) نسخه ها: لا يحاذيه.
(5) آس ١: المغنى.
(6) دا ٢، ل: الاحتباء.
(7) سورهٔ شورى (٤٢)، آيهٔ: ١٣.
(8) دا ٢، مج ١، م ١، م ٢، ل: بناها.
(9) ل: فطرهم.
(10) ل: أيديهم/ آس ١: - يديهم.
(11) آس ٢: جاهدوا.
(12) آس ٢: النفوس.
(13) آس ٢، دا ٢، مج ١، مج ٢، م ١، م ٢، ل: تفنى.
(14) دا ٢، آس ١، مج ١، م ١، آس ٢: وينعدم.
(15) دا ٢، م ١، ل: تسمّيه.
(16) آس ٢: وينعدم.

الرحمن عباده بإضافتهم إلى اسمه الرفيع، ونالوا[1] به الشّرف المنيع، كما قيل في وصف حالهم نيابة عن مقالهم:

كَفىٰ شَرَفاً أنّي مُضَافُ إلَيْكُمْ[2] وَأنّي بِكُمْ أُدْعىٰ وَأُرْعىٰ وَأُعْرَفُ
إذَا بِمُلوكِ الْأَرْضَ قَوْمٌ تَشَرَّفُوا[3] فَلِي شَرَفٌ مِنْكُمْ أَجَلُّ وَأَشْرَفُ

فيض [٣٥]

المحبّة كسائر الوجدانيّات ظاهرة الإنيّة، خفيّة الماهية؛ ومن اعتاد[4] أن يتصوّر حقائق الأشياء بتعريفات موصلة إليها من الحكماء، لا يجد مِن نفسه مجال أن لا يتكلّمَ في تعريف الأمور الذوقيّة والوجدانية[5] وإن لم يكن ما ذكره من المعاني الحدّية أو الرّسميّة، لغلبة تحقيق[6] الحقائق على نفسه وتنبيه الطالب وإعلامه عن عقله وحدسه. فعرّفها بعضهم بأنّها ابتهاجٌ بتصوّر حضرة الذّات؛ وهذا تعريفٌ بما يلزم المحبّة في بعض الأوقات. وعرّفها الطبيب بأنّها مرضٌ وسواسيّ هوائي، ينبعث عن خلط رديء سوداويّ[7]. وهو إنّما يصلح - لو يصلح تعريفاً[8] - لبعض آحادها دون سائر أفرادها. وقال بعضُ أهل الذوق: إنّ المحبّة صفةٌ سرمديّةٌ وعنايةٌ أزليّةٌ. وقال بعضهم: إنّها سرُّ الله تعالى أودع قلوب الموقنين وأفاض على أرواح المؤمنين. والقولان إشارة إلى المحبّة الإلٰهية المفاضة على خواصّ عباده بحسب العناية الأزلية[9]. وما سنح على خاطر هذا

---

(١) آس ٢: وينعدم.
(٢) ل: إليهم.
(٣) ل: يشرفوا.
(٤) آس ٢: اعتمد.
(٥) ل: - والوجدانية.
(٦) ل: تحقق.
(٧) م ١: سودائي.
(٨) ل: تعريفها.
(٩) در حاشيه دا ١، مر: «سئل الجنيد عن المحبّة؛ فأطرق رأسه ورمقت عيناه، ثمّ قال: عبد ذاهب عن نفسه، متّصل بذكر ربّه، قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلب طبعه، أحرق قلبه أنوار هيبته، وصفا شربه من كأس ودّه، وانكشف له الحيار من أستار غيبه وإن تكلّم فبالله، وإن نطق فمن الله، وإن تحرّك فبأمر الله، إن سكن فمع الله؛ فهو بالله ومع الله» (انتهى). وقال بعضهم: المحبّة محو المحبّ بصفاته، وإثبات المحبوب بذاته. وقال آخر: أغصان تغرس في القلب. وقال آخر: المحبّة نار حطبها أكباد المحبّين. وقال آخر: المحبّة سكر لا يصحو صاحبه إلّا بمشاهدة محبوبه. إلى غير ذلك ممّا يجري هذا المجرى.

الضعيف وانشبح: أنّ المحبّة وإن كانت معنىً واحداً ومفهوماً فارداً، لكنّها تختلف بحسب موصوفاتها وتفترق من جهة متعلّقاتها، فترسم لذلك برسوم مختلفة مفترقة وتعاريف متعدّدة غير متّفقة. فأمّا الإلٰهية فهي عبارةٌ عن حقيقة واجبيّة وذات إلهية، إذا تعلّقت بشيء ممّا سواه، توجِب اصطفاءه، وتقتضي[1] إيثاره إلى غيره، وإيصاله[2] إلى كمال نفسه وسرّه. وأمّا الكونيّة فهي[3] إن تعلّقت بحال من الحالات وكمال من الكمالات، فهي عبارة عمّا هو مبدأ كمال وباعث لتحصيل[4] حال. وبهذا التعريف يشمل المحبّة كلّ ما فيه كثرةٌ وتفصيل وقوّةٌ وتكميل. ولهذا حكموا بسريان المحبّة في جميع الموجودات وشمولها لقاطبة المهيّات، وإن لم تتعلّق[5] بذلك فهي عبارةٌ عن معنى روحاني يفني[6] المحبَّ في محبوبه، ويفقد[7] الطالبَ في مطلوبه، انجذاباً إلى مطالعة كماله، وابتهاجاً بمشاهدة جماله. ولكونها أمراً ذوقيّاً روحانيّاً ومعنىً شهوديّاً وجدانيّاً كلّما يكون المدرك ألطف وأجلىٰ. يكون إدراكه أتمّ وأعلى. فهي بكمالها لا تكون إلّا لأكمل الممكنات وسيّد الكائنات وهو نبيّنا عليه وآله الصّلاة والسّلام من المفضل المنعام. بل[8] بكمالها وتمامها لا تكون إلّا لمُبدع الأشياء والخالق لما يشاء. ولغيره آثارٌ فائضةٌ من بحر جوده، ورشحاتٌ [نائلة] من سحاب وجوده.

فيض [٣٦]

﴿أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾[9]، ومضت عليه بُرهة من الزمان ما كان مفهوماً مشهوراً. وهذه[10] الدعوى غنيّةٌ عن[11] البرهان، بل

---

(١) مج ٢، م ١، ل، آس ١، مر: يقتضي.
(٢) ل: اتصاله.
(٣) نسخه ها جز «دا ٢، مج ١، م ١»: + و.
(٤) ل: - لتحصيل.
(٥) دا ١، مج ٢، م ١، م ٢، ل، مر، آس ١، مس: لم يتعلق.
(٦) ل: تفنى.
(٧) ل: تفقد.
(٨) دا ٢، مج ١، م ١، م ٢، ل: - بل.
(٩) سورهٔ انسان (٧٦)، آيهٔ: ١.
(١٠) ل: هذا الدعوى.
(١١) م ١: من.

مشاهدة بالعيان، فإنّ البدن المخلوق من النّطفة الكائنة من الطّين اللازب المخمّر بيد القدرة في أربعين[(١)] والعجين الصلصالي المسنون، الّذي مرّت على طينته أعصرٌ وسنون، كيف يكون قديماً غير مسبوق بزمان، خالياً عن التّجدّد والحدثان؟ ثمّ بعد مرور الأيّام والشهور، وكرور الأعوام والدّهور، خُلِقَ ﴿مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾[(٢)]، حاصلة على أوسط مزاج، بين يبوسة الأرض ورطوبة الهواء وحرارة النار وبرودة الماء، بل بين يبوسة المعادن ورطوبة النبات وحرارة الحيوان وبرودة آثار الجوّ من الكائنات. وهذا التوسيط[(٣)] سُمِّي تعديلاً وتسويةً في القرآن، في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ۝٦ ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝٧ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾[(٤)]. وصف هو تعالى نفسه في هذه الآية بصفتَين مناسبتَين لتعديل[(٥)] مزاج الإنسان، إشعاراً بأنّ هاتَين الصفتَين هما المقتضيتان[(٦)] لخلقه من العناصر والأركان، ولولا الربوبيّة والكرم ما وُجِد نوع بني آدم. ثمّ أفاض عليه أنوار الحواسّ[(٧)] فاشتعل اشتعالاً قويّاً، والتهب زيتها في فتيلتها التهاباً نوريّاً. فلمّا انفتحت بصيرته وقويت سريرتُه، رأى تسعَ حقاق نيليّة مكلّلة قبابُها، مسدولة جلبابُها، لامع سرابها، مسدودة أبوابها، دائرة كؤوسها، نَاكِسَة رُؤُوسُها[(٨)]، أمثال الطّاسات[(٩)] المقبّبة، وأشباه[(١٠)] الكأسات المضبّبة، فتحيّر وأنشد: شعر[(١١)]:

مــائــيــم دريــن گــنــبــد فــيــروزه اســاس
جــويــنــدۀ رخــنــه اى چــون مــور[(١٢)] انــدر طــاس

---

(١) مج ٢ + يوما.
(٢) سورۀ إنسان (٧٦)، آيۀ: ٢.
(٣) دا ٢، ل، آس: التوسط.
(٤) سورۀ انفطار (٨٢)، آيات: ٦ و٧ و٨.
(٥) ل: تعديل.
(٦) مج ٢، م ٢: المقتضين.
(٧) مج ٢: أنوار الحس.
(٨) اقتباس از سورۀ سجده (٣٢)، آيۀ: ١٢.
(٩) آس ٢: طاسات.
(١٠) مج ٢: امثال.
(١١) ل: رباعي/ دا ٢، مج ٢، م ٢، آس ٢، آس ٢، مس: - شعر.
(١٢) دا ١: چه مو.

آگـــاه نـــــه از مـــــنـــــزل امّـــيــــد وهــــراس

سرگشته وچشم[1] بسته چون گاو خراس[2]

لأنّه ما رأى في هذه الحقّة[3] مُشَعْبِداً[4]، وما أبصر في هذا الدير ديّاراً أحداً[5]، سوى سبع كعاب، أمثال كواعب وأترابا[6] جائلة[7] بين هذه الحقاق، تارةً[8] بالتّثليث والتّسديس وطوراً بالمقابلة والاحتراق، فدهش وتوحّش ثمّ أنشد: شعر[9]:

ما لعبتكانيم وفلك لعبت باز از روى حقيقتى نه از روى مجاز

بازيچه همى كنيم بر نطع وجود رفتيم به صندوق عدم يك يك باز[10]

فأحال الكائنات إلى الدّهر والطّبيعة، الّتي هي أخسّ[11] ما في الصّنيعة[12]، وقصر نظره على[13] الأجسام والطّباع[14]، وما تعدّى[15] إلى نفائس عالم الإبداع، بل نكر الصانع المدبّر، وجحد البديع المقدّر، فَفقَدَ[16] الْمَلِكَ وَصُواعَه[17] فلهذا عبد الطاغوت وسُواعَه، وتوهّم صنيعه نِدّه، فاتّخذ وديده وُدَّه

---

(1) مج ٢، م ٢: جيم.

(2) ر. ك: فرهنگ ايران زمين، جلد ١٣، ص ٢٠ ـ ٣١٩ منسوب به خيام؟

مائيم در اين گنبد ديرينه اساس جوينده رفته اى چو مور اندر طاس

آگاه نه از منزل واوميد هراس سرگشته وچشم بسته چون گاو خراس

(3) م ١: الخلقة/ آس ١، آس ٢، دا ١ (حاشيه)، مر، مس: الحلقة.

(4) مشعبداً ر. ك: عبيد، ص ٢، سطر ٦:

مشعبد فلك از زير حقه پيدا كرد هزار بيدق سيمين بدست سحر نما

(5) مج ٢: واحداً.

(6) سورهٔ نبأ (٧٨)، آيهٔ: ٣٣.

(7) ل، آس: حايلة/ مج ٢، م ٢: حاملة/ مس: جالية.

(8) آس ٢: نازلة/ مج ٢: بين هذه تارة.

(9) م ١: شعرا شعر/ ل: رباعى/ دا ٢: - شعر.

(10) خيام، ص ١٨٣.

(11) ل: احسن.

(12) م ١: في الطبيعة.

(13) ل: عن.

(14) مج ٢: والطبيعة/ ل: والطبائع.

(15) م ١: تعتدي.

(16) دا ٢: فيفقد.

(17) اقتباس از سورهٔ يوسف (١٢)، آيهٔ: ٧٢.

وهكذا أوساخ الدّهرية، الّذين انسلخوا عن الملّة من جملة البريّة، وممّا تزيّن به أهلُ الإسلام بريّة.

فلمّا فُتِحَت بصيرته قليلاً، وتأمّل تأمّلاً كليلاً، تحدَّس أنّ هذه المتغيّرات الجارية على الكائنات، لا تتكوّن إلّا من مكوِّن غير متكوّن، ولا تتلوّن إلّا من مُلوِّن غير متلوّن، فعثر على عيوبه واعترف بذنوبه، فاستغفر وتاب، وأقرّ وأناب، وتيقّن[١] عِلماً بالمبدأ الدائم والمقيم القائم. لكن تحيّر في حال العباد واضطرب فكره في مآل العباد، بل صرّح بنفيه[٢] حيث درىٰ أنّ الإنسان متكوّنٌ من امتزاج ومزاج حاصل[٣] فيما بين الأركان، فمهما فسد لا يرجى له عائدةٌ، إذ ليس له ولغيره فائدةٌ، فحكم بأنّه إذا مات مات، وسعادته ممّا قد فات، كما حكى الله عنه ﴿مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾[٤]، مثل العشب والمرعى، فيصير[٥] ﴿غُثَآءً أَحْوَىٰ﴾[٦] وأيّة[٧] فائدة له في الابتداء، حتى يعادله في الانتهاء، وأنشد: شعر[٨]:

زآوردن مـن نـبـود گـردون را سـود وز بـردن مـن جـاه وجـلالـش نـفـزود
وز هـيـچ كـسـى نـيـز دو گـشـم نـشـنـود كـايـن آمدن ورفـتـنـم از بـهـر چـه بـود[٩]

فلهذا السبب أنكر النبوّة المنذرة بالبعث وفوائدها، وأصرّ صريحاً على منع نشر موائدها. وهذه طريقة أهل الهند والبراهمة، وعليها جرت الصابئة المذكورة في كتاب الله في مواضع جمّة، عبدوا الكواكب وجعلوها إلى الحقّ سبيلا هادياً ودليلاً، ﴿قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾[١٠]. فحصر مدار إصرارهم ونهاية إنكارهم واستنكارهم[١١] في تلك المقالة، على أنّ البشر لا يصلح للرّسالة، لاشتراك

---

(١) آس ٢: تنفق.
(٢) م ١: بنفسه.
(٣) ل، آس ١، آس ٢: حاصلة.
(٤) سورهٔ جاثيه (٤٥)، آيهٔ: ٢٤.
(٥) مج ٢: فنصير.
(٦) سورهٔ اعلى (٨٧)، آيهٔ: ٥.
(٧) آس ٢: وأنّه لا.
(٨) ل: رباعي / دا ٢، آس ١، آس ٢، مس: - شعر.
(٩) خيام، ص ١١٩.
(١٠) سورهٔ اسراء (١٧)، آيهٔ: ٩٤.
(١١) آس ٢: استكبارهم.

أفراده في الحقيقة والماهيّة، فيستحيل تخصيص واحد دون آخر بخاصيّة النبوّة. هذه غايةُ حجّتهم الداحضة، ونهاية إنكارهم[1] الغامضة. إلّا أنّها أوهن من بيت العنكبوت[2]، وأضيق مجالاً من جوّ التابوت، حيث يندفع بحرف واحد وكلمة يسيرة، و﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً﴾[3]، وهي ما قال الله تعالى[4] في مُحكَم آياته[5]: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾[6]. يعني أنّ نوع البشر وإن كانت[7] متماثلة الأفراد، لكنّها متخالفةُ القوّة والاستعداد، فلبعض النفوس مقدار عند الله، لا يعلمه أحدٌ[8] سواه.

وأمّا الذي يحكُمُ به العقل القويم، الناهج على الصراط المستقيم، هو ما تزيّن به أهلُ الإسلام، واعترف به أصحابُ[9] الحكمة والكلام، من أنّه لا بدّ في[10] النبوّة من جهتين: إحداهما نظراً إلى عناية المعبود بتكميل النّاس في النشأتين؛ فإنّ من لم يُهْمِل أخمصَ[11] القدمين دون التقعير[12]، ولم يضع تقويسَ الحاجبين بلا توتير[13]، فبأن لا يُسَوِّغَ الضِنَّةَ بإفاضة النبوّة على روح من الأرواح البشريّة مع كونه رحمةً للخلق والبريّة، كان أولى وأليق وأحرى وأخلق. والثانية نظراً[14] إلى احتياج العباد في أنور المعاش والمعاد إلى رئيس مطاع وأمير قاهر واجب الاتّباع. كيف والهيكل الإنسيُّ الذي عالم صغير، متى لم يكن له مطاعٌ أميرٌ، يسوّي كلَّ واحدٍ من سكّانه وقواه على مكانه ومثواه، لخرب[15] واضمحلّ وانحلّ سريعاً، حيث أصبح كلّ واحد مطاعاً مطيعاً. بل لا

---

(۱) آس ۲، مس: افکارهم.
(۲) سورهٔ عنکوبت (۲۹)، آیهٔ: ٤١.
(۳) آس ۲: + باذن الله/ سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ: ۲٤۹.
(٤) مج ۱: - الله/ مج ۲: - الله تعالى.
(٥) دا ۲: محكم كتاب.
(٦) اقتباس از سورهٔ انعام (٦)، آیهٔ: ١٢٤.
(٧) دا ۲: كان.
(٨) مج ۲: - احد.
(٩) مج ۲: أهل.
(١٠) آس ۲: من.
(١١) دا ۲: احمص.
(١٢) آس ۲، مر النعقر/ مس: التعقّر التعفير/ آس ۱: التقعّر/ دا ۱: التعقر (حاشيه): التقعير.
(١٣) آس ۲: توتير/ مس توتر توتير/ آس ۱: توتر/ دا ۱ (حاشيه: توتير)، مر: وتر.
(١٤) آس ۲: - نظراً.
(١٥) آس ۲: تخرّب.

بدّ للجميع من أمير واحد ينتهون بزجره. ويأتمرون بأمره. ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[1]. وإذا كان أمر[2] العالم الصغير، لا يتمشّى دون قاهر أمير، فما ظنّك بعالم العناصر المَثار لِآثار الفِتَن المَكمنَ[3] لأنواع المفاسد والمِحَن. فقد تبيّن وانكشف أنّه لا بدّ للخلق من الهادي إلى كيفيّة تحصيل المصالح وطلب المساعي والمناجح، حتى يتمّ[4] العناية الأزليّة، ويكمل الهداية الإلهيّة.

فالحقّ الحقيق بالتحقيق والتصديق أنّ الحقّ تبارك وتعالى لمّا خلق الخلق وسوّاه، ودبّر الأمر وأجراه، ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[5] وعلاه، كان مِن أفضل رحمته وأتمّ جوده ونعمته وكمال الإحسان إلى نوع الإنسان، بل إلى سائر الأكوان من النبات والحيوان، أن اختار طائفةً من عباده واصطفاهم وقرّبهم وناجاهم وكشف لهم عن مكنون علمه وأسرار غيبه وأخباره. ثمّ بعثهم إلى عباده ليدعوهم[6] إليه وإلى جواره، ليستضيئوا بأنواره، لكيما ينتبهوا[7] عن نوم الجهالة، ويستيقظوا[8] عن رقدة الغفلة والكسالة، ويحيوا[9] حياة العلماء ويعيشوا[10] عيش السّعداء، ويبلغوا[11] إلى كمال الوجود في دار الخلود عند الملك الحق الودود، كما ذكر في كتبه ورموزه، وأشار في صحفه وكنوزه.

فيض [٣٧]

النّفس المحجوبة بفطانتها البترى وبصيرتها الحولىٰ، لا تهتدي[12] إلى معرفة

---

(١) سورة حشر (٥٩)، آية: ٧.
(٢) م ١، ل: الأمر.
(٣) آس، ل، دا ٢: الممكن.
(٤) دا ٢، مج ١، م ١، آس ٢: تتم.
(٥) سورة حديد (٥٧)، آية: ٤.
(٦) مج ٢: ليدعوه.
(٧) دا ٢، مج ١، م ١، ل، آس ١، آس ٢، مس: ينتبهون.
(٨) دا ٢، مج ١، م ١، ل، آس ١، آس ٢، مس: يستيقظون.
(٩) دا ٢، مج ١، م ١، آس ١، آس ٢، مس: يحيون ل: محبون.
(١٠) دا ٢، م ١، مج ١، ل، آس ١، آس ٢، مس: يعيشون/ مج ٢: تعيشوا.
(١١) دا ٢، مج ١، م ١، مس ٧ آس ١، آس ٢: يبلغون/ ل: يبعثون.
(١٢) آس ٢: يهتدى.

حكمة الرّسالة، ولا تُذعِن[1] للمتابعة، ولا تنقاد[2] للمطاوعة، بل تظهر[3] بالأنانية وطلب العلو والفرعونيّة. والّذي يمنعها عن التقرمط والاستعلاء، ويردعها عن الغلبة والاستيلاء[4]، هو النّور البارق القدسي، والبرهان النيّرُ العرشيّ، الّذي يأتلق به القلبُ في أفق الهدىٰ، المعجز للنفس والقوىٰ، الدالّ على صدقه في الدعوى، المفيد لقوّتيه العاقلتين النّظريّة والعمليّة، الهيئة النُوريّة والقوّة القهريّة؛ حتى صارت الأولىٰ قوّةً قدسيةً متأيّدةً بالحكمة الكاملة، والثّانية قوّة ملكيّة متأيّدة بالقدرة الشاملة.

فيض [٣٨]

الأسبابُ الموجبة لخوارق عادات الخلائق الصادرة عن الأنبياء ثلاثةٌ بإذن مبدع الأشياء: صفاء ونقاء في النفس، وقوة نظريّة قويّة[5] في الحدس، وضعف سلطان المتخيّلة من الحس.

أمّا الأوّل فهو أنّ جوهر النفس من سنخ الملكوت، والملكوتيّون مؤثّرة بالطبع في ذوات الجهات والسموت؛ إذ الموادّ والطّباع مسخّرة مطيعة طوعاً أو كرهاً لعالم[6] الإبداع. فالنّفس التي شعلة من نارها تفعل[7] مثل آثارها، لكن على حسب طاقتها، كما أنّ الشّعلةَ من النّار تفعل[8] فعلَ النار من الإحراق وسائر الآثار، ولكن على قدر قوّتها. وأوّل أثر يظهر من ذاتها هو بدنُها ومعسكر قواها وآلاتها. وكلّ واحد من الإنسان يجد هذه الحالة من نفسها[9] بالوجدان. وإذا كان هذا واقعاً بالنظر الأوّل، فليجز وقوع نفس كبيرة وافية بتدبير مملكة أعرض وأطول، حتّى يستوعب حكم تسخيرها وتدبيرها في انقياد الأجساد إلى

---

(١) آس ١، ل: يذعنُ.
(٢) ل: ينقادُ.
(٣) آس ٢: يظهر.
(٤) آس ٢: والاستغلا.
(٥) آس ٢: - قوية.
(٦) مج ١: العالم.
(٧) آس ٢: يفعل.
(٨) آس ٢: يفعل.
(٩) آس ٢: نفسه.

أن تعدّى سلطانها إلى عالم الكون والفساد. وهذا كما انقلب إلى الهواء نار إبراهيم، بإذن ربّه القديم، حيث قال[1]: ﴿يَٰنَارُ كُونِي بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ﴾[2]. بَل مِن[3] الجائز وقوع نفس عليّة جليّة يتعدّى حكمها إلى فلق اليمّ، وإلى التصرّف في الأفلاك بالخرق[4] واللمّ، كما كان الأول لموسى والثّاني لمحمد المصطفى عليهما الصلاة والثناء.

فانظر إلى مراتب معجزات هؤلاء العظماء، من الرّسل والأنبياء، لتستدل بها[5] على كمال أوصافهم ودرجات منازلهم عند خالقهم ومرسلهم، أمّا إبراهيم[6] فلمّا كانَ أَوّاهاً حَلِيماً، فأُعطي إطفاء النار بماء حلمه تماماً، حتّى كانت عليه برداً وسلاماً. وأمّا موسى فلمّا كان الغالب عليه حدّةُ الغضب وشدّةُ اللهب، فأُوتِي استيلاءً على البحر حتى ﴿فَٱنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرۡقٖ كَٱلطَّوۡدِ ٱلۡعَظِيمِ﴾[7] معجزةً له على مضادّ معجزة إبراهيم. وأمّا سيّدنا وسيّد الأنبياء والأصفياء، على جميعهم الصلاة والتحية والدعاء، فلمّا كان أعدل الأمزجة خلقاً، وأتمّ الناس وأكملهم[8] خُلقاً، سلّط على الأفلاك الأشفاف، الخالية عن الأطراف، بالرتق والفتق، والصمّ والشقّ، لمناسبة الاعتدال ومشابهة الكمال. فدفع الأضداد بالأضداد، وقهر الأنداد بالأنداد، كما يفلح الحديدُ بالحديد وينجح. وهذا هو العدل القويم، والصّراط المستقيم. وهذه الخاصية لجوهر النفس الموجبة للآثار الغريبة والأحوال العجيبة المخالفة للمألوف المعهود الموافقة للحقّ المعبود، ليست موكولة إلى اختيار الخليقة من بني آدم، بل هي موهوبة من بحر الجود والكرم. ومن هذا يُعلم خطأ من ظنّ أنّ النبوة كسبيّة، و[9]يُحكم بأنّها عطائيّة

(١) آس ١، آس ٢، ل: + على نبينا وعليه التحية والتسليم.

(٢) سورة انبياء (٢١)، آية: ٦٩.

(٣) دا ٢: - من.

(٤) م ١: بالحرق.

(٥) مج ٢، م ٢: يستدلّ بهم.

(٦) آس ٢: + عليه السلام.

(٧) سورة شعراء (٢٦)، آية: ٦٣.

(٨) ل، آس ٢: أكملها.

(٩) آس ٢: + لا.

موهبيّة. ولهذا قال أشرف أهل العالم: «فُضِّلْنَا عَلَى النَّاسِ بِسِتَّةٍ»[(١)]، وعدّ مِن[(٢)] جملة الأوصاف الشِيم، أنّه أُوتي جوامع الكَلِم، ثمّ قال: «وَلَا فَخْر»[(٣)] أي بالكسبيّات الاختياريّة، لا بالموهبيّات الاضطراريّة.

وأمّا السبب الثاني فهو أنّ القوّة النظريّة منقسمة إلى بالغة حدّ الكمال، وناقصة نازلة إلى رتبة الأرذال. والبالغة تنقسم إلى ما يحتاج[(٤)] إلى معلّم إنسانيّ وآلة نظريّة من علم قانونيّ، كما هو في أكثر النّاس على تفاوت درجاتهم وتنوّع استعداداتهم، وإلى ما لا يحتاج إلى تعلّم بشري ولا يفتقر إلى قانون نظريّ، بل تفهم الأمور الغيبيّة بلا توسط إنسان من عالم الأسرار، كما قال تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌۚ﴾[(٥)]، وأمّا النّفوس البشريّة، الناقصة[(٦)] في القوّة النظريّة، فتنقسم إلى ما هو ـ أصلاً ـ لا يعقل، فهو واقع[(٧)] في مقابلة[(٨)] الأنبياء والرسل، ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ﴾[(٩)] وذلك لجمود فطرته وخمود قريحته وقساوة قلبه ورين طبيعته ﴿كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةًۚ وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُۚ﴾[(١٠)]. وإلى ما يعقل ولكن بصعوبة وكلفة ومشقّة وآفة، كما نرى[(١١)] من المتعلّمين ما يمضي[(١٢)] طول عمره في البحث والتكرار آناء اللّيل وأطراف النّهار[(١٣)]، ثمّ يرجع بِخُفَّي[(١٤)] حُنين،

---

(١) حديث، كنز العمال، ج ٥، ص ١٠٣. فضّلتُ على الأنبياء بستة، أعطيت جوامع الكلم ونُصِرتُ بالرعب، وأحلّت لي الغنائم، وجُعلت لي الأرض طهوراً ومسجداً ـ سفينة البحار، ج ١، ص ٥٩٧.

(٢) دا ٢: + مِن (مكرّر).

(٣) حديث، ابن اثير، ج ٣، ص ٢٠٢.

(٤) دا ١، دا ٢، مج ١، مج ٢، م ١، م ٢: لا يحتاج.

(٥) سورهٔ نور (٢٤)، آيهٔ: ٣٥.

(٦) ل: ان قصد.

(٧) مس: دافع.

(٨) آس ١، آس ٢: مقابل.

(٩) سورهٔ اعراف (٧)، آيهٔ: ١٧٩.

(١٠) سورهٔ بقره (٢)، آيهٔ: ٧٤.

(١١) مج ٢، آس ومس: كما ترى.

(١٢) ل: والمضى/ آس، آس ٢: من تمضي.

(١٣) اقتباس از سورهٔ طه (٢٠)، آيهٔ: ١٣٠.

(١٤) دا ٢: يخفى/ مج ٢، م ٢، ل: نحفى.

ويصير مطرحاً للعار والشين. وهم المذكورون في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾﴾[1].

وأمّا السّبب الثّالث فهو أنّ القوّة المتخيّلة قد تكون[2] عاصيةً في طاعة النفس متمنّعةً طاغية، وقد تكون[3] عاجزة لها طائعةً، وقد تكون[4] متوسّطةً بين الإطاعة والعصيان والانقياد والطّغيان. فالأوّل كما للعوامّ حيث تزيّنت لهم قباحُ صور المحسوسات الفانية، على حساب صور المعقولات الباقية، كما إليه أُشير[5] في القرآن: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا﴾[6]. ولله[7] درّ حكيم الشعراء، حيث يقول[8]:

همه اندرز من بتو اين است   كه تو طفلى وخانه رنگين است[9]

وأمّا الثّاني فكما للنبيّ عليه السلام حيث يحسّ[10] الصّور والسوانح[11] الغيبيّة كما هي بلا خبط وتفريق، مثل التّماثيل العينيّة بلا غلط وتزويق[12]، كما قال عليه و[13]آله السّلام من المبدع البَديء: أَسْلَمَ شَيْطَانِي عَلىٰ يَدِي[14]. أمّا الواقعة في حدود الأواسط من الانقياد والعصيان، كما لموسى بن عمران، على نبيّنا وعليه السّلام من الملك المنّان، حيث كانت مانعةً من رؤية عقليّة لمولاه، معينة[15] على تحصيل حقائق ما سواه[16]. وقوّة هذه القوّة وضعفها قد تكون فطريّة، وقد

---

(١) سورهٔ كهف (١٨)، آيتان: ١٠٣ و١٠٤.
(٢) آس ١، دا ١، م ٢، ل: يكون.
(٣) دا ١، م ٢: ل: يكون.
(٤) آس ١: يكون.
(٥) ل: أشير إليه.
(٦) سورهٔ فاطر (٣٥)، آيهٔ: ٨.
(٧) مج ٢، م ٢: فللّه/ مج ١: والله.
(٨) مج ١، م ١: + شعر.
(٩) حديقهٔ سنائى، ص ٤٣١، شعر ١٥.
(١٠) دا ١، مج ٢، م ٢، ل: يحسن.
(١١) مس: الصوانح.
(١٢) دا ١، م ٢، مر ١، مر ٢، مر ٢، آس ٢: ترويق.
(١٣) ل: + على.
(١٤) حديث، ابن اثير، جلد ٢، ص ١٩٣؛ شرح مثنوى، جلد٧، ص ٣٣٣. مقايسه كنيد باابن حزم، ج ٤، ص ٣ ور. ك انسان كامل، ص ٤٠٤.
(١٥) آس ١: معيّنة.
(١٦) آس ١: - ما سواه.

تكون كسبيّة، إذ هي جرمانيّة قابلة للذبول والتحوّل والانتقال بتقليل الطعام والشراب، وتكثير السهر والاضطراب. وكلّ ما يضادّ قوّتها، يكسر شهوتها، ولهذا اعتادت الصوفية التعوّد في الخلوات، وارتاضت جَوّاب الفلوات رياضةً للجسد وهواه، ومجاهدةً مع قواه، ذبحاً لشموس النفس الشهواني، ونحراً لحقود الجمل الغضبي، تقرّباً بقرابينهما[١] إلى قربة المشاهدة والمواجهة، ورتبة الكمال والمشافهة، ومن هاهنا زعمت الضعفاء من العقلاء أنّ النبوة كسبيّة. فالخاصيّة[٢] الأولى موهبيّة، والباقيتان مكسوبتان. فالحاصل أنّ النفس التي هي من جواهر الملكوت، ومن سنخ عالم الجبروت، متى تشبّهت بالمبادىء والعلل، في وصفي العلم والعمل، تفعل أمثالَ أفعالها[٣] وإن كانت[٤] أضعف منها وأنزل. وهذا كالحديدة الحامية المحمرّة، والزجاجة المملوءة[٥] المصفرّة. فالأولى تفعل[٦] فعل النار من الإشراق والإحراق، لاتّصافها بصفتها[٧]، والثانية تتلوّن[٨] بلون الخمر المصبوب فيها، كما يحيى البدنُ بالروح ويخفّ بخفّتها. ولا تتعجّب من عناية الخالق الرازق الوهّاب، حيث ﴿يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[٩]؛ ولا يَضَيِّقُ[١٠] رحمتَه الكاملة، ولا تشحّ[١١] سحابة[١٢] جوده العاطفة الكافلة، فإنّ الفيض عامّ، والجود تامّ.

فيض [٣٩]

الوليّ الكامل والفاني المضمحلّ من طوى بساط الكون، وخلُص عن مضيق

---

(١) آس ٢: يقربانها.
(٢) آس ٢: فالخاصة.
(٣) مر، م ٢: فعلها.
(٤) م ٢، مر: كان.
(٥) م ٢: المملوء.
(٦) آس ٢: يفعل.
(٧) آس ٢: بصفاتها.
(٨) آس ٢، دا ١، دا ٢، مج ٢، م ٢، ل: يتلون.
(٩) سورة آل عمران (٣)، آية: ٣٧.
(١٠) دا ٢، مج ١، مج ٢، م ١: ولا تضيّق.
(١١) دا ١، آس ١، آس ٢، مس، مر، ل، مج ٢، م ٢: يشح/ مج ١: نشحّ.
(١٢) م ١: سحاب/ دا ١: سخابة.

البون، وخرج من الأين والبين، ووصل وفنى في العين. فإذا بقي في[1] المحو، ولم يرجع إلى الصحو، كان مستغرقاً في الحقّ، محجوباً وغافلاً به[2] عن الخلق. كما كان قبل الفناء محجوباً و[3]غافلاً بالخلق عن الحقّ، لضيق وعائه الوجودي وامتناع قبوله التجلي الذاتي الشهودي. فالموجود في مقام الفناء والشهود، اضمحلّت الكثرةُ في شهوده، واحتجب التفصيل عن وجوده، ما زاغ بصره عن مشاهدة جماله وسبحات وجهه وكماله. فإذا رجع بالوجود الحقّاني الموهوب إلى الصحو، وعاد إلى التفصيل بعد المحو، وسع صدره الحقَّ والخلقَ وانشرح، وقام بإنباء الحقائق[4] والعلوم وسمح[5]، صار متوسطاً بين التشبيه والتعطيل، ناظراً بعين الجمع إلى التفصيل. وهناك اجتمع الفرق، وارتتق الفتق، واستتر النور في النور، وبطن الظهور في الظهور، ونودي من وراء سرادقات العزة[6]:

أَلَا كُـلّ شَـيءٍ مَـا خَـلَا الله بَـاطِـلُ وَكُـلّ نَـعِـيـمٍ لَا مــحَـالَـةَ، زَائِـلُ[7]

وإذا فرغ عن السير إلى الله وفي الله وعن الله، فانتصب في مقام الاستقامة والسير بالله، تستوي عنده[8] الخلوة والجلوة، والانعزال من الخلق والخلطة، غير محتجبٍ برؤية الحقّ عن الخلق، ولا بملاحظة الخلق عن الحقّ، ولا مشتغلاً بوجود الصفات عن الذات، ولا بالذات عن الصفات، ولا محروماً بشهود الجمال عن الجلال، ولا بالجلال عن الجمال. و[9]في هذا المقام يطوي الزمان والمكان، ويتصرّف في جميع الأكوان، تصرّف النفوس في الأبدان[10].
﴿وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[11]، والـمـنّ الـجـسـيـم، ﴿يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ

---

(1) ل: من.
(2) ل، آس ۱، آس ۲: - به.
(3) ل: - و.
(4) ل: الخلائق.
(5) آس ۲: بايتاء الحقائق وسمح.
(6) م ۱: + شعر.
(7) لبيد، ص ۲۸.
(8) ل: عند.
(9) ل: - و.
(10) دا ۱: بالأبدان/ ل: لصرف النفوس في الأبدان.
(11) سورة توبه (۹)، آيات: ۷۲ و۱۱۱.

﴿عَلِيمٌ﴾[1]. فسبحانك اللّهمّ أعطِنا فناءً يستلزم البقاء[2] الأبدي، ومحواً ينتج الصحو السرمديّ، فيتمّ لنا الخلاص من مضائق الإمكان، والنّجاة من طوارق الحدثان. فسقياً[3] لنفوس من الحقّ شعارُها ودثارُها، وعقول إلى الله مصيرُها ومطارُها.

فيض [٤٠]

قد أُشير في هذه الرموز إلى كنوز لا يهتدي إلى معناها إلّا مَن عنّىٰ نفسه بالمحاهدات حتّى عرف المطلب، ونُبِّهَ في هذه الفصول على أصول لا يطلّع على[4] مغزاها إلّا من أتعب بدنه في الريّاضات لكيلا ذاق المشرب. فإن أحلَلْتَ بالعناية الربانيّة مشكلها، وفتحتَ بالهداية الإلهية معضلها، صرتَ طائراً في أفضية عالم الملكوت، وسابحاً في بحور حقائق اللاهوت. فاشكُر ربَّك على قدر ما أهدى إليك من الحكم، واحمده على ما أسبغ عليك من النّعم، واقتدِ بقول سيّد الكونين ومرآة العالمين، عليه وآله من الصّلوات أزكاها، ومن التّحيّات أنماها: «لَا تُؤْتُوا الْحِكْمَةَ غَيْرَ أَهْلِهَا فَتضلُّوهَا، وَلَا تَمْنَعُوا أَهْلَهَا فَتَظْلِمُوهَا»[5]. فعليك بتقديسها عن الجلود الميتة، وعدم استيداعها إلّا للأنفس الحيّة. كما قرّرها وأوصى[6] بها الحكماء الكبار أُولو الأيدي والأبصار، لعكوفهم على[7] الحظوظ الدنيّة، وانهماكهم في اللّذات[8] البدنيّة، فإن وجدتَ مَن استقامت على سُنَن الحقّ طريقته، وحُمِدَت عند خواصّ الخلق سيرتُه، فآتِهِ[9] ما آتاك الله من فضله، واسلُك[10] به طريق الحقّ كما هداك الله من قبله.

---

(١) سورة آل عمران (٣)، آية: ٧٣.
(٢) ل: بقاء.
(٣) آس ٢: فسقنا.
(٤) مج ٢، م ٢: عن.
(٥) ر. ك: فيه ما فيه، ص ٧٠ «لا تعطوا الحكمة لغير أهلها فتظلموها ولا تمنعوها عن أهلها فتظلموهم».
(٦) دا ٢: أوصا.
(٧) مج، ل، آس: عن.
(٨) م ١: لذات.
(٩) مج ١، مج ٢: فإنّه.
(١٠) ل: واسئلك.

وَلْيَكُن هذا آخر ما أردنا إبرازَه[1]، ونهاية ما قصدنا إلغازه[2]، فإن وجدته مخالفاً لما فهمته أو اعتقدته، أيّها الطالب بالذوق السليم، فلا تنكره وتذكّر قوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[3]. فافقَهنَّ أنّ معاني الحقائق لا تنحصر بحسب فهم كلّ ذي فهم، ورموز الدقائق لا تتقدّر بقدر كلّ عقل ووهم، وأيقننّ أنّ من احتجب بمعلومه، وأنكر ما وراء[4] مفهومه، فهو موقوف على حدّ علمه وعرفانه، محجوب عن خبايا أسرار ربّه وديّانه. وأستغفر اللهَ لِي وَلَكَ وَلِمَنْ سَعى ووَعى[5]، وقَبِلَ الوصيةَ واتّقى.

* * *

---

(1) مج ١، مج ٢، م ٢: إيراده.

(2) مج ١: انفاده/ مج ٢، م ٢: العاره.

(3) سورة يوسف (١٢)، آية: ٧٦.

(4) آس ١: ماؤاه.

(5) آس ٢: دعى.

الفهارس العامة

فهرست الأحاديث الشريفة

* * *

فهرست الأشعار

* * *

فهرست الأشعار العربية والفارسيّة

* * *

فهرست الأشخاص

فهرست الكتب

فهرست أسماء الفرق والطوائف

فهرست المصطلحات

فهرست مصادر التحقيق

ابن سينا، حسين بن عبدالله (الشيخ الرئيس أبو على سينا)

- الإشارت والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف مصر.
- الشفاء، الإلهيات، الطبيعيات، المنطق، باهتمام إبراهيم مدكور وتصحيح الأب قنواتي وسعيد زايد، افست كتابخانه آية الله مرعشي، القاهرة.
- رسائل ابن سينا، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت، ١٩٩٩م.
- نجات، الهيات، چاپ دانشگاه (طبعة جامعة) تهران.

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات مبارك بن محمد بن جزري

- النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الراوي ومحمود محمد الطناحي. دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٨٣هـ. ش. ٢٠٠٤.

أرسطو

- المنطق، حققه وقدمه له عبد الرحمن بدوي، بيروت، مطبعة دار الكتب المصرية. القاهرة، بيتا.

أفلوطين

- أثولوجيا (أفلوطين عند العرب)، تحقيق وتصحيح، مقدمة عبد الرحمن بدوي، انتشارات بيدار، قم، ١٤١٣ هـ.ق.

بهمنيار بن مرزبان

- التحصيل، تصحيح وتحقيق مرتضى مطهري، دانشگاه تهران، ١٣٧٥هـ. ش.

الجويني

- الشامل، چاپ [طبعة] تهران.

جيلسون، اتين

- نقد تفكر فلسفي غرب، ترجمه احمد احمدي، سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم إنساني دانشگاهها [مؤسسة دراسات وتصنيف كتب العلوم الإنسانية]، تهران، ١٣٨٠ هـ ش.

دانشگاه تهران

- فهرست كتابهاي اهدايي آقاي سيد محمد مشكوة جلد سوم.

الرازي، فخر الدين أبو عبدالله محمد بن عمر

- المباحث المشرقية، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت، ١٤١٠ هـ ق.

الرازي، نجم الدين (دايه) أبوبگر بن محمد

- مرصاد العباد، تصحيح وتحقيق دگتر محمد امين رياحي، شرگت انتشارات علمي وفرهنگي، تهران، ١٣٧١ هـ.ش [١٩٩٢].

الرضي، سيد شريف

- نهج البلاغة، تصحيح الشيخ محمد عبده، الطبعة الرّحمانية، مصر.
- السنائي الغزنوي، أبو المجد مجدود بن آدم.
- حديقة الحقيقة، تصحيح محمد تقي مدرسي رضوي، دانشگاه [جامعة] تهران، ١٣٧٧ هـ.ش [١٩٩٨].

ژيلسون، اتين

- نقد تفكر فلسفى غرب، ترجمهٔ احمد احمدي، سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم انساني دانشگاهها، تهران، ١٣٨٠هـ. ش.

السبزواري، حاج ملا هادي

- شرح منظومه، بخش منطق، چاپ سنگي.
- مجموعه رسائل، تعليق وتصحيح ومقدمه سيد جلال الدين آشتياني، انجمن إسلامي حكمت وفلسفه ايران، تهران ١٣٦٠ هـ ش.

سنائي غزنوي، أبو المجد مجدود بن آدم

- حديقة الحقيقة، تصحيح محمد تقي مدرسي رضوي، دانشگاه تهران، ١٣٧٧هـ. ش.

السهروردي، شهاب الدين يحيي

- مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ١ و٢، حكمة الإشراق، المشارع والمطارحات، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي، تهران، ١٣٦هـ. ش.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم

- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية (الأسفار الأربعة)، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا، تهران.
- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا، تهران.
- الحكمة العرشية، انتشارات مولي، تهران.

الطباطبائي، محمد حسين

- نهاية الحكمة، تصحيح وتعليق محمد تقي مصباح يزدي، انتشارات الزهراء، تهران، ١٤٠٥ هـ. ق.

فرفريوس

- ايساغوجي، ترجمه ابن عثمان دمشقي.

القفطي، ابوالحسين علي ابن القاضي الأشرف

- تاريخ الحكماء، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت، ١٩٩٩م.

قيصري، داود

- شرح فصوص الحكم، چاپ سنگي (طبعة حجرية)، تهران، ١٢٩٩هـ ق.

القونوي، صدر الدين

- نصوص، باهتمام ابراهيم بن احمد اللاريجاني، چاپ سنگي، طهران، ١٣١٥ هـ ش.

اللاهيجي، عبد الرزاق (فياض لاهيجي)

- شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، مكتبة الفارابي، طهران وأصفهان، ١٣٨٤ هـ

مجلسي، علامه محمد باقر

- بحار الأنوار، دار الكتب الإسلامية، تهران، ١٣٧٦ هـ.ش [١٩٩٧].

مصباح يزدي، محمد تقي

- تعليقات بر نهاية الحكمة، انتشارات الزهراء، تهران، ١٤٠٥ هـ. ق.

مطهري، مرتضى

- خدمات متقابل إسلام وايران، مجموعه آثار، ج ١٤، انتشارات صدرا. چاپ پنجم، فروردين ١٣٨٠ هـ ش.

مولوي الرومي

- مثنوي معنوي، تصحيح نيكلسون، بنياد نشر ابجد، تهران، ١٣٨٠ هـ ش.

ميبدي، أبو الفضل رشيد الدين

- كشف الأسرار وعدة الأبرار (تفسير خواجه عبد الله انصاري)، تحقيق على اصغر حكمت، انتشارات امير كبير، تهران، ١٣٦١هـ. ق.

يثربي، يحيى

- مقاله مباني فلسفي رابطة وحي واعجاز، نشريه دانشكده ادبيات وعلوم إنساني دانشگاه تبريز، شماره ١ و٢، سال ١٣٧٠.
- عرفان نظري، دفتر تبليغات إسلامي حوزه علميه قم، ١٣٧٢ ش.

* * *

المحتويات

إكسير العارفين في معرفة طريق الحقّ واليقين

إكسير العارفين

في معرفة طريق الحقّ واليقين

الباب الأوّل

[في كمّيّة العلوم وقسمتها] [وفيه خمسة فصول]

الباب الثاني
في معرفة النفس التي هي قابلة للعلوم
(وفيه عشرة فصول)

الباب الثالث

في أحوال البداءات [وفيه عشرة فصول]

الباب الرابع

في معرفة النهايات [وفيه عشرة فصول]

الواردات القلبية في معرفة الربوبية

الفهارس العامة

صدر الدين محمد الشيرازي
ملا صدرا

مجموعة الرسائل الفلسفية

المجلد الرابع

الحكمة العرشية، المسائل القدسية، المشاعر

ترجمة المقدمات: غسان حمدان

منشورات الجمل

صدر الدين محمد الشيرازي ملا صدرا، مجموعة الرسائل الفلسفية/ المجلد الرابع،
ترجمة المقدمات: غسان حمدان، الطبعة الأولى

تلفون وفاكس: ٣٥٣٣٠٤ ١ ٠٠٩٦١
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Postfach 1127. 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

الحكمة الشرعية

تحقيق وتقديم

الدكتور أصغر داد به

مقدّمة على الحكمة العرشية

مظهر فلسفة صدر المتألهين الكلامية

ومثل المسائل الفكرية ـ الفلسفية الناتجة عن التطورات الاجتماعية، نشأت الفلسفة في العالم الإسلامي بالنقاشات الكلامية، إذ بدأت مباحث «حكم مرتكب الكبائر» أولاً ومن ثم مسألة «الجبر والقدر» وبعدها قضية «الجبر والتفويض»، وذلك بعد سلسلة أحداث في المجتمع الإسلامي في تلك الفترة، واستمرت لوقت طويل. في البداية تشكل التيار الكلامي للمعتزلة الذين كانوا يبحثون عن مكانة ومنزلة لمرتكبي الكبائر وبعدها ظهرت نظرية «منزلةٌ بين المنزلتين» في باب حكم مرتكبي الكبائر، بواسطة واصل بن عطاء المخزومي (٨٠ ـ ١٣١ هـ.ق) ـ أحد مؤسّسي الحركة المعتزلية ـ ومن ثم وبعد سلسلة من الأحداث السياسية ـ الاجتماعية وظهور نظريات كلامية مختلفة وتقابل وجهات النظر وتعارضها إزاء الأخرى طوال العصر العباسي وخاصةً في عصور المأمون (الخلافة ١٩٨ ـ ٢١٨ هـ.ق) والمعتصم (الخلافة ٢١٨ ـ ٢٢٧ هـ.ق) والمتوكل (الخلافة ٢٣٢ ـ ٢٤٧ هـ.ق) تشكلّت المدرسة الكلامية المعروفة بـــ «الأشاعرة» أيضاً. وفي عام ٣٠٠ للهجرة صعد أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ ـ ٣٣٠ ق) منبر جامع الكوفة وأعلن بيان مدرسة الأشاعرة المبنية على تعارض عقلانية المعتزلين والداعية إلى التمسك بالسنّة والتقليد والتأكيد على النقل في مقابل العقل.

أدخل المنبع العقلي ـ الفلسفي للمعتزلة الأفكارَ والآراء الفلسفية في العالم الإسلامي، ومهّد الطريق لحركة ترجمة الأعمال الفلسفية الإغريقية، التي بدأت في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة. وفي تاريخ الفكر الإسلامي يعتبر النصف الثاني من القرن الثاني حتى النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة هو

عصر الترجمة. ومع أنّ عداء الأشاعرة للحركات العقلية ـ الفلسفية، وخاصةً جهود الغزالي (وفاة ٥٠٥ هـ.ق) ضد الفلسفة أضرَّ كثيراً بالحركة الفلسفية ولكن مع ظهور الإمام فخر الدين الرازي (وفاة ٦٠٦ هـ.ق) في عالم السنّة وكذلك ظهور الخواجة نصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢) في عالم الشيعة، عادت المياه إلى مجاري الفلسفة مجدداً ليستمر الفكر الفلسفي ـ على الأقل في إيران الإسلامية التي كانت تُعد أرضاً خصبة لتقبّل الفلسفة. وعلينا ألا ننسى أن مصدر المباحث الكلامية الوليدة في العصر الأموي ومن ثم في العصر العباسي كان وليد الحكمة والفكر الإيرانيين، لأنّه قبل وقت طويل من بدء عصر ترجمة الأعمال الإغريقية إلى السريانية ومن ثم العربية وقعت حادثة «اِعتزَل عنّا»[١] (حوالي سنة ١٣٠ هـ. ق)، وتأسست بذلك مدرسة المعتزلة[٢].

وتزامن ظهور أول فيلسوف مسلم أي أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (حوالي ١٨٥ ـ ٢٥٢ هـ.ق.) مع ذروة الثورة الكلامية للمعتزلة. وكان الكندي من مؤيدي الثورة الفكرية ـ الفلسفية للمعتزلة وهذا يعني أن فلسفة أول فيلسوف مسلم نشأت من الثورة الكلامية. وقد وُلد الكندي في الكوفة، المدينة الحديثة التي بُنيت مع مدينتين أخريين جديدتين وهما البصرة وبغداد ـ المركزان الثقافيان للعالم الإسلامي في ذلك الوقت ـ في جوار التيسفون. وهذا يعني أن الفيلسوف

---

(١) والسبب فيه أنه دخل رجل على الحسن البصري فقال يا امام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج وجماعة يرجئون اصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً. فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء أنا لا اقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب على جماعة من أصحاب الحسن؛ فقال الحسن: اعتزل عنا واصل فسمى هو واصحابه معتزله.

(٢) لقد بحث مؤلف هذه المقدّمة حول هذا الأمر في مقال «الكلام والفرِق في إيران». المنشور ضمن مقالة إيران في المجلّد العاشر من الموسوعة الكبرى الاسلامية (دائرة المعارف بزرگ اسلامي).

العربي نشأ في محيط إيراني ومع الشعب الفارسي وتشرّب من الثقافة الإيرانية المتأسلمة، حتى وصل إلى مكانة سامية في الفكر والفلسفة وفي جوٍّ مذهبي[١]. ولهذا لم ير الكندي أي تعارض بين الدين والفلسفة حيث اعتبرهما «العلم إلى الحقيقة»، وكان يعتقد أنّ الخلافات الظاهرية لبعض الآيات القرآنية مع الآراء الفلسفية يمكن حلّها عن طريق التأويل[٢]. وحتى التأويل هو ظاهرة إيرانية ووليدة ثقافتها ويجب البحث عن جذورها في تأويل العلماء والمفكرين في العصر الساساني وفي حكاية تأويل الأفستا وظهور «زند» و«پازند»[٣]، وعلى هذا الأساس ألقى الكندي الضوء على أكبر مشكلة موجودة في مواجهة فلاسفة العالم الإسلامي؛ وهي مسألة أو لغز «المصالحة بين العقل والنقل» أو مزج الدين بالفلسفة، والاستنتاج بهذا المعنى: «ما حكم به العقل حكم به الشرع»[٤].

ومع أنّه اقترح الطريق الوحيد الممكن برأيه ـ أي طريق التأويل ـ لكن استخدام هذا الطريق وتقبله لم يكن أمراً يسيراً عند التيارات الفكرية الإسلامية المختلفة؛ ولو كان الأمر سهلاً ما كان الأمر مقبولاً لما كان الغزالي يكتب بعد قرنين ونصف من إعلان هذا الحّل كتابه «تهافت الفلاسفة» وما كان ليتمَّ تكفير الفلاسفة في المسائل الفلسفية ـ الفكرية ـ الدينية الثلاث المهمة، أي قدم العالم، وعلم الله، والمعاد الجسماني، ولمّا عدّوا من أصحاب البُدع في سبع عشرة مسألة[٥]. ومع أن الفارابي (٢٦٠ ـ ٣٣٩ هـ.ق) وابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨ هـ.ق) وهما من كبار فلاسفة العالم الإسلامي حاولا بكل ذكائهما وعلمهما من

---

(١) تم بحث هذا الأمر في مقالة «كلام وفرق...».

(٢) الكندي، أبو يعقوب، رسائل الكندي الفلسفية بتصحيح محمد محمود الخضري، القاهرة، ١٣٦٩ هـ.ق/ ١٩٥٠ م، ص ٥٢-٥٨.

(٣) داد به، أصغر، مقالة «الباطنية» دايرة المعارف بزرگ اسلامي [الموسوعة الإسلامية الكبرى]، طهران، ١٣٨١، المجلّد الحادي عشر.

(٤) لقد أدخل الحكماء المتأخرين هذا الشعار من علم الأصول إلى الفلسفة.

(٥) انظر كتاب تهافت الفلاسفة، قدم له والحواشي لمحمد الغزالي: الدكتور صلاح الدين الهواري، صيدا، بيروت، لبنان، المكتبة العصرية، ٢٠٠٨ م/ ١٤٢٩ هـ.ق، فهرست المحتويات: ٢٣٧ ـ ٢٤٠.

أجل التأويل والمزج إلّا أنهما لم يصلا إلى الحل المطلوب ولم ينجحا بشكلٍ كامل؛ وعلى سبيل المثال، تقبّل ابن سينا كلام النبي الأمين وهو كلام الوحي الإلهي في باب المعاد الجسماني الذي لم يكن قابلاً للإثبات في نظامه الفكري ـ الفلسفي[1]. ومن الواضح أن هذا التقبّل يعارض الإثبات العقلي ـ الفلسفي للمسألة ويظهر أن مفتاح حل لغز «مزج العقل بالنقل» و«المصالحة بين الدين والفلسفة» ما هو إلّا مفتاح التأويل؛ ولكن من أجل فتح هذا القفل بهذا المفتاح يتطلب الأمر الوقت والجهود العقلية والفكرية لتمهيد أرضية لهذا المزج عن طريق التأويل. ويبدو أن تمهيد هذه الأرضية كان بحاجة إلى وقتٍ يقدر بحوالي ٨ قرون أي من عهد الكندي ـ أواخر القرن الثاني حتى أواسط القرن الثالث ـ إلى عصر صدر المتأليهن ـ القرن الحادي عشر ـ حتى ينتهي الخصام والصراع الظاهري بعد مرور سلسلة تحولات سياسية واجتماعية وفكرية ـ فلسفية، إلى سلام وهدنة حقيقية.

ويبدو أنّه يجب البحث عن نتاج مجموعة التحولات في ظل ثلاثة تطورات للفكر والفلسفة؛ والتطورات الثلاثة هي في الحقيقة ثلاث إحالات إلى ثلاثة وجوه من الشمولية الإيرانية ذات الطابع الإسلامي:

١) **تقبّل التأويل**: التأويل في اللغة يعني الإعادة، وفي اصطلاح العلوم الإسلامية يعني إعادة المعنى الظاهري بالمعنى المحتمل الباطني؛ مثل إعادة معنى «الحي» و«الميت» في الآية ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾[2] إلى «المؤمن» و«الكافر»[3]. ومن منظر التأويل، للنصوص الدينية والحكمية المختلفة معانٍ أبعد من المعاني الظاهرية، معانٍ لم نحصل عليها في المواجهة الأولى ونصل إليها عن طريق التأمل. والتأويل هو ظاهرة لها معنى في المجتمعات الحضارية

---

(١) ابن سينا، إلهيات الشفاء، أوفسيت طبعة حجرية، قم، انتشارات بيدار، بيتا، ص ٥٤٤ (مبحث المعاد).

(٢) سورة الأنبياء (٢١)، الآية ٩٥.

(٣) الجرجاني، مير سيد شريف، التعريفات، مصر، طبعة حجرية، ١٣٠٦ هـ.ق، ص ٢٢.

الراقية، لأن الحركة باتجاه الباطل ورؤية أمور تعجّل «عين السر» عن ملاحظتها لا تكون ممكنة إلّا عن طريق ناس مثقفين نشأوا في جو مثقف وحضاري. وكان الشعب الإيراني المثقف في العصر الساساني وصلوا إلى هذه المكانة حيث كانوا يتكلمون عن تأويل الأفستا وخلقوا أعمالاً كـ«زند» و«پازند» لتأويل الأفستا وفك المعاني الباطنية لنصوصه. ويقول الهجويري إن «الزند هو التأويل» حيث كتب:

... الزندقة كلمة فارسية معرّبة، حيث تُعد الزند باللغة الفارسية التأويل، ولهذا السبب ومن أجل تفسير كتابهم (= الأفستا) يطلقون عليه زند وپازند[١].

وبعد دخول الإيرانيين في الدين الإسلامي، دخلت وجهات نظرهم التأويلية والباطنية إلى العالم الإسلامي، وهكذا بدأت المحاولات من أجل العودة إلى أحد جوانب الحكمة الإيرانية. وفي مجال العلوم تجلّت الأفكار الباطنية بهيئة «التعقّل المعتزلي» و«الظاهرية» في قالب «التقليدية الأشعرية». وهذه المواجهة التي كانت منذ بدايتها سياسية، ظهر غطاؤها السياسي بشكل كامل وجلي في العصر العباسي، وأصبحت أداة التصفيات السياسية بذريعة الحفاظ على العقيدة والدفاع عن الدين. ويعد قتل ابن المقفع (المقتول عام ١٤٢ أو ١٤٣ أو ١٤٥ هـ.ق) في عصر المنصور ـ ثاني خلفاء العباسيين ـ (الخلافة ١٣٦ ـ ١٥٨ هـ.ق) من ضمن هذه التصفيات. وفي عصر المهدي (الخلافة ١٥٨ ـ ١٦٩ هـ. ق)، والد هارون الرشيد، تم استحداث محكمة خاصة وسلّموا رئاستها إلى جزّار يعرف باسم «صاحب الزنادقة»، حتى يقوم بقتل وتصفية الإيرانيين المثقفين، الذين لم يكونوا من الملاحدة ولا من جماعة المانويين ولا من المنسوبين بتهمة الزندقة، متى أراد وحسبما شاء؛ وكانت تهمتهم الوحيدة الباطنية النابعة عن فهمهم ودرايتهم. وقد دوّن كل من ابن النديم والجاحظ قائمة بأسماء المتهمين بالزندقة... وكانت فترة غلبة الباطنية على الظاهرية أو فترة العقلانية المعتزلية قصيرة جداً وتنحصر ذروتها في فترة خلافتي المأمون والمعتصم (١٩٨ ـ ٢٢٧

(١) الهجويري، كشف المحجوب، بتصحيح محمود عابدي، طهران، انتشارات سروش، ص ٥٩٠.

هـ.ق)؛ وبعد هذه الفترة ظهرت «الظاهرية» والعقيدة الأشعرية مجدداً. ومن هنا نفهم أن فتح الطريق للحل الوحيد للتضاد الظاهري بين الدين والفلسفة عن طريق التأويل ـ كما اقترحه الفيلسوف الإسلامي الأول، أي الكندي ـ تطلّب فترة طويلة ولم تكن لتتحقق هذه الإمكانية في عصره، إذ لم تكن تنسجم مع الظاهرية العربية والتفكير القشري من قِبلهم. وبعد التأويلات العقلانية لعصر المعتزلة لآياتٍ قرآنية تجرّنا معانيها إلى التشبيه والتجسيد ـ مثل تأويل «استوى» في الآية ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ بـ«الاستيلاء» وتفضيل التنزيه على التشبيه والتجسد ـ سادت التفاسير المناهضة للعقل والآراء الظاهرية مجدداً؛ التفاسير ذاتها التي كان منشأها السطحيَة العربية، وتحافظ على مصالح نظام الخلافة. لأن ضرورة اجتياز السطحية هي التعقلَ ويحصل عنه الفهم والإدراك والعلم، الذي لا يتفق مع استبداد الخلفاء وأتباعهم. وهذا يستلزم فتح صفحة جديدة لينتصر العقل والفكر والباطنية على إبليس الجهل والظاهرية ويمهّد الطريق للتأويل وبذلك تتحق تطلعات علماء كالكندي. ومع استقلال أجزاء من بلاد فارس في بداية القرن الثالث الهجري وتأسيس الدولتين الوطنيتين الصفّارية (٢٥٤ ـ ٢٩٠ هـ.ق) في شرق إيران والسامانية (٢٦١ ـ ٣٨٩ هـ.ق) في خراسان وماوراء النهر وأجزاء من وسط إيران تحولت مدينة بخارى عاصمة الملوك السامانيين، الذين كانوا يهتمون بالثقافة والعلوم، إلى مركز العلم والأدب والفكر. استعادت بلاد فارس هويتها وأصبح الإسلام جزءاً من الهوية الإيرانية. وفي القرن الرابع، الذي يعتبر «العصر الذهبي لثقافة إيران الإسلامية»، وبعد ظهور الفردوسي، والفارابي وابن سينا، والبيروني وعشرات الآخرين في مجالات العلوم والأدب المختلفة، وصلت الثقافة الإيرانية بطابعها الإسلامي الجديد إلى ذروتها وانطلقت قافلة الثقافة برأسمالها «الإيراني» و«الإسلامي» النفيسين، واجتازت عقبات وتركت لنا آثاراً قيمة؛ وفي الخط الفكري ـ الفلسفي وصلت إلى مفكر كبير نجح في مزج العقل بالنقل وإظهار جوهرة آراء الكندي، التي لم يجدها المفكرون السابقون من دون شك؛ وكتابه الحكمة العرشية هو خير مثال على نجاحه هذا.

٢) **تعامل الفلسفة والعرفان:** بعد نقاشات كلامية بين العلماء المعتزليين،

الذين استلهموا أفكارهم من الحكمة الأخلاقية الإيرانية وأفكار إيران القديمة، وبعد ترجمة الأعمال الفلسفية لكبار الفلاسفة الإغريقيين بين النصف الثاني من القرن الثاني إلى النصف الثاني من القرن الرابع، تشكلّت الفلسفة في العالم الإسلامي، وخاصة في الإمارات الإيرانية المسلمة، إذ ظهر في القرن الرابع ـ أي العصر الذهبي للثقافة الإيرانية الإسلامية ـ مفكرون كبار من أمثال الفارابي وابن سينا، وأسسوا نظاماً فلسفياً يعرف باسم «الفلسفة المشائية» المبنية على العقل والاستدلال... وبعد تأليفه الشفاء والنجاة، الكتابين المهمين في الفلسفة المشائية، اتجّه ابن سينا أكبر الفلاسفة العقلانيين في أواخر عمره إلى الحكمة المشرقية، واهتم بعد تصنيفه الإشارات والتنبيهات بتدوين الحكمة المشرقية وهي الحكمة الإشراقية وحكمة إيران القومية إياهما. ومع أن حكمته المشرقية ليست في متناول يدنا إلّا أنّه في نهاية أنماط كتاب الإشارات، وخاصةً النمطين التاسع (مقامات العارفين) والعاشر (أسرار الآيات) يتجلّى ميل وانجذاب الشيخ الرئيس إلى العرفان والحكمة الإشراقية. وهو أول مفكر وضع نظرياته، حتى قبل المنظّرين العرفانيين، وقدّم لنا نظاماً عرفانياً. ما السبب ليتجه فيلسوف عقلاني إلى العرفان ويتكلم عن الحكمة المشرقية والإشراقية؟ يبدو أنّ سبب هذا الاهتمام يعود إلى عودة الشعب الإيراني إلى الهوية الإيرانية وإعادة بناء هذه الهوية في القرنين الثالث والرابع؛ وفي هذه العودة من الضروري إحياء ثلاث مسائل أعتبرها «مثلث الهوية»: إحياء «اللغة والأدب القوميين»، و«الأسطورة والتاريخ القوميين» و«الحكمة القومية وفلسفتها». وعلينا البحث أيضاً عن الدين إذ له دور أساسي في تشكيل الهوية في القسم الأخير.

كان ابن سينا يعيش قبل ظهور الفِردوسي؛ ومع أنّه، خلافاً للفردوسي، لم يكتب كثيراً باللغة القومية ـ أي اللغة الفارسية ـ إلّا أنّه أدى دوراً مهماً وأساسياً في إحياء الحكمة القومية. كما أنه بدأ طريقاً سار عليه العرفاء من أصحاب العشق وكذلك السهروردي وأوصلوها إلى الكمال. وكلام السهروردي القائل بأن وجهات نظر ابن سينا الإشراقية ناتجة عن جزء من تصرفه في نظرياته المشائية وأن ما قدّمها تحت عنوان أصول الحكمة المشرقية تختلف جذرياً عن وجهات

نظر الإشراقية وآراء الفلاسفة الخسروانيين[١]، وكل هذا يدّل[٢] على أنّ ابن سينا فتح طريقاً تصل إلى المقصد والمقصود بعد جهود وتطورات كثيرة. وأثناء سير الفلسفة الإغريقية حتى الحكمة الإيرانية حدث تحولان مهمان في العالم الإسلامي: «عرفانية الفلسفة» و«فلسفية العرفان».

أ) عرفانية الفلسفة: وهي تحولٌ تحقق بجهود شيخ الإشراق السهروردي. يعتبر الفلاسفة المشائين العقل أداة المعرفة، والبرهان أو الاستدلال البرهاني بمثابة أسلوب المعرفة؛ ويعتقدون أنّه يمكن الوصول إلى معرفة الحقيقة بهذا الأسلوب. وقد شكك أهل العرفان في استطاعة العقل وإمكانيته من أجل الوصول إلى الحقيقة، ولهذا فهم لا يرون القياس أسلوباً مناسباً لنيل الحقيقة، ومن هذا المنطلق يصف مولانا جلال الدين الرومي قدمي الاستدلاليين بأنهما خشبيتان والقدم الخشبية لا قوة لها لتمكنها من النجاح[٣]. وفي قصته «الببغاء والبقّال» يسخر من القياس منتقداً إياه حتى يقول إنّه لا يمكن معرفة الحقيقة بهذا الأسلوب[٤]. وفي مقدمة حكمة الإشراق وفي عبارة صغيرة يمكنها أن تكون مصداقاً لـ«خير الكلام ما قل ودلّ» يقدّم السهروردي علم أسلوب الحكمة الإشراقية وهو علم الأسلوب الحكمة الإيرانية إياها[٥]. وبالتأمل في كلامه، يتضح أنّ علم أسلوب الحكمة الإيرانية ـ الإشراقية تحتوي على ثلاث مراحل:

١) المرحلة العقلية ـ الاستدلالية: وهو يشير إلى تأليفه أعمالاً مثل التلويحات، والمقاومات والمشارع، والمطارحات وكذلك اللمحات بأسلوب الحكماء المشائين وذلك قبل تأليفه كتابه حكمة الإشراق، ينصح في مقدمة كتابه

---

(١) القائلون بالحكمة الخسروانية أو أصالة الفلسفة الإيرانية قبل اليونانية.

(٢) السهروردي، مجموعة مصنفات، طبعة كوربان، طهران، پژوهشگاه (مؤسسة تحقيقات)، ١٣٧٢ هجري شمسي، ج ١، ص ١٩٥.

(٣) المثنوي، طبعة نيكلسون، الدفتر الأول، البيت ٢١٢٨.

(٤) المثنوي، الدفتر الأول، الأبيات ٢٤٧ -٢٦٢.

(٥) السهروردي، مجموعة المصنفات، طبعة كوربان، طهران، لجنة الفلسفة، ١٣٥٥ هجري شمسي، ج ١، ص ١٠.

المشارع والمطارحات طلاب حكمة الإشراق بأن تعلّم الفلسفة المشائية أي الفلسفة العقلية ـ الاستدلالية أمر ضروري جداً وطالما أنهم لم يصلوا إلى مهارة في الفلسفة العقلية ـ الاستدلالية لا يسيروا في طلب الحكمة الإشراقية، وبهذا لن يكون دخولهم إلى عالم هذه الحكمة أمراً ممكناً[1]. وخلافاً لتصور المؤمنين بالظواهر لا ينتفي العقل والاستدلال في حكمة الإشراق، وبشكل عام في المدارس العرفانية؛ بل إنهما يعدان شرطاً ضرورياً من أجل الوصول إلى الكشف والشهود ويعتبران الأرضية الممهدة للحركة الشهودية وأنّ التعقّل أساس الشهود، والشهود هي مرحلة عالية من التعقّل. ويعني هذا الكلام أنّه في الحكمة الإيرانية أو الإشراقية، فضلاً عن ضرورة استطاعة العقل في الاستدلال البرهاني، عليه أن يكسب قوة أخرى تُسمى بالشهود وذلك من أجل الوصول إلى الكمال؛ حتى يجتاز معرفة الظواهر ويصل إلى مرحلة معرفة الحقائق.

٢) المرحلة الشهودية: باعتقاد السهروردي يمكن الوصول إلى الحقيقة عن طريق الشهود. ويطلق على الشهود، وهي كسب الحقيقة من دون واسطة، بـ«رؤية الحق بالحق»[2]؛ أي إنه في معرفة الحقيقة عن طريق الشهود، ليس هناك أي واسطة غير تلك الحقيقة إياها. وقد صرّح السهروردي بأن الحقائق التي ذكرها في حكمة الإشراق لم يحصل عليها عن طريق الفكر والاستدلال، بل وصل إليها عن طريق أمر آخر وأسلوب متفاوت عن الأسلوب الاستدلالي، ولا يمكن لشك أي مشكك أن يجعله يشك في الأمور التي حصل عليها:

وهذا سياقٌ آخر وطريقٌ أقربُ من تلك الطريقة وأنظمُ وأضبطُ وأقلُ إتعاباً في التحصيل، ولم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حُصُولهُ بأمرٍ آخر[3].

من الواضح أن كلامه هذا يدور حول الأسلوب الشهودي والإشراقي، ومراده من «أمر آخر» ليس شيئاً آخر غير الأسلوب الشهودي والإشراقي. وأداة هذا الأسلوب هي عقل له إمكانية الاستدلال البرهاني وكذلك إمكانية الشهود وقد

---

(١) المصدر ذاته، ج ١، ص ١٩٤. (٢) الجرجاني، التعريفات، ص ٥٧.

(٣) السهروردي، مجموعة المصنفات، ج ١، ص ١٠.

أطلق المؤلف عليه «العقل الإيراني ـ الأفلاطوني» أو «عقل العشق»[1].

٣) العودة إلى الاستدلال: الحقائق التي تصبح شهوداً هي مكتسبات شخصية وفردية، وتُعد معتبرة عند «الشاهد». إن انتقال المكتسبات الشهودية، ليس كما فهمها متلقيها بل هو أمر ممكن فقط عن طريق استخدام الألفاظ والاستدلال والتجربة الشهودية. وهذا الأمر يشبه إلى حد كبير الحب والتجربة الرومانسية حيث لو لم يجرب الإنسان الحب فلن يفقه الحب كما هو، فالألفاظ عاجزة عن نقل معنى الحُب والتجربة الرومانيسة، وستكون إجابة العاشق على سائله حول «ما هو الحب»؟ خير مثال على كلامنا هذا:

سأل أحدهم ما هو الحب؟ أجاب حين تصبح مثلنا ستعرف![2]

وهو عالم بهذه المعاني للمرحلة الثالثة للحكمة الإشراقية، يقول السهروردي في عبارة قصيرة «ثم طلبتُ عليه الحُجّة»[3]، أي إنني اتجهت إلى الاستدلال بعد شهود الحقائق. من الواضح أن اتجاه السهروردي إلى الاستدلال حدث بهدف ذكر مكتسباته الشهودية ونقل هذه المكتسبات، إلى الآخرين قدر الإمكان؛ وأنّ حكمة الإشراق بتعبيره هو نفسه تجلٍّ لـ«طلب الحجّة على المكتسبات الشهودية للسهروردي». وجميع الأعمال المنظومة والمنسوبة للعرفان تعد خير مصداق على هذا الطلب أي «طلب الحجّة». وعلى هذا الأساس يمكن باختصار تسمية الأسلوب الإشراقي بالأسلوب «العقلي ـ القلبي» أو «الاستدلالي ـ الشهودي»، وهو أسلوب يحتوي على ثلاث مراحل: المرحلة المقدماتية أو العقلية الممهدة للشهود، والمرحلة الرئيسية أو مرحلة الشهود التي تُعد مركزاً للأسلوب أو قلبه، والمرحلة النهائية أو الاستدلالية وهي وسيلة انتقال المكتسبات الشهودية إلى الآخرين.

---

(١) انظر: داد به، «خرد إيراني» (العقل الإيراني)، في العقل والحقيقة والحداثة والأفكار والحوارات، باهتمام محمد صادقي، طهران، دار آرتاميس للنشر، ١٣٨٩ هجري شمسي، ص ٩ ـ ٣٥.

(٢) مولانا الرومي، في بداية الدفتر الثاني للمثنوي (طبعة نيكلسون، ص ٢٠٠).

(٣) السهروردي، مجموعة المصنفات، ج ١، ص ١٠.

ب) **فلسفية العرفان**: وهي تحوّل تحقق بجهود مؤلف الفتوحات والفصوص أي محي الدين بن عربي. والفلسفة كما قال عنها بعض المحققين لها جانب شمولي، وأن العرفان وجهها المعرفي وبتعبير فلاسفتنا تبدأ من المبدأ، أي من «القوس النزولي»، أي مباحث الشمولية وتستمر في مبحث «القوس الصعودي»، أي المباحث المعرفية وتنتهي بمبحث «المعاد». في حين أن العرفان يبدأ من «القوس الصعودي»، أي المباحث المعرفية، ومن تأكيده على هذه المباحث أي تأكيده على حكاية سير السالك بمركب المعرفة باتجاه المقصد والمقصود، أي منزل الفناء، ينهي مباحثه. والتفرع إلى المباحث الشمولية لا يعد أصلاً عند العارفين لذلك فهم يكتفون بالإشارة إليها فقط. أنّ الأبيات الثمانية عشر في مقدمة المثنوي المعنوي المعروفة بـ«أنين الناي»، هي من ضمن المباحث المعرفية؛ وإن كان هناك كلام عن الشمولية فهو التشكي من «الفراق» و«شرح عذاب الشوق» وهما نتيجة «الابتعاد عن الأصل واستعادة أيام الوصال». ولو قمنا بدراسة المصطلحات المشتركة، في الشمولية بعلم المعرفة أي المصطلح المشترك في القوسين النزولي والصعودي في الأعمال العرفانية، سنجد اهتمام أهل العرفان بعلم المعرفة وتأكيدهم على هذا المجال وكذلك معنى هذا الكلام بأن للعرفان وجه معرفي أو أبستمولوجي (Epistemologic) بتعبير الغربيين، ويتضح لنا كمثال على ذلك أن «العشق عند أهل العرفان يحل مكان العقل» عند الفلاسفة، وفي الشمولية (القوس النزولي) يعتبر ـ كالعقل ـ المخلوق الأول ومبدأ الكثرة، وفي علم المعرفة (القوس الصعودي) أداة أو منبع المعرفة.

وتحت تأثره بالفلسفة وبعد جهود السهروردي الحثيثة في «عرفانية الفلسفة» أقدم محي الدين بن عربي على «فلسفية العرفان». وقد تشكلّت مصطلحات مثل «التجلّي الأول والثاني» أو «الفيض الأقدس والفيض المقدّس»، و«الثبوت العلمي للموجودات في علم الحق (= الأعيان الثابتة) في ظل الفيض الأقدس» و«الظهور التدريجي للموجودات في عالم العين بسبب الفيض المقدس» والمباحث الأخرى التي نتجت بتبع هذه المصطلحات والمعاني في أعمال ابن عربي وخاصةً في الفصوص والفتوحات ومن ثم في أعمال شارحي الفصوص،

وهذه المصطلحات هي من ضمن مباحث الرؤية الكونية وانتشرت بعد مرحلة فلسفية العرفان من قبل ابن عربي. المقدمات التي كتبت على الفصوص، من مقدمة القيصري حتى مقدمات الجامي على نقد الفصوص وكذلك على شرح فصوصه، وأيضاً المقدمة القصيرة والوافية لأسيري اللاهيجي على كتاب مفاتيح الإعجاز جميعها تُعد تبييناً وتوضيحاً لآراء ابن عربي بشكل عام وإظهار وجهات نظره الشمولية والمعرفية الخاصة به في كتاب فصوص الحكم بشكل خاص. وابن عربي الذي ألف أعمالاً مثل الفصوص والفتوحات بهدف تبيين وحدة الوجود وحاول أن يبين أنه كيف «الكثرة الظاهرية غير الحقيقية غير الواقعية» التي تصدر عن «الوحدة الحقيقية، ليس لها أصالة بتاتاً؛ وما هي إلّا سلسلة «تجليات وجود أصيل حقيقي واقعي مستقل في مظاهر ومجالات متعددة» أو سلسلة «صور في المرآة». ومن أجل تبيين هذه المعاني لم يكن أمام ابن عربي غير الاستعانة بنظريات الفلاسفة في مجال المعرفة الكونية وتنظيم «المعرفة الكونية لوحدة الوجود» الخاصة به[١].

٣) **تعاون الفلسفة والكلام**: ومثلما جرى التعاون بين الفلسفة والعرفان والتعامل بينهما، جرى التعامل بين الفلسفة والكلام أيضاً، وحدث تأثير وتأثر متقابلان. ولو نظرنا جيداً سنرى أن علم الكلام ـ وغايته الدفاع العقلاني عن أصول الدين (التوحيد، النبوة، المعاد) وكذلك الدفاع عن أصول المذهب (في مذهب الشيعة: الدفاع عن العدل والإمامة) ـ بدأ برحيل النبي الأكرمﷺ وبعد ظهور خلاف حول خلافته. ثم طُرِحَ هذا السؤال في باب «حكم مرتكب الكبائر» في العصر الأموي؛ وكذلك ظهرت مسألة «الجبر والقدر». وبعد طرح نظرية «منزلة بين المنزلتين» من قِبل واصل بن عطاء ـ كجواب على سؤال «حكم مرتكب الكبائر» واختلاف الرأي بين واصل وحسن البصري ـ تشكلت جماعة

---

(١) ومثل أغلب العارفين استعان ابن عربي بال«التجلّي» أو «عملية» التجلّي، لتبيين الخلقة أو بتعبير أهل العرفان لتبيين «صدور الكثرة عن الوحدة»؛ حتى ضمن بيانه لصدور الكثرة عن الوحدة، يقوم بتبرير نظريته القائلة بوحدة الوجود وهي الغاية الأساسية والرئيسية لفلسفته. (انظر إلى: داد به، «التجلّي»، موسوعة المعارف الاسلامية الكبرى، مجلّد ١٤).

المعتزلة (حوالي سنة ١٣٠ هـ. ق). ثم في العصر العباسي، وبعد ترجمة الأعمال الفلسفية الإغريقية إلى السريانية والعربية، تأثر علم الكلام أيضاً، وظهرت الآراء الكلامية للمعتزلة التي تؤكد على العقل والعقلانية. وبعد التطورات السياسية ـ الاجتماعية أفضت الجهود النقلية للتقليديين في مواجهة عقلانية المعتزلين، إلى مدرسة الأشاعرة وظهور الآراء الكلامية للأشاعرة المؤكدة على النقل بدلاً عن العقل؛ ولكن بما أنه لا يمكن تنفيذ أي عمل من دون عقل لذلك استسلم الأشاعرة التقليديون المخالفون للعقل أمام حكمية العقل (بالطبع نوع من الحكمية)، وأعلنوا أن كل ما هو مخالف للعقل حتى الآيات القرآنية مثل ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[1]، يجب تأويله بعقلانية[2].

وكما قُلنا تشكل علم الكلام ـ وهو علم برهانية أصول الدين ـ بعد التطورات السياسية، والاجتماعية، والثقافية، وبدأ هذا العلم في مجال الإلهيات بالمعنى الأخص (البحث عن الذات وصفات الرب وأفعاله)؛ وتحققت أهداف هذا العلم وهو الدفاع العقلاني عن أصول الدين ومن ثم أصول المذهب؛ وخير دليل على كلامنا هو الأعمال الكلامية المصنفّة حتى القرن الثالث للهجرة. وقد تم تعامل الكلام مع الفلسفة على نحوين: الرفض، والتعاون.

١) **الرفض**: مع أن فيلسوف العالم الإسلامي الأول ـ أي الكندي ـ تحدّث عن الانسجام الباطني بين الدين والفلسفة، وأكدّ الفلاسفة المسلمون المتأخرون على التناغم بين العقل والشرع حيث كانوا يرددون: «كلما حكم به العقل حكم به الشرع»، وطوال أكثر من ألف سنة بين هؤلاء الفلاسفة والكندي لم ينطق أحدٌ بغير ذلك ولم يظهر فيلسوف لا يتحدث عن التناغم والانسجام بين الدين والفلسفة، ولكن مع ذلك دوماً ما كانت إحدى ساحات حروب المتكلمين، هي ساحة المواجهة مع الفلاسفة ونبذهم. وكان المتكلمون (أي الأشاعرة) يرفضون

(١) سورة طه (٢٠)، الآية ٥.

(٢) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ١٧، ص ١٢-١٤، ج ٢٢، ص ٥ ـ ٧؛ نفسه، البراهين، باهتمام محمد باقر السبزواري، طهران، جامعة طهران، ١٣٤١ هجري شمسي (١٩٦٢ م)، ج، ص ٨٩ - ٩٥.

أي كلام فلسفي أو نظرية فلسفية ينافيان ظواهر الآيات القرآنية، ويبنون مباني الآراء الكلامية على أنقاض النظريات الفلسفية. ويُعد كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي ذروة هذه المواجهة والرفض. وقد قام الغزالي في كتابه هذا بتكفير الفلاسفة في ثلاث مسائل وهي: «قِدم العالم»، و«سِعة المعرفة الإلهية»، و«المعاد الجسماني»، واعتبر الفلاسفة من أصحاب البُدعة في سبع عشرة مسألة. وعلى هذا المنوال، وفي حرب الكلام في مواجهة الفلسفة تشكلّت سلسلة نظريات كلامية، وهي بدورها تُعد نوعاً من الآراء الفلسفية، مؤكداً على كلام أرسطو بأنه «إن وجب فعله فلسفياً يجب فعله فلسفياً وإن وجب عدم فعله فلسفياً يجب فعله فلسفياً أيضاً».

ب) **التعاون**: بعض المسائل هي فلسفية أساساً وبعضها الآخر كلامية أصلاً، والمباحث المعروفة بعلم الوجود أو معرفة الوجود أو المباحث التي يطلق عليها بـ«الأمور العامة» أو «الإلهيات بالمعنى الأعم» تُعد من ضمن المباحث الفلسفية؛ وكذلك المباحث المصنّفة ضمن علوم معرفة الخالق (أو الإلهيات) وبتعبير الحكماء المسلمين المباحث المعروفة بـ«الأمور الخاصة» أو «الإلهيات» بالمعنى الأخص، تُعد مباحث كلامية. المواجهة بين الكلام والفلسفة ورفضهما للآخر، وهما نوع من التعامل، انتهيا أخيراً إلى التعاون الجاد. وعلى هذا المنوال استخدمت الفلسفة المباحث المعروفة بـ«معرفة الخالق أو الإلهيات بالمعنى الأخص» وضمتها إلى المباحث الفلسفية. وفي المقابل تقبّل «الكلامُ» المباحث الفلسفية المعروفة بـ«علم الوجود أو الإلهيات بمعنى الأخص» وأضافها إلى المباحث الكلامية. وقد تجلّى هذا التعامل من القرن السابع وخاصةً في كتاب تجريد الكلام للخواجة نصير الدين الطوسي، وتم تمهيد الأرضية لهذا التعامل والتأثر المتقابلين، كما صرح بذلك ابن خلدون، في ثلاث مراحل أو ثلاث فترات متمايزة.

كما قلنا يقسم ابن خلدون تاريخ علم الكلام (حتى عصره) إلى ثلاث مراحل من جهة طبيعة الأدلة المستخدمة: أولاً مرحلة ما قبل استخدام المنطق أو ميل المتكلمين إلى المقدمات العقلية المعارضة للمنطق (من عصر الأشعري حتى

الغزالي)، والمرحلة الثانية هي مرحلة المنطق حيث اهتم المتكلمون بالمنطق والفلسفة بشكل جاد (من عصر الغزالي حتى فخر الدين الرازي حيث نشأ الكلام الفلسفي بجهوده)، وأخيراً مرحلة الاختلاط الكامل للمباحث الكلامية بالفلسفة (فترة ما بعد فخر الدين الرازي)[1]. ويمكن تسمية هذه الفترة بعصر الخواجة نصير الدين الطوسي، واعتبار كتابه تجريد الكلام خير دليل على هذا القول. ومع أنه صنّفت في هذه الفترة بعض الكتب مثل الباب الحادي عشر وشرحه وهو ذو طابع كلامي محض، ولكن مثل هذه الأعمال تعد استثناءً والغلبة تعود إلى الأعمال التي كانت تدّون من منظور فلسفي، ويطلق عليها الكلام الفلسفي. وأثناء هذا التعامل والتأثير والتأثر المتقابلين، كما أصبح الكلام فلسفياً، سنرى أيضاً أن الفلسفة أصبحت كلامية.

٤) **الملّا صدرا والفلسفة الكلامية**: من المعروف أن صدر المتألهين استعان بالنظم الفكرية الفلسفية الموجودة قبله، أي الفلسفة المشائية، والفلسفة الإشراقية، والعرفان، والتصوف والكلام، في صياغة نظامه الفلسفي المعروف بـ«الحكمة المتعالية»؛ بهذا المعنى أنه أثناء ظهور «النظرية الموافقة» المعروفة بـ«الحكمة المتعالية» كانت الأنظمة الرباعية للفكر ـ الفلسفة بمثابة أطروحة. والذهن الحكيم لصدر المتألهين كان بمثابة الأطروحة المخالفة؛ وعلى هذا المنوال، تشكلّت الحكمة المتعالية على هذا التأثير والتأثر، عارضاً وجهات نظر أساسية في الحكمة الإيرانية ـ الإسلامية، مثل نظرية «أصالة الوجود»، و«وحدة حقيقة الوجود»، و«الحركة الجوهرية»، و«المعاد الجسماني»... ومع أن منشأ آراء صدر المتألهين هو المدارس والمصادر الأربعة التي ذكرناها أعلاه إلّا أنه لا يمكن الشك مطلقاً في التأثير المحسوس للإشراق والعرفان على صدر المتألهين وعلى نشأة الحكمة المتعالية. ومثلما استعان الملّا صدرا بالأسلوب «البرهاني ـ الشهودي» أو «العرفاني ـ الفلسفي» الخاص بالسهروردي، وتأثر في تنظيره

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ترجمة محمد پروين گنابادي، طهران، پژوهشگاه (مركز دراسات)، ج ٢، ص ٩٥٥ - ٩٥٦.

لـ«أصالة الوجود»، و«وحدة حقيقة الوجود» بعرفان العشق، فإن تأثره بمولانا جلال الدين الرومي وديوانه المثنوي المعنوي لا يمكن إنكاره[1]. وقد قيل الكثير حول هذه المسائل ويمكن للأجيال اللاحقة أن تناقشها أيضاً، ولكن ما أريد قوله في معرض هذا الكلام هو أن «فلسفة الملّا صدرا الكلامية» و«تأثير كلامه في نشأة النظريات الفلسفية لصدر المتألهين» هما حقيقة يجب البحث عنها في كتابه الحكمة العرشية وهو آخر كتبه. ويتحدث كتابه هذا عن ثلاث مسائل كلامية أي «المبدأ»، و«المعاد» و«أحوال الآخرة»، وتقسيم مسائله فيها هو بالأسلوب الكلامي:

المشرق الأول: هو معرفة الخالق ويتحدث فيه عن هذه المعاني: «إثبات وجود الله»، و«التوحيد»، و«عينية الصفات مع الذات»، و«علم الله» و«أسماء الله» (الأسماء الحسنى)، و«فاعلية الحق تعالي» ومسألة «الحدوث الزماني للعالم».

المشرق الثاني: هو في معرفة المعاد. وفي هذا المشرق الذي يحتوي على ثلاثة إشراقات، يتحدث في الإشراق الأول بشكل مفصّل نسبياً حول «معرفة النفس» حتى يمهد الطريق للكلام عن المعاد. وفي الإشراق الثاني وهو يشير إلى آراء الفلاسفة حول «المعاد الروحاني» يتحدث عن «المعاد الجسماني» والمسائل المتعلقة به؛ وباقي المبحث هو إجاباته على «شبهات منكري المعاد ومنكري المعاد الجسماني»؛ وأخيراً في الإشراق الثالث يتحدث عن «أحوال الآخرة» أي عن «الموت»، و«تجسّم الأعمال»، و«نفخة الصور»، و«القيامة الصغرى والكبرى»، و«أرض المحشر»، و«الصراط»، و«نشر الكتب والصحائف»، و«كيفية ظهور الأحوال في يوم المعاد»، و«العرض» (تجمّع النفوس في يوم الحشر)، و«الحساب والكتاب والميزان»، و«الجنة والجحيم»، و«الأعراف»، و«الطوبى»، و«حشر الحيوانات»، و...؛ وكل هذه المعاني هي من المسائل الكلامية ـ الدينية

---

(١) همايي، جلال الدين، كتاب مولوي نامه، طهران، نشر آگاه، ١٣٥٤ هجري شمسي، ج ١، ص ٨٠ ـ ٨٦.

التي دخلت إلى الفلسفة الإسلامية تدريجياً، ووصل هذا الدخول والحضور إلى كمالهما في كتابه الحكمة العرشية.

وهنا في هذه الرسالة يبدو أنّه لا يتحدث عن المسائل الرئيسية لفلسفته مثل «أصالة الوجود»، و«الوجود الذهني»، و«وحدة حقيقة الوجود»... إلّا أنَّ الملّا صدرا في الحقيقة يستعين بجميع مباحثه الفلسفية في الأسفار وأعماله الأخرى حتى يقدم على طرح المسائل الكلامية وبحثها وإثباتها في مجالي المبدأ والمعاد ويؤسس نظاماً يمكن تسميته بـ«الكلام الفلسفي» أو «الفلسفة الكلامية» عليه. مع هذا الشرح فإن الملّا صدرا أثناء علمه على نظامه الفلسفي وتأسيسه للقواعد الخاصة به، بجتاز مرحلتين ويهتم بنظامه ويبدو أنهما يختلفان عن بعضهما الآخر، إلّا أنهما وجهان لعملة واحدة. بعبارة أخرى، للحكمة المتعالية وجهان: الوجه العرفاني، والوجه الكلامي؛ الوجهان المتمايزان لمدرسة شيراز، المدرسة التي أنجبت صدر المتألهين الشيرازي!...

بعد الهجوم المغولي على خراسان الكبرى وتخريبه لمدنها، حيث كانت المركز السياسي والإداري والثقافي لإيران، أصبح مركزان ـ أحدهما خارج الحدود الجغرافية الإيرانية والآخر في داخل الحدود الثقافية الإيرانية ـ بمثابة حاضنين للثقافة الإيرانية وهما: الروم (آسيا الصغرى) والهند[1]. وكذلك أدى مركزان داخل البلاد هذا الدور أيضاً، أولهما «القلاع الإسماعيلية» التي بتدبير وحكمة جلال الدين حسن حاكم ألموت[2] كانت ملجأً ـ لحدود نصف قرن ـ للعلماء والمفكرين الذين شردتهم الهجمة المغولية، وقد عاش علماء كبار مثل بابا أفضل الكاشاني والخواجة نصير الدين الطوسي سنوات طويلة في هذه القلاع وتفرغوا للبحوث والتأليف فيها؛ وثانيهما «مركز مراغة وتبريز» الذي تأسس بتدبير الخواجة نصير الدين الطوسي وكان «سراجاً مشتعلاً في ليلة

---

(١) صفا، ذبيح الله، تاريخ الأدب في إيران، طهران، ١٣٣٩ هجري شمسي.

(٢) الجويني، عطا ملك، تاريخ جهانگشاي (الفتوح)، باهتمام العلامة محمد القزويني، ليدن، ١٣٥٥ هـ.ق/١٩٠٧ م، ج ٣، ص ٢٤٨.

ظلماء»[1] على حد قول جرجي زيدان وأصبح منقذاً للعلوم والفلسفة الإيرانية في النصف الثاني من القرن السابع وكذلك طوال القرن الثامن[2].

ولكن المركز الذي حلّ مكان خراسان وحافظ على الثقافة الإيرانية لمدة قرنين، أي من القرن الثامن وحتى القرن العاشر وأنجب شخصيات أدبية وعلمية وفلسفية وجعل جهود علماء كبار مثل الخواجة نصير الدين الطوسي تثمر، هو مركز فارس أو بتعبير شمس قيس الرازي «مأمن فارس»[3] أو «مدرسة شيراز» حيث دخلتها تدريجياً الثقافة الوليدة في خراسان الكبرى والمستمرة في مراكز الهند والروم (خارج الحدود الإيرانية)، وكذلك في مركز القلاع الإسماعيلية[4]، ومن ثم في مركز مراغة وتبريز. وقد تأسست مدرستان فيها: مدرسة شيراز الأدبية بزعامة الشاعر مشرّف الدين سعدي الشيرازي[5] في القرن السابع، التي انتهت بالشاعر شمس الدين محمد حافظ الشيرازي[6]، ومدرسة شيراز الفلسفية[7]

---

(١) زيدان، جرجي، تاريخ آداب اللغة العربية، باهتمام شوقي ضيف، القاهرة، دار الهلال، ج ٣، ص ٢٥٠.

(٢) داد به، اصغر، «كلام وفرق» دايرة المعارف بزرگ اسلامي (الموسوعة الإسلامية الكبيرة)، المجلّد العاشر.

(٣) شمس قيس الرازي، المعجم في معانيين أشعار العجم، بأهتمام العلامة محمد القزويني ومحمد تقي مدرس الرضوي، طهران، ١٣٥٦هجري شمسي، ص ٩.

(٤) حول دور القلاع السماعيلية في حفظ وانتقال الثقافة الإيرانية انظر إلى: داد به، مقالة «الدعوة»، دايرة المعارف [موسوعة] التشيع، المجلّد السابع.

(٥) تميزت كتاباته بأسلوبها الجزل الواضح وقيم أخلاقية رفيعة، مما جعله أكثر كُتاب الفرس شعبية. عاصر محنة غزو المغول للعالم الإسلامي فاضطر إلى التطواف في الأناضول والشام ومصر والعراق ليستقر آخر الأمر في مسقط رأسه شيراز. نظم الشعر بالفارسية والعربية، ومن أشهر آثاره: «الگلستان» و«البوستان». وكان من شدة تأثر سعدي باللغة العربية أن اعتبره بعض النقاد الأدبيين أحد أبرز المؤثرين بالقصيدة العربية من ناحية ما أدخلته أشعاره من نظم موسيقية جديدة عبر اقتباس النظم العروضية الفارسية.

(٦) (نحو ٧٢٥ - ٧٩٢ هـ)؛ يعتبر أشهر شعراء الفرس الغنائيين غير منازع. وقد لقب بـ «حافظ» لحفظه القرآن الكريم بقراءاته الأربع عشرة.

(٧) داد به، مدرسة شيراز الأدبية ودور سعدي، سعدي شناسي، باهتمام كوروش كمالي سروستاني، شيراز ١٣٧٨ هجري شمسي، ص ١٢٢ ـ ١٢٥.

بزعامة قطب الدين الشيرازي (٦٣٤ ـ ٧١١ هـ.ق) ومن ثم عضد الدين الإيجي (٧٥٦ هـ.ق) صاحب الموسوعة الكلامية ـ الفلسفية المعروفة باسم المواقف في القرن الثامن. وقد انتهت هذه المدرسة بظهور صدر المتألهين[1] وأصبحت فارس مركزاً للثقافة الإيرانية وآدابها بتدبير الأتابكة السلغريين ـ وفي الحقيقة بدراية وتدبير وزارئهم ومستشاريهم الحكماء ـ مصونة من هجمات المغول وحافظت على هذا المركز حتى ظهور الصفويين ومركزية أصفهان. والمفكرون الكبار لمدرسة شيراز هم: القاضي عضد الدين الإيجي (وفاة ٧٥٦ هـ.ق)، وسعد الدين التفتازاني (وفاة ٧٩٢ هـ.ق)، ومير سيد شريف الجرجاني (وفاة ٨١٦ هـ.ق)، وجلال الدين الدواني (وفاة ٩٠٨ هـ.ق)، وعائلة الفلاسفة الدشتكية أي الأمير صدر الدين الدشتكي (وفاة ٩٠٣ هـ.ق)، وابنه غياث الدين منصور الدشتكي (وفاة ٩٤٨ هـ.ق) وحفيد الأمير صدر الدين المعروف باسم مير صدر الدين الثاني (وفاة ٩٦١ هـ.ق)، حيث يعد جميعهم حسب زعم هنري كوربان «سلالة عائلية من الفلاسفة». إن التأمل في أعمال المفكرين التابعين لمدرسة شيراز يلقي الضوء على هذه الحقائق:

أولاً، إن ماهية فكر هؤلاء المفكرين، بشهادة أعمالهم، كلامية غالباً. وفي مدرسة شيراز انتشر الكلام الأشعري أولاً، ثم بعد تحوّل بعض كبار هذه المدرسة إلى المذهب الشيعي (مثل الدواني وعائلة الدشتكي من غياث الدين منصور وما بعده) حل الكلام الشيعي بدلاً من الكلام الأشعري وأخذت الباطنية ـ وهي لازمة التفكر الشيعي ـ تزيح الظاهرية ـ وهي لازمة الأشعرية ـ عن مكانها.

---

(١) حول مدرسة شيراز الفلسفية انظر: كاكايي، قاسم، «المكتب الفلسفي الشيرازي»، فارس شناخت، فصلنامه فرهنگي وپژوهشي [المجلة الدورية الخاصة بالثقافة والدراسات]، بنياد فارسي شناسي، السنة الثالثة، العدد الخامس، ربيع ١٣٨٠هجري شمسي؛ ذاته، ست مقالات بأسماء «شيراز، مهد عرفان...». خردنامه صدرا، العدد الثاني، شهريور ١٣٧٤، و«آشنايي با مكتب شيراز» [التعرف على مدرسة شيراز]، خردنامه صدرا، من العدد الثالث، فروردين ١٣٧٥ لغاية العدد الثامن، صيف ١٣٧٦ هجري شمسي (١٩٩٧ م).

ثانياً، دور عنصري الإشراق والعرفان، خاصةً في الفكر الفلسفي ـ الشيعي، مهم جداً في هذه المدرسة؛ وبسبب حضور هذين العنصرين في مدرسة شيراز يطلق على المدينة «برج الأولياء».

ثالثاً، يجب البحث عن أغلب مسائل صدرا الفلسفية، الجذور التي قامت عليها شجرة الحكمة المتعالية العملاقة في المدرسة الشيرازية؛ ويمكن تقسيم مدرسة شيراز نظراً لارتباطها بصدر المتألهين إلى قسمين المتقدّم والمتأخر:

أ) القسم المتقدّم، الممهد لظهور فلسفة الملّا صدرا. في هذا القسم تشكلّت العناصر والمواد الضرورية لنشأة فلسفة الملّا صدرا أو الحكمة المتعالية وظهورها.

ب) القسم المتأخر، أو بتعبير البعض مدرسة شيراز الثانية وهي مدرسة صدرا الفلسفية إياها. وقد تشكلّت هذه المدرسة بعد عودة صدر المتألهين إلى شيراز بين السنوات (١٠٢٠ إلى ١٠٢٢ هـ. ق).

وهنا نتطرق إلى موضوع هام وهو أن التأمل في النقاط المهمة الثلاث لنشأة الحكمة العرشية أو الفلسفة الكلامية لصدر المتألهين ـ وهي تجلٍ لحكمته المتعالية ـ يبين لنا بأن:

ـ الملاحظة الأولى هي أن الحقيقة حقيقة، وهذا أمر موّحد وكلام الكندي أيضاً، وكما أشرنا إلى هذا الأمر في بداية مبحثنا، تم ذكره نظراً إلى وحدة الحقيقة. والكلام هو أن «الفلسفة كالدين والدين كالفلسفة علم الحقيقة أو معرفة الحقيقة». لذلك لو نظرنا جيداً سنرى أنه ما من خلاف بين الدين والفلسفة. وهذا ليس رأي الكندي فقط، وإنّما رأي جميع الفلاسفة المسلمين؛ كما أن تاريخ الفلسفة الإسلامية يؤكد على وجهة نظر الفلاسفة حول هذا الأمر؛ كما أنه يقدّم لنا صورة وافية عن جهودهم لإزالة الاختلاف الظاهري بين الدين والفلسفة، وبعبارة أُخرى، إن جهودهم كانت من أجل المزج بين العقل والنقل والوفاق بين الدين والفلسفة.

وفي معرض كلامنا عن الملاحظة الأولى، من الضروري أن نذكر أن أغلب

الفلاسفة المسلمين كانوا إيرانيين؛ وأن الكندي الذي يطلق عليه «الفيلسوف العربي» نشأ في إيران الثقافية وفي الجو الذي كانت تسيطر عليه الثقافة الإيرانية وفكرها، أي في مدينة الكوفة. الكوفة والبصرة ومن ثم بغداد هي مُدن بُنيت بالقرب من تيسفون، وكان سُكانها ـ خاصةً الكوفة والبصرة ـ إيرانيين غالباً وكانت الثقافة الإيرانية سائدة في تلك الديار؛ وهذه الثقافة هي ثقافة دينية لأن ثقافة المشرق بشكل عام وإيران بشكل خاص هي ثقافة دينية؛ وفي جو هذه الثقافة لا بد أن تميل الفلسفة إلى الدين ويغلب عليها الطابع الديني.

ـ الملاحظة الثانية، هي أن الحل الوحيد لإزالة الخلاف الظاهري بين الدين والفلسفة هو «التأويل»، الحل المعروف والمقترح منذ البداية، حيث كان المعتزلة العقلانيون يقومون بتأويل الآيات القرآنية. وفي البداية كان الأشاعرة يعارضون أي تأويل إلّا أنهم في النهاية اتجهوا إلى تأويل الآيات بل حتى «أقاموا معرضاً لتأويل الأحاديث» على حد وصف جولد تسيهر. وفي فترة دخل فيها العرفان مجال الفلسفة حيث امتزج الاثنان، أي في عصر السهروردي ـ وخاصةً في الوقت الذي امتزجت فيه الفلسفة بالكلام، والكلام بالفلسفة أي بعد فترة ظهور الخواجة نصير الدين الطوسي ـ تنامى الاستشهاد بالآيات والروايات بهدف التأكيد الديني على المسائل الفلسفية وشاع التأويل، حيث لم يكن الاستشهاد بالآيات والروايات في مجال الفلسفة نافعاً من دون الاستعانة بالأسلوب التأويلي.

ـ الملاحظة الثالثة، هي أن الفيلسوف كالفنان وخلافاً للعالِم (عالم العلوم الطبيعية) يتأثر بالأوضاع والتطورات الاجتماعية والتربوية والسياسية في عصره. وصدر المتألهين فضلاً عن كونه وريث التراث الذي تحدثنا عنه، درس في المدرسة الكلامية ـ العرفانية الشيرازية وتربى فيها، وتأثر بهذه المدرسة وآرائها السائدة؛ أي الآراء الكلامية ووجهات النظر العرفانية. ونقل التراث الكلامي ـ الفلسفي لمدرسة شيراز إلى أصفهان بعد ظهور الصفويين ومركزية هذه المدينة، في الجو المذهبي الضروري لثبات حكم الصفويين واستمرار قوتّهم أمام الهيمنة العثمانية، وجعل التبيين العقلي ـ الفلسفي لأصول الدين والمذهب ضرورياً أكثر

من أي وقتٍ مضى. مجموعة هذه الأسباب وخاصةً الضرورة الأخيرة، التي طردت الملّا صدرا من أصفهان إلى قرية كهك في أطراف مدينة قم، من جهة والسير التكاملي لمزج العقل بالنقل والوفاق بين الدين والفلسفة ـ الأمر الذي بدأ منذ عصر الكندي وآل إلى عصر الملّا صدرا ـ من جهة أخرى، جعل الكشف عن الوجه الكلامي للحكمة المتعالية جنباً إلى جنب وجهها العرفاني، أمراً ضرورياً مُلحاً.

والرسالة الصغيرة والموجزة والقيمة في الوقت ذاته أن الحكمة العرشية هي مرآة تعكس هذه الضرورة. وفي هذه الرسالة ـ التي قيل عنها بأنه يمكن البحث فيها عن أمهات مطالب الأسفار الأربعة ـ يقدّم الملّا صدرا جميع الإمكانات الفلسفية في خدمة المسائل الدينية ـ الكلامية والمعروفة بالمبدأ والمعاد، ويهتم بإزالة الخلافات الظاهرية بين الدين والفلسفة مستعيناً بالتأويل حتى يبيّن أنّ الحقيقة التي تبحث الفلسفة عن كشفها وإدراكها هي الحقيقة إياها التي يُبحث عنها في الدين. وأيضاً من أجل اثبات وجود الحق المتعالي لا يستعين ببرهان الحدوث كما يفعل المتكلمون لأنه يعتبر هذا الأسلوب غير كافٍ، وإنّما يثبت واجب الوجود بالأسلوب الفلسفي وعن طريق البرهان الوجودي، ويبين أن معرّف ذات الحق هو جوهر ذات الحق ولا شيء آخر. ثم يستشهد بالآية الكريمة ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[1] ليجعل النقل يوافق على مسألة عقلية. كما أنه في مسألة التوحيد لا يلجأ إلى برهان «التمانع» الكلامي، بل إنه يستنتج مستنداً إلى القاعدة الفلسفية المعروفة بالـ«بسيط الحقيقة فهو بوحدته كُلّ الأشياء» بأن ما من شريك للواجب الوجود؛ لأن واجب الوجود تام الحقيقة هو كامل الذات وغير متناهٍ، ولو تصورنا حداً لوجوده سيكون ذلك الحد أمراً غير الوجود الذي سيطر على وجود الحق، وهذا أمر محال لأنه في هذه الحالة سيتحول الواجب إلى زوج تركيبي كالممكنات. كما أن موضوع الخُلف لا يتفق مع كون الواجب بسيط الحقيقة فالتوحيد ينفي أي تركيب عن ذات الحق المتعالي أيضاً.

---

(١) سورة آل عمران (٣)، الآية ١٨.

ويقدم الملّا صدرا، بأكثر الأساليب فلسفياً، على حل الألغاز الثلاثة التي جعلت الغزّالي يكفر الفلاسفة، أي مسألة علم الله، ومسألة حدوث العالم، ومسألة المعاد الجسماني.

وضمن تأكيده على هذا المعنى بأن علم الحق المتعالي نسبةً إلى جميع الإشياء، أعم عن الكلي والجزئي، هو حقيقة واحدة والعلم بجميع الأشياء في عين وحدته، وأن كلام الحق المتعال بأن ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾[1]، وعلى هذه المنوال بذكره «جميع الأشياء» باعتبارهم المتعلقين بعلم الله، ينهي القضية المثيرة للجدل والباعثة على التكفير أي أن «المتعلق» بعلم الله هو الكلّيات، وعن طريق الكلّيات يعلمُ الله بالجزئيات.

كما أنّه يصّر على الحدوث الزماني للعالم كلّه وذلك بتأكيده على نظرية «تجدد الأمثال»[2] التي نتيجتها أن وجود جميع الموجودات مسبوقة بالعدم الزماني.

---

(١) سورة الكهف (١٨)، الآية ٤٩.

(٢) ذُكر تجدّد الأمثال بثلاثة طرق: أ) التجدّد في الأعراض وهو وجهة نظر الأشاعرة والمُبتني على أصل «العرض لا يبقى زمانين»، وأنّ الله يخلق مثله ويضعه مكانه. في وجهة النظر هذه إن الجوهر ثابت. ب) تجدّد الجواهر والأجسام والوجه المتكامل له هو «الحركة الجوهرية» في فلسفة الملّا صدرا، وقد طُرح أولاً بشكل بدائي بهذا السؤال «كيف يمكن أن يكون الجوهر ثابتاً في حين أن العرض يتحول؟» من قِبل الجاحظ وقد طور الملّا صدرا هذه القضية إلى نظرية واستعان بها في حل الكثير من المسائل الفلسفية مثل نظرية «جسمانية حدوث النفس وروحانية بقائها». ج) التجدّد إلى ما سوى الله، وهو وجهة نظر عرفانية وبناءً عليها يتحول كل ما هو سوى الله بشكل مستمر؛ وهو مستمر بين «العدم والوجود» و«الخلق» (نظرية الخلق المستمر). وبإعادته النظر في تعريف «الجوهر» وتعريفه بـ«الوجود القائم بالذات» - على الرغم من اجتناب الحكماء من تسمية الله بالجوهر (لأن الحكماء يعتبرون الجوهر ماهية، وليس الوجود) - اعتبر ابن عربي الله «الجوهر»، أي الوجود الوحيد القائم بالذات وما سوى الله هو «العرض» أي الوجود غير القائم بالذات، مكرّراً شعار الأشاعرة القائل بأن «العرض لا يقاس زمانياً». وعلى هذا المنوال، طرح نظرية تجدّد الأمثال. كما أنّ المولانا جلال الدين الرومي أيضاً في ديوانه المعروف بالمثنوي وفي الدفتر الأول منه، أي من بعد الأبيات ١١٤٤، قدّم هذه النظرية بشكل علني:

كل نفس منك تصبح عالماً ... ونحن لا نعلم عن التجدّد شيئاً في البقاء
يأتي العمر جديداً كالساقية الجديدة ... إلّا أنه يبدو مستمراً في الجسد =

وفي نهاية باب المسألة الثالثة أي «المعاد الجسماني» يقول إنّه لو في قضية خلق الإنسان تتشكل الروح من الجسم: «الجسم = البدن الروح» أي إنّ الروح أو النفس هي «جسمانية الحدوث»، وتتحول في ظل الحركة الجوهرية إلى موجود روحاني وباقٍ أي تصبح «روحانية البقاء»، فهناك أي في يوم الحشر روح الإنسان هي التي ستشكل جسمه أو بدنه الأخروي: «الروح الجسم = البدن». وعلى هذا المنوال، فإن روح الإنسان بسبب كسبه للفضائل والرذائل وظهور الملكات النفسانية طوال حياة الإنسان في هذا العالم وفي ظل مقدرة النفس على الخلاقية في ذلك العالم، سوف تخلق جسماً متناسباً مع خُلقياتها لصاحب الروح. وبهذا الطريق لا ينجح فقط الملّا صدرا بإثبات المعاد مستعيناً بالفلسفة وإنما يحل اللغز الديني ـ الكلامي لتجسم الأعمال أيضاً، ويوضّح معاني الأحاديث الناظرة على تجسّم الأعمال مثل حديث «يحشر المرء مع من أحبه...»، ويبين كيف أن بعض الناس سيحشرون على شكل حيوانات (على سبيل المثال إلى ذئاب، وفئران، ودببة وإلخ...)؛ وبسبب ملكاتهم النفسانية وخُلقياتهم الحيوانية تخلقُ أرواحهم أجساماً متناسباً مع ملكاتهم النفسانية ليحشروا بأجسامهم الجديدة تلك كما قال مولانا جلال الدين في ديوانه المثنوي المعنوي:

يا من مزقت قمصان الناس كما حل بيوسف

سوف تستيقظ على شكل ذئبٍ من هذا السُبات العميق

وقد باتت جميع خصالك كالذئاب

فإنك ستمزق من الغضب أعضائك[1]

والمراد من هذا الكلام هو أن نعرف بأن صدر المتألهين هو أول حكيم

= وفي باب «تجدّد الأمثال» انظر إلى مقال «تجدّد الأمثال»، داد به، دائرة معارف التشيّع، المجلّد الرابع، ومصادر المقال.

(١) المثنوي، الدفتر الرابع، البيتان ٣٦٦٢ ـ ٣٦٦٣، انظر مقال في باب «تجسم الأعمال» لأصغر داد به، «تجسم الأعمال»، دائرة معارف التشيع، المجلد الرابع.

اهتم بطرح مسائل ومباحث دينية ـ كلامية برؤية فلسفية وتبيين فلسفي، وأوضح هذه المسائل وبرزّها بشكل عقلاني وظريف. كما أنه بعد حدوث تطورات وتغييرات في الحكمة الإسلامية منذ عصر الكندي حتى عهده، استخدم أسلوباً يعتبره الكندي حلاّلاً لجميع المشكلات التي قد يواجهها أي فيلسوف في تعامله مع المسائل الدينية، على أحسن نحو؛ وقام بالتأويل العقلاني لمسائل تبدو معانيها الظاهرية منافية للعقل، من ضمنها تأويل «شجرة الطوبى» إلى العلوم الجزئية الموجودة في نفوس وبواطن أفراد الإنسان، وتأويل «الصراط» إلى «طريق معرفة الله» وإلى «النفس الإنسانية»، حيث تكون مكان العلم وتصل بالإنسان في العالم الآخرة إلى مقصده ومقصوده (الجنة/لقاء الله). وكذلك تأويل «الميزان» إلى «العدل» بعد هذا التفسير القائل بأن الميزان هو المعيار الصحيح لمعرفة مقدار الشيء وحجمه، ومن البديهي يجب أن يكون متناسباً مع الموزون، ومثلما يكون الميزان ميزان الأجناس المادية فإن أمراً معنوياً سيكون ميزان الأمور المعنوية...

أسلوب التصحيح:

تم تصحيح كتاب الحكمة العرشية قبل أكثر من خمسة عشر عاماً بالأسلوب الالتقاطي وذلك بناءً على سبع مخطوطات لم يكتب أغلبها بخط مقروء، وحتى ذات أخطاء عديدة، ومن ثم نُشر مطبوعاً. والمخطوطات السبع هي كما يلي:

١) را: المخطوطة التابعة للمكتبة المركزية لجامعة طهران المرقمة بـــ ٤/ ٣٦٣٨[١]. وتعد الحكمة العرشية الرسالة الرابعة من مجموعة ٣٦٣٨ والتي جاءت ضمن الصفحات (٢٩٦ ـ ٣٧٥). الخط: نستعليق، عدد الأسطر: ٢١ سطراً، تاريخ الكتابة: القرن الثاني عشر للهجرة.

٢) مر: المخطوطة التابعة لمكتبة آية الله المرعشي النجفي في مدينة قم

(١) فهرست مخطوطات المكتبة المركزية لجامعة طهران، ج ١٢، ص ٢٦٤٣، طهران، ١٣١٨ هجري شمسي.

والمرقمة بـــ ٤/٧٥٧٧[1]. وتعد هذه الرسالة الرابعة من مجموعة ٧٥٧٧، وقد جاءت ضمن الصفحات (ر ١٢٤ ـ ١٥٥ پ). الخط: نستعليق، الكاتب: عبد الملك بن محمد إبراهيم الدواناتي، العناوين بلون أحمر أو لم يكتب بعضها؛ ونرى في الورقة الأولى تملكها من قِبل الميرزا أبو الفضل الطهراني بتاريخ شعبان ١٣٥٤ هـ.ق مع ختم مكتبته الشخصية. الغلاف: جلد بُني، عدد الأوراق: ١٩٧، عدد الأسطر: ١٩ سطراً، قياس الصفحة: ٢١ × ١٥ سنتيم.

٣) مج: المخطوطة التابعة لمجلس الشورى الإسلامي المرقمة بـ ٢٦/ ٤٩٤٢[2]. وتحتوي مجموعة ٤٩٤٢ على ٥٦ رسالة. الخط: شكسته نستعليق، القرن الحادي عشر، الورق: أصفهاني، عدد الأسطر متنوع، الغلاف: جلد أزرق، قياس الغلاف ٢٤× ١٤ سنتيم، العنوان والعلائم: بلون أحمر في بداية فهرست بعض رسائل المجموعة، وملاحظة باسم محمد المدعو بالحسين وتاريخ ١٣٣١ وختم (شمس العلماء)، وفيها أربعة أشكال هندسية. رقم التسجيل ٦٥٠١٣ وتعد رسالة الحكمة العرشية الرسالة السادسة والعشرين من مجموعة الرسائل وكتبت بخط شكسته نستعليق في الصفحات من (٦٣ پ ـ ٨٢ ر) وفي خمسة وعشرين سطراً بقياس ١٠ × ١٩ سنتيم، وكتب عنوانها بخط «النسخ» عريض وبلون أحمر.

٤) مج ١: المخطوطة التابعة لمجلس الشورى الإسلامي المرقمة بـــ ١/ ٥٤٣٨[3] وتحتوي مجموعة ٥٤٣٨ على سبع رسائل. وقد جاءت رسالة الحكمة العرشية كأول رسالة ضمن الصفحات (١ پ ـ ٣٨ ر). الخط: النسخ، الكاتب: محمد حسن الجويني الشيرازي، تاريخ الكتابة: ١٢٧٣، عدد الأوراق: ٧١،

---

(١) فهرست مخطوطات مكتبة المرعشي النجفي، ج ١٩، ص ٣٨٤، قم، ١٣٥٣ هجري شمسي.

(٢) فهرست مخطوطات تمكتبة المجلس الشوري الإسلامي، ج ١٤، ص ١٧١ - ١٨٤، طهران، ١٣٤٧ هجري شمسي.

(٣) المصدر ذاته، ج ٦، ص ٣٤١ - ٣٤٢.

نوع الورق: إفرنجي، عدد السطور ٢١، الغلاف: جلد أسود وذو وجه واحد فقط، قياس الغلاف: ١ × ٢١ سنتيم، العناوين: بلون أحمر، محل الكتابة: شيراز، رقم التسجيل: ٦٢٣٣٧.

٥) مج ٢: المخطوطة التابعة لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي المرقمة بـ ١/١٨١٦[١]. وتحتوي مجموعة ١٨١٦ على رسالتين. وقد جاءت رسالة الحكمة العرشية كأول رسالة ضمن الصفحات (١ ـ ١١٩). المجموعة كلها كتبت بخط النستعليق وتعود إلى كاتب واحد، وبين النسختين هنا عدة صفحات بيضاء ونُقلت على إحداها سبع رُباعيات تعود لمولانا جلال الدين الرومي. ويشاهد على جانب الصفحات ٢٧، ٢٩، و٣٨ (من العرشية) حواشي مكتوبة من قِبل المصنف بعلامة «منهُ». وكتبت بعض الفقرات نقلاً عن المصحح في توضيح المفردات الصعبة الموجودة في مخطوطة العرشية، في حواشي بعض الصفحات. تعود هذه المجموعة إلى مكتبة آقا علي مدرس وثمة أثر ختم له ولابنه آقا حسن موجود على ظهر آخر صفحة. القياس: رقعي ١٦× ١٢ سنتيم، الغلاف: جلد أحمر، عدد الصفحات: ٧٤، عدد الأسطر: ١٣، رقم التسجيل: ٢٧٨٨٥.

٦) مج ٣: المخطوطة التابعة لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي المرقمة بـ ١/١٨٠٢[٢]. وتحتوي مجموعة ١٨٠٢ على خمس رسائل وقد جاءت الرسالة الأولى وهي الحكمة العرشية ضمن الصفحات (٤ ـ ٥٠). كتبت هذه المجموعة بخط النسخ من قِبل توفيق ابن الكربلائي حسن اللاهيجاني وفي تاريخ واحد، وجاء تاريخ الكتابة عام ١٢٤٤ للهجرة تحت رسالة القضاء والقدر (الرسالة الثانية ضمن المجموعة) وكذلك رسالة حدوث العالم (الرسالة الثالثة ضمن المجموعة)، وكتب الكاتب اسمه في نهاية رسالة حدوث العالم. القياس: وسط، ١٦× ١٥ سنتيم، الغلاف: أسود، عدد الصفحات: ٢٠٢، عدد الأسطر: ٢٣، رقم التسجيل: ١٦٠٥٥.

---

(١) ذاته، المجلّد ٥، ص ٢٣٠.

(٢) المصدر ذاته، المجلّد ٥، ص ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٣١.

٧) مج ٤ : مخطوطة من ضمن المجموعة المهداة من قبل إمام جمعة مدينة خوي إلى مكتبة مجلس الشورى الإسلامي وهي برقم ١/١٠[١]. وتعد الحكمة العرشية لصدر المتألهين الرسالة العاشرة من هذه المجموعة وقد جاءت ضمن صفحات (٢٠٤ ـ ٢٦٦). كتبت هذه المخطوطة بخط الكاتب الحاج محمد حسن وبتاريخ ١٢٧٥ هـ. ق.

وهنا من الضروري أن أذكر فضل تقدّم وكذلك تقدم فضل الأستاذ غلام حسين آهني، وأضيف أنّه قرأ أولاً مخطوطة الحكمة العرشية وقام بتصحيحها بناءً على المخطوطات الثلاث المكتوبة في تواريخ (١٢٧٩، ١٢٣٥، ١٣١٥ هـ.ق) وترجمها إلى الفارسية، ونشرها في أصفهان عام ١٩٦٢ باسم «العرشية»؛ وقد استعنت بالمخطوطة المصححة من قبله في تصحيح الحكمة العرشية وضبطها، وهنا أخصه بجزيل شكري.

---

(١) ذاته، المجلّد ٧، ص ١١٠ ـ ١١١.

هذه الرسالة الموسومة بالحكمة العرشية من افادات صدر الحكماء

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعلنا ممن شرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه، واوجدنا من عباده الذين آتاهم رحمة
من عنده وعلمهم من لدنه وهداهم الى الصراط الحق باليقين وجعل لهم لسان صدق في الآخرين والصلوة على
خير من انزل اليه الكتاب واشرف من اوتي الحكمة وفصل الخطاب محمد وآله الفائزين من ميراث النبوة والحكمة بالحظ
الاوفر والقدح المعلى عليهم السلام ولهم الدعاء الاحرى الاعلى وبعد فيقول العبد الذليل الى عفو ربه الجليل
محمد المشتهر المدعو بصدر الدين جعل الله قلبه منورا بنور المعرفة واليقين هذه رسالة اذكر فيها بعض المسائل
الربوبية والمعالم القدسية التي انار الله بها قلبي من عالم الرحمة والنور ولم تكن وصلت اليها ايدي افكار
الجمهور ولا يوجد شيء منها في كتب اكابر الزبر في خزانة احد من الفلاسفة المشهورين والحكماء المتأخرين ولا ادعى انا ...
المحجوبين عن انوارها المحرومين عن شرائف بركاتها بل هذه قواعد مقتبسة من مشكوة النبوة والولاية مستخرجة من ينابيع
الكتاب والسنة من غير ان تكتسب من مزاولة كتب الباحثين او مراجعة صحبة المعلمين ذكرتها تبصرة للسالكين
الناظرين وتذكرة لاخوان المؤمنين وان كانت شنعة للجهال والجدليين وغيظا للاعداء نور الحكمة واليقين
من اوليائه ظلمات الشياطين المطرودين لكني عصمت بوجه الله القديم واوليائه من شر عداوة المعاندين
وحجبت بكلمته العظيم وانواره من ظلمات اوهام المعطلين الذين ان استحرزت بما انعمت على زيد امرت
واما شعره ... فقد ... وان اسات وظلمت نفسي فقد استغفرت وقد قلت ومن يعمل سوءا
او يظلم نفسه يجد الله غفورا رحيما وهذه المسائل المرموزة في هذه الرسالة الموسومة بالحكمة
العرشية بعضها مندرج في الايمان بالله وبعضها مندرج في العلم باليوم الآخر وهما اى

العلمان

امير المؤمنين عليه السلام واحبه وآله صلوات رب العالمين لا تعرف الحق بالرجال بل اعرف الحق تعرف اهله
واعلم ان المتبع في المعارف الالهية هو البرهان او المكاشفة بالعيان كما قال تعالى قل هاتوا برهانكم
ان كنتم صادقين وقال ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به وهذا البرهان نور يقذفه الله في قلب المؤمن يتنور به بصيرته
فيرى الاشياء كما هي كما وقع في دعاء النبي صلى الله عليه وآله لنفسه ولخواص امته واوليائه في قوله اللهم ارنا الاشياء
كما هي * اعلم ان هذه المسائل التي وقع الخلاف فيها بين الجمهور من العلماء مع الانبياء عليهم السلام ولهم الدعاء لو كانت سهلة
التناول والحصول ممكنة الاكتساب بافكار هذه العقول البوارية المنطقية وانظارهم التعليمية البحثية لما وقع الخلاف فيها
من اولئك العقلاء المستعدين لمراعاتهم باستعمال آلة الفكر والنظر في اكتساب تصور الاشياء ولما تشاجروا فيها الخطاء
ولما وقعت الحاجة الى بعثة الانبياء فعلم ان هذه المسائل لا تحصل الا باقتباس الانوار من مشكاة النبوة والتماس فهم الاسرار
من باطن الولاية فعليك بتجريد تام للفكر وتطهير بالغ للسر وانقطاع شديد عن الخلق ومناجاة كثيرة مع الحق في
الخلوات واعراض عن الشهوات والرياسات وسائر اغراض الحيوانات بالنية الصافية والدين الخالص لكي يعين
عملك نفس جزائك وعلى علمك عينك وبصرك الى مبتغاك حتى اذا انكشف الغطاء ورفع الحجاب كنت كما كنت في
الباب محضرا عند رب الارباب فانك لا تجد الا ما علمته وكالحسن ما احببته حتى انه لو احب احد حجرا لحشر معه
كما ورد في الحديث فاياك ان تحب ما لا وصول لك اليه او تعلم ما لا تحقق في الآخرة فتهلك محترقا بنار الحرمان او
تهوي الى مكان سحيق وقد علمت ان لا يحشر احد الا الى ما يحبه لا بد فيه فهذب نفسك واخلص نيتك وصحح عقيدتك
ونور قلبك للناظرين وطهر بيتك للطائفين والعاكفين وول وجهك شطر كعبة المقصود وتوجه الى ولي الجود فهذا غاية
السفر الذاهب الى عالم النور وهو حاصل بهذه الآية ربنا انت نور من مثل شاه هذا الوجه تعالى واحد الفوز
من الوجه الباقي في ما عند الله خير للابرار وهذا الوصول الى كعبة المقصود لقاء المعبود لكن الا بعد التثبت على تقدم التفكر و
النظر لا بمجرد حركات البدن التي لا حاصل لها الا متاعب السفر دون تحصيل الزاد واخذ المتاع للمعاد ولهذا
قال صلى الله عليه وآله تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة وقال خير امته وباب مدينة علمه يا علي اذا
تقرب الناس الى خالقهم بانواع البر تقرب اليه بانواع العقل حتى تسبقهم كلهم فتبين من هذا ان المقصود من العبادات
البدنية والاوضاع الدينية كالقيام والصيام وغيرها انما هو تصفية القلب وتهذيب السر بالنية الى الصفاء فيهما
والفكر الباطن من حيث انها تعبد للمعبود الحق وذكر له لا لانه متعلق لحركة الاركان ولقلقة اللسان قال تعالى لن
ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم وقال ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب
ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر الآية ثم ان فيه قواعد طريق الدين والكشف مع طريق السالكين
هو اجابة دعوة العلماء السوء وتتبع آرائهم المضلة وآثارهم المغوية والاغترار بهم وبما يسمونه علما وفقها وحكمة
اغترار الظمآن بالسراب عن عين ماء الحيوان كما قال تعالى وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل
الله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون ان الظن لا يغني من الحق شيئا اعاذنا الله كما اعاذ المؤمنين من شر
الشياطين المضلين ونور قلوبنا بانوار الحكمة واليقين بحق محمد وآله الطاهرين سلام الله عليهم اجمعين. ا ه ه ه

الحكمة الشرعية

تحقيق وتقديم

الدكتور أصغر داد به

[المقدمة]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعلنا ممّن شرح صدره للإسلام فهو على نور من ربّه، وأوجدنا من عباده الذين آتاهم رحمة من عنده وعلماً[1] من لدنه، وهداهم إلى صراط الله الحقّ باليقين، وجعل لهم لسان صدق في الآخرين. والصّلاة على خير من أنزل إليه[2] الكتاب، وأشرف من أوتي الحكمةَ وفصل الخطاب، محمّد[3] وآله الفائزين من ميراث النّبوة والحكمة بالحظّ الأوفى والقدح المعلّى عليهم السلام؛ ولهم الدعاء من الحقّ الأعلى.

وبعد[4]، فيقول العبد الذليل المحتاج[5] إلى عفو ربّه الجليل، محمّد الشّيرازي، المدعوّ بصدر الدّين ـ جعل الله[6] قلبه منوّراً بنور المعرفة واليقين ـ: هذه رسالة أذكر فيها طائفة من المسائل[7] الرّبوبيّة المعالم[8] القدسيّة الّتي أنار الله[9] بها قلبي من عالم الرّحمة والنّور، ولم تكن وصلت إليها أيدي[10] أفكار[11] الجمهور[12]. ولا يوجد[13] شيء من هذه الجواهر الزّواهر في خزانة[14] أحد من

---

(1) مج ٣: علمنا.

(2) مج ١: الله.

(3) دا: + صلى الله.

(4) مج ٣، مج ٤: أما بعد.

(5) مج، مج ١، مج ٢، مج ٣: - المحتاج.

(6) مج ٣: + تعالى.

(7) مج ٤: - المسائل.

(8) مج ٣: العالم.

(9) مج ٣: + تعالى.

(10) مج ٣: - أيدي.

(11) مج ٣: أفهام.

(12) مر: جمهور.

(13) مج ١: - يوجد.

(14) دا: خزانته.

الفلاسفة المشهورين والحكماء المتأخّرين[١] المعروفين، حيث لم يؤتوا من هذه الحكمة شيئاً، و[٢]لم ينالوا من هذا[٣] النّور إلّا ظلّاً و[٤]فيئاً؛ إذْ لم يأتوا البيوت من أبوابها، فحرموا من شراب المعرفة بسرابها. بل هذه قوابس مقتبسة من مشكاة النّبوة والولاية، مستخرجة من ينابيع الكتاب والسُنَّة، من غير أن تكتسب[٥] من مناولة كتب[٦] المباحثين[٧] أو مزاولة صحبة المعلّمين. ذكرتها لتكون تبصرة للسّلاك النّاظرين وتذكرة للإخوان المؤمنين، وإنْ كانت شنعة للجهّال والجدليّين وغطاء[٨] لأعداء نور الحكمة واليقين وأولياء ظلمات الشّياطين المطرودين. ولكنّي[٩] اعتصمت بوجه الله القديم وأوليائه من شرّ عداوة المعاندين، واحتجبت[١٠] بملوكته العظيم وأنواره من ظلمات أهوام المعطّلين.

إلهي إن[١١] افتخرت، فبما[١٢] أنعمت عليّ، وقد أمرت ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾[١٣]. وإن أسأتُ أو ظلمت نفسي[١٤]، فقد استغفرتُ، وقد قلت: ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[١٥].

وهذه المسائل المرسومة[١٦] في هذه الرّسالة الموسومة[١٧] بالحكمة العرشيّة بعضها يندرج في الإيمان بالله وبعضها يندرج[١٨] في العلم[١٩] باليوم الآخر. وهذانِ العلمان المشار إليهما[٢٠] في كثيرٍ من آيات القرآن[٢١] بالإيمان بالله

---

(١) مج ١: - المتأخرين.
(٢) دا: - و.
(٣) نسخه ها: هذه (ظاهراً «هذا» صحيح است).
(٤) مج ٣: أو.
(٥) مر، دا مج ٣، مج ٣، مج ٤: يكتسب.
(٦) تمام نسخ بجز «مج ٤»: الكتاب.
(٧) مر، دا: الباحثين.
(٨) مر، دا: غيظا.
(٩) مر، دا: ولكن.
(١٠) دا: احتجت.
(١١) مر: - إن.
(١٢) مر، دا، مج ١، مج ٢، مج ٣: فيما.
(١٣) سورة ضحى، آية: ١١.
(١٤) مج ٤: - نفسي.
(١٥) سورة نساء، آية: ١١٠.
(١٦) مج ٣: الموسومة.
(١٧) مج ٣: - الموسومة.
(١٨) دا: يتدرج.
(١٩) مج ١: - العلم.
(٢٠) دا: إليها.
(٢١) مج ٣: - في الإيمان... آيات القرآن.

واليوم الآخر، هما[١] أشرف العلوم الحقيقيّة التي بها يصير الإنسان من حزب ملائكة الله ٱلمقرّبين؛ وبإنكارها[٢] وجحودها[٣] يقع في ضلالٍ[٤] مبينٍ، ويخرج عن ربقة المؤمنين، ويحتجب عن جمال ربّ العالمين، ويحشر مع الشياطين: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ۝١٤ كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ۝١٥﴾[٥].

فهذا أوان[٦] الشّروع[٧] في عرض هذه الأنوار على[٨] صحائف الأذهان والأفكار، والحوالة إلى كُتُبِنا المبسوطة في إقامة الحجّة والبرهان على كلٍّ[٩] من المسائل والأنظار[١٠]، إلّا إشارةً خفيّة[١١] يكتفي بها القرائح اللّطيفة، ويهتدي بها النّفوس المتوقّدة الشّريفة؛ ونوردها في مشرقين[١٢].

* * *

(١) مج ٤: - هما.

(٢) مج ٢: بإنكارهما.

(٣) دا: وجودها/ مج ٢: جحودهما.

(٤) مج ١: ظلال.

(٥) سورة مطففين، آيات: ١٤ و١٥.

(٦) مج ١: أوّل.

(٧) مج ٤: أن نشرع.

(٨) مج، مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: - هذه الأنوار على.

(٩) مج ٣: + مسألة.

(١٠) مج ١: - الأنظار.

(١١) مج، هامش مج ٤: خفيفة/ مج ١: حقيقيّة.

(١٢) مج ٣: المشرقين.

المشرق الأوّل

في العلم باللّه

وصفاته وأسمائه وآياته

(وفيه قواعد)

[١] قاعدة لدنيّة(١)

في تقسيم الموجود وإثبات(٢) أوّل الوجود(٣)

إنّ(٤) الموجود إمّا(٥) حقيقة الوجود أو غيرها؛ ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود من(٦) عموم أو خصوصٍ أو حدٍّ أو نهاية أو ماهيّةٍ أو نقصٍ أو عدمٍ. وهو المسمّىٰ بـ«واجب الوجود».

فنقول:(٧) لو لم يكن حقيقة الوجود موجودة، لم يكن شيء من ٱلأشياء موجوداً، لكنّ اللازم باطل بديهةً(٨)؛ فكذا الملزوم.

أمّا بيان اللّزوم(٩)، فلأنّ(١٠) غير حقيقة الوجود إمّا ماهيّة من الماهيّات أو وجود خاصّ مشوب بعدمٍ أو قصور. وكلّ ماهيّة غير الوجود فهي(١١) بالوجود موجودة لا بنفسها. كيفَ(١٢)، ولو أخذت نفسها مجرّدة عن الوجود، لم تكن نفسها نفسه(١٣) فضلاً عن أن تكون موجودة، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع على(١٤) ثبوت ذلك الشّيء و(١٥)وجوده؛ وذلك الوجود إنْ كان غير حقيقة الوجود، ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود و(١٦)خصوصيّة أخرىٰ؛ وكلّ خصوصيّة غير

---

(١) مج ٤: شريفة (هامش: لدنية).
(٢) دا: ثبات.
(٣) مج ٣: - وإثبات اوّل الوجود.
(٤) دا: أمّا أن.
(٥) دا: + أنّ.
(٦) دا: + و.
(٧) مج ٣، مج ٤: ونقول.
(٨) دا: بديهية.
(٩) دا: اللازمج مج ٣: - أمّا بيان ٱللّزوم.
(١٠) دا: فإنّ.
(١١) مج ٤: هي.
(١٢) دا: + والواجب.
(١٣) مر: لنفسها.
(١٤) دا: - على.
(١٥) مر: - و.
(١٦) مج ١: - و/مج ٤: من.

الوجود[١] فهو[٢] عدم أو عدميٌّ، وكلّ مركَّبٍ متأخرٌ عن بسيطه[٣] مُفتَقرٌ إليه. والعدمُ لا دخلَ له في موجوديّة الشيء و[٤]تحصّله وإنْ دخل في حدّه ومفهومه؛ وثبوت كلّ مفهوم لشيء وحمله عليه ـ سواء كان ماهيّة أو صفة أخرى، ثبوتيّة أو سلبيّة ـ فهو فرع على وجود ذلك الشّيء، والكلامُ عائد إليه، فيتسلسل أو ينتهي إلى وجود بحت[٥] لا يشوبه شيء.

فظهر أنّ أصل موجوديّة كلّ موجود[٦] هو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود. فهذ الحقيقة لا يعتريها[٧] حدّ ولا نهاية ولا نقص ولا قوّة إمكانيّة ولا ماهيّة، ولا يشوبها عموم جنسيّ أو نوعيّ أو فصليّ أو عرضيّ[٨] عامّي أو[٩] خاصّي؛ لأنّ الوجود متقدّم[١٠] على هذه الأوصاف العارضة للماهيّات، وما[١١] لا ماهيّة له غير الوجود[١٢] لا يلحقه عموم ولا خصوص. فلا فصل له، ولا تشخّص له بغير ذاته، ولا صورة له، كما لا فاعل له ولا غاية[١٣]؛ بل هو صورة ذاته ومصوّر كلّ شيء، لأنّه كمال ذاته، وهو[١٤] كمال كلّ شيء، لأنّ ذاته بالفعل من جميع الوجوه[١٥]. فلا معرّف له ولا كاشف له إلّا هو، ولا برهان عليه إلّا ذاته؛ فشهد بذاته على ذاته وعلى وحدانية[١٦] ذاته، كما قال: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[١٧]؛ لأنّ وحدته ليست وحدة شخصيّة

---

(١) مج ٣: - ففيه. . . غير الوجود.
(٢) در هامش مج ٤: فهي.
(٣) مج، مج ١، دا، مر: بسيط.
(٤) مج ٢: أو.
(٥) دا: يحست.
(٦) مج ٣: - موجودية كل موجود/ مج ٤: كل وجود.
(٧) دا: لا يغربها.
(٨) دا: + أو فصلي.
(٩) دا: و.
(١٠) مج ٣، مج ٤: مقدم.
(١١) مج ٤: - ما.
(١٢) مج ٢، مج ٣، مج ٤: + و.
(١٣) مج ٣: + له.
(١٤) مر، دا: هو/ مج ٤: - كمال ذاته وهو.
(١٥) مج ٤: الوجود.
(١٦) دا: وحدانيته.
(١٧) سورة آل عمران، آية: ١٨.

توجد بفردٍ[1] من طبيعته[2]، ولا نوعيّة ولا جنسيّة توجد لمعنى كلّي[3] من المعاني وماهيّة من الماهيّات[4]؛ ولا أيضاً[5] وحدة اجتماعيّة[6] توجد لعدّةٍ[7] من الأشياء قد[8] صارت بالاتّحاد في الوجود أو الاجتماع شيئاً واحداً؛ ولا أيضاً اتّصاليّة كما للمقادير أو المتقدرات[9]؛ ولا غير ذلك من الوحدات النّسبية كالتّماثل والتّجانس والتّشابه[10] والتّطابق، والتّضايف أيضاً - كما ستعلم[11] وإنْ جَوَّزَتْهُ الفلاسفةُ - والتّوافق وغير ذلك من أقسام الوحدات الغير الحقيقيّة. بل وحدتُه وحدةٌ أخرىٰ مجهولة الكنه كذاته[12]، إلّا أنّ[13] وحدته[14] أصلُ كلّ[15] ٱلوحدات، كما أنّ وجوده أصلُ الوجودات، فلا ثاني له. وكذا علمه الوحداني نفس حقيقة العلم[16] الذي لا يشوبه جهل، فيكون علماً بكلّ[17] شيء من[18] جميع الوجوه، وهكذا القول في جميع صفاته الكماليّة.

* * *

---

(١) مر، مج ١، مج ٢، مج ٣: لفرد.
(٢) دا، مج ٤: الطبيعة/ مج ١، مج ٢، مج ٣: طبيعة.
(٣) مج ٢: كل.
(٤) مج ١: المهيّة.
(٥) مج ٣، مج ٤: + وحدته.
(٦) مر: إجماعيه.
(٧) مج ٤: بعدّة.
(٨) دا، مج ١، مج ٢، مج ٤: + و.
(٩) مر، مج ١: المقدرات.
(١٠) مر: - والتشابه.
(١١) مج ٣: + إن شاء اللهُ تعالى/ مج ٤: + إن شاء ٱلله.
(١٢) مر، دا: لذاته.
(١٣) مج ٢: لأنّ.
(١٤) مج ١: - وحدة أخرىٰ... وحدته.
(١٥) مج ٣، مج ٤: لكل.
(١٦) مر، دا: علم.
(١٧) مج ٣: لكل.
(١٨) مج ٣: في.

[٢] قاعدة عرشية(١)

[في بسيط الحقيقة...]

كلّ ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كلّ الأشياء، لا يعوزه شيء منها إلّا ما هو من باب النقائص والأعدام والإمكانات(٢). فإنّك إذا قلت: «ج» ليس «ب»، فحيثيّة كونه «ج» إن كانت بعينها حيثيّة أنَّه(٣) ليس «ب» حتى يكون(٤) «ج» بعينه مصداقاً(٥) لهذا السّلب بنفس ذاته، فكان(٦) ذاته أمراً عدمياً، ولكان كلّ من عقل «ج» عقل «ليس ب»، لكنّ التّالي باطل، فالمقدّمُ كذلك؛ فَثَبَتَ أنّ موضوع الجيميّة مركّب الذّات ـ ولو بحسب الذّهن ـ من معنى(٧) وجوديّ به يكون «ج»، ومن معنى(٨) عدميّ(٩) به يكون «ليس ب(١٠)» وغيره من الأشياء المسلوبة عنه. فعُلِمَ أنّ كلّ ما يسلب عنه أمرٌ وجوديٌّ فهو غير بسيط مطلقاً، فينعكس(١١) نقيضه(١٢): كل بسيط(١٣) الحقيقة(١٤) مطلقاً(١٥) فغير مسلوب عنه أمر وجودي(١٦).

---

(١) مج ٤: مشرقية.

(٢) مر، دا: الإمكان.

(٣) مج ٣، مج ٤: كونه.

(٤) مج ٢: تكون.

(٥) مر: مصداق.

(٦) مر، دا: فكانت.

(٧) مج ٤: تعين.

(٨) مج ١: تعين معنى/ مج ٤: تعين.

(٩) بجز «مج ٢» بقيه نسخ: - عدمى.

(١٠) مر، دا: + بب.

(١١) مج ٣، دا، مر، مج ٤: فبعكس.

(١٢) مج ٣، مج ٤: النقيض.

(١٣) مج ٣: بسيطة.

(١٤) مج ٤: - الحقيقة.

(١٥) مج ٢: - مطلقاً.

(١٦) نسخه چاپى: + فهو ليس بسيط الحقيقة، بل ذاته مركّبة من جهتين: جهةٌ بها هو كذا، وجهة بها هو كذا.

فثبت أنّ البسيط كلّ الموجودات من حيث الوجود والتّمام، لا من حيث النقائص[1] والأعدام. وبهذا[2] ثبت علمه بالموجودات علماً بسيطاً وحضورها عنده على وجه أعلى وأتمّ، لأنَّ العلم عبارةٌ عن الوجود بشرط أن لا يكون مخلوطاً بمادّة. فافْهَمْ يا حبيبي واْغْتَنِمْ.

* * *

(1) مج ١: النقايض. (2) مج ٤: فبهذا.

[٣] قاعدة مشرقيّة[١]

[في توحيده تعالى]

واجب ٱلوجود واحدٌ لا شريك له، لأنّه تامُّ الحقيقة كاملُ ٱلذّات غير متناهي ٱلقوّةِ والشّدةِ، لأنّه[٢] محضُ حقيقة ٱلوجود بلا حدٍّ ونهايةٍ، كما علمت. إذ لو كان لوجوده حدٌّ أو تخصّصٌ[٣] بوجهٍ من ٱلوجوه، لكان تحدّده وتخصّصُه بغير الوجود، فكانَ له[٤] محدّدٌ[٥] قاهرٌ عليه ومخصّصٌ محيطٌ[٦] به، وذلك محال. فما من كمالٍ وجوديّ وخيرٍ إلّا وفيه[٧] أصله ومنه[٨] نُشوءُهُ.

وهذا هو البرهان[٩] على توحيده، فلا يمكن تعدّد الواجب[١٠]؛ لأنّهُ لو تعدَّدَ، لكان المفروض واجباً محدود ٱلوجود ثاني ٱلاثنين، فلم يكن[١١] محيطاً بكلّ وجود، حيث تحقّق وجودٌ لم يكن له ولا حاصلاً منه فائضاً من لدنه؛ فحصلتْ فيه[١٢] جهةٌ عدميّةٌ امتناعيةٌ أو إمكانيّةٌ، فكانَ زوجاً تركيبيّاً كالممكنات، ولم يكن بحْت[١٣] حقيقة الوجود الّذي لا يَشوبُهُ حدٌّ وعدمٌ[١٤]. هذا خلف.

فَثَبَتَ أنْ لا ثاني له في ٱلوجود، وأنَّ كلَّ كمالٍ وجوديّ رشْحٌ[١٥] من كماله،

(١) مج ٤: مشرقية.
(٢) مج ١: لا.
(٣) مج ١: تخصيص.
(٤) مج ٣: - له.
(٥) مر: محدّ مجدّد/ مج ٣: محدّدة.
(٦) دا: + مجدّد.
(٧) مج ٢: منه.
(٨) مج ٢: فيه.
(٩) مج ٣: برهان.
(١٠) مج ٤: + الوجود.
(١١) مج ٢: فلا يكون.
(١٢) مج ٢: - فيه.
(١٣) دا: بحث /مج، مج ١: تحت/مج ٣: تجب.
(١٤) مج ٣: عدم وحد.
(١٥) مج ٣: ترشح.

وكلّ خيرٍ لمعةٌ مِن لوامعِ نورِ جماله، فهو أصل ٱلوجود، وما سواه تَبَعٌ[1] له مفتقرٌ إليه في تجوهر ذاته.

وهمٌ وإزاحةٌ[2]:

إنَّ أوهنَ ٱلطرقِ وأضعفَ الحجج على التوحيد طريقةُ بعضِ ٱلمتأخّرين نَسَبُوها إلىٰ[3] ذوق ٱلمتألهين ـ حاشاهم عن ذلك ـ مبنيّة[4] على كون مفهوم ٱلموجود ٱلمشتق أمراً شاملاً عامّاً، وكون ٱلوجود شخصيّاً[5] حقيقيّاً مجهول ٱلكُنْه. قالوا: يجوز أنْ يكونَ ٱلوجود الّذي[6] هو مبدأ اشتقاق الموجود أمراً قائماً بذاتِهِ[7] هو حقيقة الواجب، ووجود غيره عبارةً عن انتساب ذلك ٱلغَير إليه؛ فيكون الموجود[8] أعمَّ من تلك ٱلحقيقة ومن غيرها ٱلمنتسب إليه؛ ومعناه: أحد ٱلأمرين من الوجود القائم بذاته وما هو[9] ينتسب[10] إليه، ومعيار ذلك أن يكون[11] مبدأ ٱلآثار[12]. ثمّ بالغوا في أمر سهلِ المؤونَةِ، وهو أنَّ ٱلوجود لو كانَ قائماً بذاته، يصحُّ[13] إطلاقُ الموجود عليه؛ وأهملوا ما هو ملاك الأمر، وهو أنَّ[14] ذاته تعالى هل[15] هو عين معنى[16] ٱلوجود المطلق الّذي يثبت للأشياء[17] بعض أنحائه أو أفراده، أم لا. على أنّ هذا ٱلبابَ مسدودٌ عليهم؛ حيث زَعَموا أنَّهُ ليس للوجود المطلق الشّامل

---

(1) مر: متبع.
(2) دا: إناحة (سهو القلم كاتب).
(3) مج ٤: + طريقة.
(4) مج ١، مج ٣، مج ٤: مبنى/ مر، دا: ٢ يبتنى.
(5) مج ٢: شخصا.
(6) دا: الذّهني (سهو القلم كاتب).
(7) مج ٤: + و.
(8) دا: الوجود.
(9) مج ١: - هو.
(10) مر، دا: منتسب.
(11) مج ٣: + يك واژه ناخوانا به شكل تقريبى «ان».
(12) مج ١: لآثار.
(13) مر، مج ٤: لصح.
(14) مج ٣: - أنّ.
(15) مج، مج ١، مج ٢، مج ٣: - هل/ مج ٤: أ.
(16) مج ١: - معنى.
(17) جز «مج ٣» ساير نسخ: الأشياء.

للموجودات معنىً إلّا الأمر[1] ٱلانتزاعي المصدريّ المعدود من المعقولاتِ الذّهنيّة الّتي لا يُطَابِقُها شيء.

ثمّ لَيتَ شِعري كيف وضع ٱلرّجلُ ٱللغويّ أو العرفي لفظاً مشتقّاً، ولم يَفْهَمْ بَعْدُ مفهوم مبدأ الاشتقاق؟ وكيف يكون المشتقّ أعرف المفهومات ومبدؤه أخفى المجهولات، بل ممتنع ٱلتّصوّر؟ وكيفَ يكون ٱلمشتق معنى واحداً ومبدئه مردّداً بين أمرين: أحدهما تلك ٱلذّات المجهولة[2] ٱلكُنْه، وثانيهما النّسبة إليه، والنّسبة إلى المجهول[3] مجهولةٌ أيضاً؟

بل الحق أنّ هذا المفهوم العام[4] عنوانٌ لأمرٍ محقَّقٍ حاصلٍ في ٱلأشياء، متعدّد حسب تعدّدها، مقولٌ بالتّشكيك عليها بالأشدّيّةِ وَٱلأقدميّةِ ومقابليهما[5]. وأكمل الوجودات[6] وأشدّها هو الوجود[7] الحق الّذي هو محض حقيقة ٱلوجود[8] لا يشوبه شيء غير الوجود، وهو أظهر الوجودات[9] وأوضحها بحسب نفسه؛ لكن لفرطِ[10] ظهوره وقهره واستيلائه على المدارك وٱلأذهان صار مُحْتَجباً عن ٱلعقول وٱلأبصار، فحيثية خفائه بعينها حيثيةُ ظهوره. وعلى هذا تبتني[11] مسألةُ ٱلتّوحيد، وبه ينفتح بابُه لا بغَيره أصلاً.

* * *

---

(١) دا: لأمر. (٢) مر: - المجهولة.

(٣) مج ٣: المجهولة.

(٤) مر، دا، مج ٣: + الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود المطلق/ مج ٤: - العام.

(٥) مج ١، مج ٢، مج ٣: مقابلتها. (٦) مر: الموجودات.

(٧) دا: الموجود. (٨) مج ٤: + و.

(٩) مج ٣: الموجودات. (١٠) مج ١: - لفرط.

(١١) دا: منبيّن/ مج ١: مج ٢، مج ٣، مج ٤: يبني.

[٤] قاعدة

[في أنَّ صفاته تعالى عينُ ذاته]

صفات تعالى عين ذاته؛ لا[١] كما يقوله[٢] الأشاعرة من إثبات[٣] تعدّدها في الوجود، ليلزم[٤] تعدّد القدماء الثمانية؛ ولا كما قالَتْهُ المعتزلةُ من نفي مفهوماتها رأساً وإثبات آثارِها وجعل ٱلذّات نائِبَة منابَها، كما في أصل الوجود عند بعضٍ - تعالى عن التّعطيل وَالتّشبيه -؛ بل على نحو يعلمُه ٱلرّاسخُونَ في ٱلعلم مِنَ ٱلأُمّةِ ٱلوَسَطِ الذين[٥] لا يَلْحَقُهُم ٱلغالي ولا يقربهم[٦] ٱلمُقَصِّر.

* * *

---

(١) مج ١: - لا.

(٢) دا: يقول.

(٣) مر: أسباب.

(٤) مج ٣، مج ٤: وإلّا لزم.

(٥) دا: + لا يعلمون.

(٦) مج ١: ولا يقويهم.

[٥] قاعدة مشرقيّة

[في أنّ علمه تعالى حقيقة واحدة]

علمه بجميع ٱلأشياء حقيقة واحدة، ومع وحدته علم بكلّ شيءٍ لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلّا أحصاها. إذ لو بقي شيء لم يكن ذلك ٱلعلم علماً به[١] لم يكن هو حقيقة العلم، بل كان علماً بِوَجْهٍ وجهلاً بِوَجْه، وحقيقة ٱلشيء بما هي[٢] حقيقة ٱلشيء غير ممتزجة بغيره، وإلّا فلم يخرج جميعه من ٱلقوّة إلى ٱلفعل. وقَدْ مَرَّ أنَّ علْمَه يرجع إلى وجوده؛ فكما أنَّ وجوده تعالى لا يشوب بعدم شيءٍ من ٱلأشياء، فكذلك علمه بذاته ـ الذي هو حضورُ ذاته ـ لا يشوب بعينيّةِ[٣] شيء من ٱلأشياء؛ لأنَّ ذاتَه مُشَيِّىء ٱلأشياء ومحقّقُ ٱلحقائقِ، فذاته أحقُّ بالأشياء من ٱلأشياء بأنْفُسِها. إذ ٱلشّيء مع نفسه بالإمكان، ومع مُشيّئه ومحقّقه بالوجوب، ووجود ٱلشيء آكدُ[٤] من إمكانه.

ومن استصعب عليه أن يكون علمه تعالى مع وحدته علماً بكلّ شيءٍ، فذلك لظنّه أنّ وحدته عدديّةٌ وأنّه واحدٌ بالعدد. وقد سبق أنّه ليس كذلك؛ بل هو واحد بالحقيقة وكذا سائر صفاته، ولا شيء غير حقيقة الحقّ واحد[٥] بالحقيقة. بل الأشياء الممكنة لها وحداتٌ أخَر[٦] غير هذه ٱلوحدة، كالشخصيّةِ و[٧]النّوعيّة

(١) مج ٣: + و.
(٢) مج ٣: آخر (بجاى «وحقيقة الشيء بما هي»).
(٣) مج ١: بعينيه.
(٤) دا: إلّا.
(٥) مج ١، مج ٢: واحداً.
(٦) مر: أخرىٰ.
(٧) دا: في.

والجنسيّةِ والاتّصاليّةِ وما يجري مجراها، وهذا[1] من غوامضِ الإلٰهيّةِ. فما عند الله هي الحقائق ألمحصّلة المتأصّلة[2] الّتي تنزل[3] الأشياء منها منزلة[4] الأشباح والأظلال، فما عند اللهِ أحقّ بالأشياءِ ممّا عند أنفُسها[5].

* * *

(1) مج ٣: هذه.

(2) مج ١: - المتأصّله/ مج ٣: المتأصلة المحصله.

(3) مج ١: نزل.

(4) مج ٣: بمنزلة.

(5) مج ٢: نفسها.

[٦] قاعدة

[في أنّ علمه ليس صوراً مرتسمةً]

علمه بالممكنات ليس صوراً مرتسمة في ذاته، كما اشتهر من معلم الفلاسفة والمشّائين، وتَبِعَهُم أبو نصر وأبو علي وغيرهما.

ولا كما ذهب إليه ٱلرواقيون وتَبِعَهم الشّيخ المقتول والعلّامة الطوسي والمتأخّرون من كون علمه بالممكنات عين ذوات الممكنات الخارجيّة، لأنَّ علمه قديمٌ والممكنات كلّها حوادثُ.

ولا ما ذهبتْ(١) إليه المعتزلة، لبطلانِ شيئيّة المعدومات.

ولا ما تَوَهَّمَتْهُ(٢) ٱلأشاعرةُ مِن أنَّ العلمَ قديمٌ ولم يتعلّق بممكنٍ(٣) إلّا وقت حدوثها(٤).

ولا أيضاً كما ينسب إلى أفلاطون من أنّ علمه تعالى ذوات قائمة بأنفسها وصور(٥) مفارقة عنه تعالى وعن الموادّ.

ولا(٦) الّذي نسب إلى فرفوريوس من اتّحاده تعالى بالمعقولات على ما(٧) فهمه الجمهور من الاتحاد.

ولا الّذي تجشّمه واقتحمه بعض المتأخّرين، ولم يمكنهم تحصيله من ٱلعلم

---

(١) مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: ذهب.

(٢) همه نسخه ها جز «مج»: تَوَهَّمَهُ.

(٣) دا: ممكن.

(٤) مر: حدوثه.

(٥) مج ٣: صورة.

(٦) مج ٢: + إلى.

(٧) مج ٤: كما.

الإجمالي. بل[1] على نحو ما[2] أشرنا إليه وقرّرناه على وجه محصّل مشروح في[3] كتبنا المبسوطة.

ثمّ ما أشدّ في السخّافة قول من زعم أنّ هذه الصور[4] المادّية ـ مع انغمارها في المواد، وامتزاجها بالأعدام والأغشية والظلمات اللازمة للأمكنة والأزمنة والأوضاع ـ صور علميّة حاضرة عنده تعالى حضوراً[5] علميّاً. والبرهان قائم على أن[6] هذا النَّحو[7] من الوجود المادّي وجود ظلماني محتجب بنفسه عن نفسه؛ وهو بحسب هذا النحو حضوره لذاته عين غيبة ذاته[8] عن ذاته، وجمعيّته عين افتراقه، ووحدته عين[9] قوّة كثرته، واتّصاله عين قبول انقسامه.

وقل لي[10] أيّها[11] الرجل العلمي! إذا كان هذا الوجود بما هو هذا الوجود معلوماً بالذات للبارىء[12] حاضراً عنده بصورته المغمورة في المادّة الوضعيّة الّتي لا ينالها الحسّ فضلاً عن الخيال وما فَوْقَه إلّا بصورة أخرى، فإدراكه[13] تعالى لها هل[14] هو إحساس لها أو تخيّل؟ وٱلله سبحانه أجلّ من[15] الحسّ والخيال. أو تعقّل[16]؟ فكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل صورة ماديّة و[17]قابلاً للقسمة المقداريّة والإشارة الوضعيّة؟ والوجود العقلي نحو من الوجود مخالف ومباين للوجود الوضعي؛ فمحال[18] أن يكون التعقّل تجسّماً والمجسَّم معقولاً.

---

(1) مج ٣: + هو.
(2) مج، مر، دا مج ٤: - ما.
(3) مج ١: من.
(4) مج ١، مج ٢: الصورة.
(5) دا: حضور.
(6) مج ٣: - أنّ.
(7) مج ٣: - النحو.
(8) مج ١: وأنّه.
(9) مج ٣: - عين.
(10) مر، مج ٣، مج ٤: - لي.
(11) مج ٤: يا أيها.
(12) مج ٢: + تعالى.
(13) مج ١: - فإدراكه.
(14) مج ٤: - هل.
(15) مج ٤: عن.
(16) مج ٤: التعقل.
(17) مج ١: - و.
(18) مج ٤: محال.

ولا تُصْغِ[1] إلى قول من يقول: «هذه المكوّنات الجسمانية وإن كانت في حدود أنفسها جسمانية متغيّرة، لكنّها بالإضافة إلى ما[2] فوقها من المبدأ الأوّل وعالم ملكوته معقولات ثابتة[3] غير متغيّرة». وذلك[4] لأنّ نحو وجود الشّيء في نفسه لا يتبدّل بعروض الإضافة. وكون الشّيء ماديّاً عبارة عن خصوصيّة وجوده، وماديّة الشيء وتجرّده عنها ليسا[5] صفتين خارجتين عن ذات الشّيء، كما أنَّ جوهريّة[6] الشيء الجوهر ووجوده الخاص شيء واحد، وكذا عرضيّة العرض ووجوده. فكما أنَّ وجوداً واحداً لا يكون جوهراً وعرضاً باعتبارين، كذلك لا يكون مجرّداً ومادياً باعتبارين.

نعم لو قيل: هذه الصّور[7] المادية حاضرة عنده تعالى بصورها المفارقة بالذّات، وبتبعيّتها هي أيضاً معلومة بالعرض، لكان[8] مُوَجَّهاً. وقد مرّ أنّ ما عند الله[9] هي الحقائق[10] المتأصّلة من الأشياء، ونسبتها إلى ما عند الله كنسبة الظلّ إلى الأصل.

* * *

---

(١) مج: لا تصنع.
(٢) مج ١: - ما.
(٣) مج ١: ثانيه.
(٤) دا: + لكنها بالإضافة إلى ما فوقها. (ظاهراً تكرار زايد جمله قبل است).
(٥) مج ٣: ليستا.
(٦) مج ٣، مج ٤: + الجوهر.
(٧) مج ١، مج ٢، مر، دا: الصورة.
(٨) مج ٤: لكانا.
(٩) مج ٢، مج ٣: + تعالى.
(١٠) مر: - بالذات... هي الحقائق.

[٧] قاعدة[١]

في كلامه تعالى[٢]

الكلام ليس ـ كما قالته الأشاعرة ـ صفة نفسيّة ومعاني[٣] قائمة بذاته تعالى[٤] سمّوها الكلام النّفسي، لأنّه غير معقول، وإلّا لكان علماً لا كلاماً. وليس أيضاً عبارة عن مجرّد خلق الأصوات والحروف الدّالة على المعاني، وإلّا لكان كلّ[٥] كلام[٦] كلام الله تعالى. ولا يفيد التّقييد بكونه على قصد إعلام الغير من قبل الله[٧] أو على قصد الإلقاء من قبله؛ إذ الكلّ من عنده ولو أريد بلا واسطة، فهو غير جائز أيضاً، وإلّا لم يكن أصواتاً وحروفاً.

بل هو عبارة عن إنشاء كلمات[٨] تامّات، وإنزال آيات محكمات وأُخَر متشابهات في كسوة ألفاظ وعبارات. والكلام قرآن وفرقان باعتبارين. وهو غير الكتاب، لأنّه من عالم الخَلق[٩]: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾[١٠]. والكلام من عالم الأمر، ومنزله القلوب والصّدور، لقوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾[١١] بإذن الله، وقوله: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ﴾[١٢]، وما يعقلها إلّا العالمون[١٣].

---

(١) مج ٤: + الكلّيّة.
(٢) مر، دا: سبحانه.
(٣) مج ٢: معان.
(٤) مج ٤: + و.
(٥) مج ٣: - كل.
(٦) مج ١: - كلام.
(٧) مج ٤: + تعالى.
(٨) مج ١: - كلمات.
(٩) مج ٣: - الخلق.
(١٠) سورة عنكبوت، آية: ٤٨.
(١١) سورة شعرا، آيات: ١٩٣ و١٩٤.
(١٢) سورة عنكبوت، آية: ٤٩.
(١٣) مر، دا: - وما... العالمون.

والـكـتـاب يـدركـه كـلّ أحـد[١]: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً﴾[٢]، والكلام ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[٣] من أدناس عالم ٱلبشريّة. وَٱلقرآن كان خُلق النّبي ﷺ دون الكتاب، والفرق بينهما كالفرق بين آدم وعيسى[٤]: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[٥]. وآدمُ[٦] كتابُ الله المكتوب بيدَيْ قدرته:

وَأَنْـتَ الـكـتـاب الـمـبـين ٱلّـذي بـآيـاتـه يـظـهـرُ[٧] ٱلـمُـضـمـر

وعيسى قوله الحاصل بأمره، وكلمته ألقاها إلى مريم، وروح منه. والمخلوق باليدين في[٨] باب التّشريف ليس كالموجود[٩] بحرفين؛ ومن زعم خلاف ذلك، فقد أَخْطأ.

* * *

(١) مج ١: واحد.

(٢) سورهٔ اعراف، آيهٔ: ١٤٥.

(٣) سورهٔ واقعه، آيهٔ: ٧٩.

(٤) دا: - عيسى.

(٥) سورهٔ آل عمران، آيهٔ: ٥٩.

(٦) مر، مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: فآدم.

(٧) مج ١: فيظهر.

(٨) مج ٢، مج ٣: من.

(٩) مج ٣: كالموجودين.

[٨] قاعدة مشرقيّة

[في أنّ كلَّ كلامٍ كتابٌ من وجه...]

المتكلم مَن قام به الكلام، والكاتب مَن أوجد الكلام، أي الكتاب[١]، ولكلّ منهما[٢] مراتب[٣]. فكلّ كتاب كلامٌ مِن وجه، وكلُّ كلامٍ[٤] كتابٌ مِن وجه آخر؛ إذ كلّ متكلّم كاتبٌ بوجه، وكلّ كاتب متكلّمٌ أيضاً بوجه. مثال ذلك في ٱلشّاهد: الإنسان إذا تَكَلَّمَ بكلام في المعهود، فقد صدرت[٥] عن نفسه في ألواح صدره ومنازل أصواته ومخارج حروفه[٦] صورٌ وأشكالٌ حرفيّة وهيئات كلاميّة. فنفسه ممّن أوجد الكلام، فيكون كاتباً بِقَلَمِ قدرته في لوحِ نَفَسه ـ بفتح ٱلفاء ـ ثُمّ في منازل أصواته؛ وشخصه مِمّن[٧] قام به الكلام، فيكون متكلّماً. فاجعل ذلك مقياساً لما فوقه، وكن مِن ٱلنّاصحين المصلحين، ولا تكن مِن المتخاصمين.

* * *

---

(١) مر: أي الكاتب/ مج ١، مج ٢: - أي الكتاب/ مج ٣، مج ٤: + بل الكتاب.

(٢) مج ١: منها.

(٣) مج ٣: - مراتب.

(٤) مج ٣: - من وجه وكل كلام.

(٥) مج ٣، مج ٤: صدر.

(٦) مج ١: خروجه.

(٧) مج ٤: فمن.

[٩] قاعدة عرشيّة

[في أنَّ كلَّ معقول فهو عاقل]

كلّ معقول الوجود فهو عاقل أيضاً، بل كلّ صورة إدراكيّة ـ سواء كانت معقولة أو[(١)] محسوسة ـ فهي[(٢)] متحدة الوجود مع مدرِكها. وبرهانه[(٣)] الفائض من عند ٱلله هو: أنّ كلَّ صورة إدراكيّة لها ضرب من ٱلتَّجرّد عن المادة، ولتكن[(٤)] حسيّة مثلاً، فوجودها في نفسه[(٥)] وكونها محسوسة شيء واحد لا تغاير فيه أصلاً؛ ولا يمكن أن تفرض[(٦)] لتلك الصّورة المخصوصة نحواً من الوجود[(٧)] لم تكن هي[(٨)] بحسبه محسوسة، لأنَّ وجودها وجود إدراكيّ[(٩)] لا كوجود السّماء والأرض وغيرهما[(١٠)] في الخارج، فإنَّ وجودها ليس وجوداً[(١١)] إدراكيّاً، ولا ينالها[(١٢)] الحس ولا العقل إلّا بالعرض[(١٣)] وتَبَعيّة[(١٤)] صورة إدراكيّة مطابقة لها.

فإذا كان ٱلأمر كذلك، فنقول: تلك الصّورة المحسوسة الّتي وجودها[(١٥)] نفس محسوسيّتها لا يمكن أن يكون وجودها وجوداً مبايناً لوجود الجوهر

---

(١) مر: و.
(٢) مج ٣: فهو.
(٣) مج ٣، مج ٤: والبرهان.
(٤) مر: ولكن/ دا، مج ١، مج ٢، مج ٤: وليكن.
(٥) مج ٣: نفسها.
(٦) مج ٣، مر، دا، مج: يفرض.
(٧) مج ٢: + و.
(٨) مج ٣، مج ٤: - هي.
(٩) مج ١: وجوداً إدراكياً.
(١٠) دا: - وغيرهما.
(١١) مر: موجود.
(١٢) مر: لا تنالها/ دا: ولانّهالها.
(١٣) مج ٣: - بالعرض.
(١٤) مر، دا، مج ٢: بتبعيّة/ مج ٣: وبتبعيّة.
(١٥) مج ٣: وحدها.

الحاسّ[١] بها حتى يكون لها وجود وللجوهر[٢] الحاسّ[٣] وجود[٤] آخر وقد لحقتهما[٥] إضافة الحاسّيّة[٦] والمحسوسية، كما للأب والإبن ألّلذين لهما ذاتان وجود كلّ[٧] منهما غير عارض الإضافة، وقد يعقلان[٨] لا من جهة الأبوّة والبنوّة؛ لأنّ ذلك ممتنع مثله فيما نحن فيه. لأنّ الصورة[٩] الحسّية ليست ممّا[١٠] يتصوّر أن يكون لها وجود لا تكون[١١] هي بحسبه محسوسة، فيكون ذاتها بذاتها غير محسوسة، وبعروض إضافة لها إلى الجوهر الحاسّ[١٢] صارت محسوسة[١٣]، كالإنسان الّذي ليس في وجود ذاته بذاته أباً، ولكن صار[١٤] أباً بعروض حالة إضافيّة تعرض[١٥] لوجود ذاته؛ بل ذات الصّورة الحسّية بذاتها محسوسة. فإذا كانت نفس وجودها محسوسة الذات، سواء وجد في العالم جوهر حاسّ[١٦] مباين[١٧] لها، أم لا، حتّى أنّه لو قطع النّظر عن غيرها، أو فرض أن ليس في العالم جوهر حسّاس مباين، كانت هي في تلك الحالة وفي ذلك الفرض[١٨] محسوسة الذّات؛ فتكون[١٩] ذاتها محسوسة لذاتها، فيكون ذاتها بذاتها[٢٠] حسّاً وحاسّة ومحسوسة، لأنّ أحد المضافين[٢١] بما هو مضاف لا ينفكّ عن صاحبه في الوجود ولا في[٢٢] مرتبة[٢٣] من مراتب ذلك الوجود. وعلى هذا لقياس حكم الصّورة المتخيّلة والمعقولة في كونهما عين المتخيّل[٢٤] والعاقل.

---

(١) مج ١، الحساس.
(٢) مر، دا: للجواهر/مج ٣: - الحاس... للجوهر.
(٣) مج ١: الحساس.
(٤) مج ٣: وجوداً.
(٥) مج ٤: لحقتها.
(٦) مج ١: الحساسيّة.
(٧) مج ٢: + واحد.
(٨) مر: تعقلان/دا: تعلقان.
(٩) مج ١: + واحد.
(١٠) مر: + ان.
(١١) مر، دا، مج ١، مج ٢، مج ٤: لا يكون.
(١٢) مج ١: الحساس.
(١٣) دا: - فيكون... صارت محسوسة.
(١٤) مج، مج ٤: صارا.
(١٥) همه نسخه ها جز «مر»: يعرض.
(١٦) مج ١: حساس.
(١٧) مر: متباين.
(١٨) مج ٤: - وفي ذلك الفرض.
(١٩) مر، دا، مج ١، مج ٢، مج ٤: فيكون.
(٢٠) مج ٣: - بذاتها.
(٢١) مج، مج ٣: المضايفين.
(٢٢) مج ٤: - في.
(٢٣) دا: المرتبة.
(٢٤) مج ٣: التّخيل.

وقول بعض المتقدمين[١] من الحكماء باتّحاد العاقل والمعقول، لَعَلّه[٢] رام بذلك مثل ما قرّرناه. ومن قدح على مذهبه، وطعن فيه من الاتّحاد بين العاقل والمعقول ـ وهم أكثر المتأخّرين ـ، فلم يدرك غوره ولم ينل طوره ولم يصل إلى ما شاءَه[٣]. والّذي أقيم البرهان على نفيه من الاتّحاد[٤] بين أمرين[٥] هو أن يكون هناك أمران موجودان بالفعل متعدّدين، ثمّ صارا[٦] موجوداً[٧] واحداً؛ وهذا ممّا لا شبهة في[٨] استحالته[٩].

وأمّا صيرورة ذات واحدة بحيث تستكمل[١٠] وتقوى[١١] في ذاتها، وتشتَدّ[١٢] في طورها إلى أنْ تصير[١٣] بذاتها مصداق أمر لم تكن مصداقاً له من قبلُ[١٤]، وتنشأ أمور لم تنشأ[١٥] منها سابقاً، فذلك غير مستحيل، لسعة[١٦] دائرة وجودها. وليس اتّحاد النفس بالعقل الفعّال إلّا صيرورتها في ذاتها عقلاً فعّالاً للصّور، والعقل ليس يمكن تكثّرها[١٧] بالعدد؛ بل له وحدة أخرى[١٨] جمعيّة، لا كوحدة عدديّة تكون[١٩] لشخص من أشخاص[٢٠] نوع واحد بالعموم.

فالعقل الفعّال مع كونه فاعلاً لهذه النفوس المتعلّقة بالأبدان، فهو أيضاً

---

(١) مج: المتأخرين.
(٢) مج: - لعله.
(٣) مج ١، مج ٢: - ما / مج ٣: ما شاء.
(٤) دا: اتحام.
(٥) مج ١، مج ٢: الأمرين.
(٦) مج ٣، مج ٤: صار.
(٧) دا: موجود.
(٨) مج ٤: فيه.
(٩) مر: استحالة.
(١٠) مج ١، مج ٢: يستعمل.
(١١) مج ٣، مج ٤: تفوى.
(١٢) مج، مج ١، دا، مر: يشتدّ.
(١٣) دا: يصير.
(١٤) مج، مج ١: قبله.
(١٥) مج ١: لم ينشا/ مج ٣، مج ٤: - أموراً لم تنشأ.
(١٦) مر، دا: لسعته.
(١٧) مج ٢: تكثره.
(١٨) مج ٤: + من.
(١٩) نسخه ها جز «مر»: يكون/ مج ١: لا يكون.
(٢٠) مج ٣: الأشخاص.

غاية[١] كماليّة مترتّبة[٢] عليها[٣]، وصورة عقليّة لها محيطة بها. وهذه النفوس كأنّها رقائق[٤] منشعبة عنه إلى الأبدان، ثمّ راجعة إليه عند استكمالها وتجرّدها. وتحقيق هذه المباحث يستدعي[٥] كلاماً مبسوطاً لا تسعه هذه الرّسالة.

* * *

(١) مر: غايته.
(٢) دا: مرتبة.
(٣) مج ٤: علوماً.
(٤) مج ٤: دقائق.
(٥) مج: تستدعي.

[١٠] قاعدة[١]

في أسمائه تعالى

قال تعالى[٢]: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[٣] (الآية). وقال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾[٤] (الآية).

اعْلَمْ أنّ عالم الأسماء الإلهية عالمٌ عظيم الفُسحَة جدّاً، فيه جميع الحقائق مفصّلة[٥]، وهي مفاتيح الغيب ومناط علمه تعالى[٦] لتّفصيلي بجميع الموجودات[٧]، لقوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ[٨] إِلَّا هُوَ﴾[٩]؛ إذ ما من شيءٍ إلّا ويوجد[١٠] في أسمائه[١١] تعالى الموجودة بأعيانها[١٢] بوجود ذاته على وجهٍ أشرف وأعلى[١٣] الواجبة بوجوب ذاته، كما أنّ ماهيّة الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن مجعولة بجعل الوجود بالعرض، إلّا أنّ الواجب بالذّات لا[١٤] ماهيّة له، لأنّه محض حقيقة الوجود بلا شوب مرتبة[١٥] لم يكن هو بحسبها غير موجود. وهذا من الحكمة المضنونة بها على غير أهلها المختص بدركها[١٦] الكمّل من أهل[١٧] الكشف والعرفان[١٨]. وهذه

---

(١) مج ٣: + مشرقيّة.

(٢) مج ١: - تعالى/مج ٤: الله تعالى.

(٣) سورهٔ بقره، آيهٔ: ٣١.

(٤) سورهٔ اعراف، آيهٔ: ١٨٠.

(٥) مج ٣، مج ٤: متأصلة.

(٦) مج ٢: - تعالى.

(٧) مج ٤: لجميع الأشياء.

(٨) مج ١: - ومناط... لا يعلمها.

(٩) سورهٔ أنعام، آيهٔ: ٥٩.

(١٠) دا: وجد.

(١١) دا: اسماء.

(١٢) مر، دا: أعيانها.

(١٣) مر: وأعل أشرف/ دا: وأعلى في أشرف.

(١٤) مر: - لا.

(١٥) دا: مرتبته/ مج ٣، مج ٤: مهيّة.

(١٦) مر، مج ١: يدركه.

(١٧) دا: - أهل.

(١٨) مج ٣: العيان.

الأسماء[1] ليست ألفاظاً وحروفاً مسموعة، وهذه المسموعات اللفظيّة هي أسماء الأسماء[2]. والمعتنون بهذا العلم حقَّقوا ودوّنوا مسائل كثيرة فه على النّظم الحِكْمي على ترتيب الحكمة الرّسميّة المبتني على مبادىء وموضوعات وأقسام أصليّة وفرعيّة ومطالب وغايات، لانقسام أسمائه العظام إلى جواهر وأعراض، وأعراضها إلى مقولات تسعة من كمّ وكيف وأين ووضع ومتى و[3]إضافة وجِدَة وفعل وانفعال. على[4] أنّ[5] الجميع[6] بسائط عقلية موجودة بوجود واحد واجب لذاته[7]، وهذا من عجائب أسرار عظمة الله تعالى[8].

* * *

(1) مج ١: - أسماء.
(2) مج، مج ١: - ليست... أسماء الأسماء.
(3) دا: - و.
(4) مج ٤: إلا.
(5) مج ٣: - أنّ.
(6) مر: جميع.
(7) مج ٣، مج ٤: بذاته.
(8) مر، دا، مج ٤: - تعالى.

[١١] قاعدة[١]

[في نحو فاعليّة كلّ فاعل...]

فاعليّة كلّ فاعل إمّا بالطبع أو بالقسر أو بالتّسخير أو بالقصد أو بالرّضا أو بالعناية أو بالتّجلي. وما سوى الثلاثة[٢] الأُول إراديّ البتّة[٣]. والقسمان[٤] الأوّلان خاليان[٥] عن الإرادة البتّة، وأمّا الثالث فيحتمل الأمرين.

وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدّهرية والطّباعيّة، وبالقصد مع الدّاعي عند بعض المتكلّمين، و[٦] بالقصد الخالي عند الأكثرين منهم، وبالرّضا عند الإشراقيين، وبالعناية عند المشّائين، وبالتّجلي عند الصّوفيّين[٧] ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[٨].

---

(١) مج ٣: + مشرقيّة.
(٢) مج ٤: ثلثه.
(٣) مج ٢: - البتّة.
(٤) مج ٣، مج ٤: - والقسمان.
(٥) مج، مج ٣، مج ٤: الخاليان.
(٦) مج، مج ١، مج ٢، مج ٤: - و.
(٧) مج ٣: الصوفيه.
(٨) سورهٔ بقره، آيهٔ: ١٤٨.

[١٢] قاعدة مشرقيّة

في حدوث العالم

العالم كلّه حادث زماني، إذ[١] كلّ ما فيه[٢] مسبوق الوجود بعدم زماني متجدّد[٣]؛ بمعنى أن لا هويّة من[٤] الهويّات ولا شخص من الأشخاص - فلكاً كان[٥] أو عنصراً[٦]، بسيطاً كان أو مركّباً، جوهراً كان أو عَرَضاً - إلّا وقد سبق عدمه وجوده ووجوده عدمه سبقاً زمانيّاً. وبالجملة[٧] كلّ جسم وجسماني متعلّق الوجود بالمادّة بوجه من الوجوه. فهو متجدّد الهويّة غير ثابت الوجود والشخصيّة ببرهان[٨] لاح لنا من عند الله[٩]، لأجل التدبّر في بعض آيات كتابه العزيز، مثل قوله[١٠] تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[١١]، وقوله: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾[١٢] وغير ذلك من ٱلآيات[١٣] المشيرة إلى تجدّد هذا العالم ودثوره والدّالة[١٤] على زوال الدّنيا وانقطاعها، كقوله تعالى[١٥]: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾[١٦].

---

(١) مج ٤: و.
(٢) مر، دا: باقية.
(٣) مر: + و.
(٤) مر: - من.
(٥) مج: - كان.
(٦) دا: عنصريا.
(٧) «وبالجملة» تا «المهيمون الذين لم ينظروا» از نسخه «مر» ساقط است.
(٨) همهٔ نسخه ها جز «دا»: برهان.
(٩) مج ٣: + تعالى.
(١٠) دا: قول.
(١١) سورهٔ قٓ، آیهٔ: ١٥. دا، مج ٣: + قوله تعالى: ﴿عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (سورهٔ واقعه، آيات: ٦٠، ٦١).
(١٢) سورهٔ نمل، آیهٔ: ٨٨.
(١٣) مج ١: آيات.
(١٤) دا: والدّلالة.
(١٥) دا: - تعالى.
(١٦) سورهٔ نمل، آیهٔ: ٨٨.

وقـولـه: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[1]، وقـولـه: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[2] وقوله[3]: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ ٱلْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾[4].

وهذا البرهان مأخوذ من إثبات تجدّد[5] الطبيعة[6] الّتي هي صورة جوهريّة سارية في الجسم، وهي مبدأ قريب لحركته[7] وسكونه. وما من جسم إلّا وفيه هذا الجوهر الصّوري السّاري في جميع أجزائه، وهو مبدأ قريب لميله، سواء كان ذا ميل ـ بالفعل أو بالقوّة ـ مستدير أو مستقيم، والمستقيم إلى المركز أو من المركز؛ وهو أبداً في التّحول والتّبدّل والسيلان بحسب جوهر ذاته.

وحركته[8] الذّاتية الوجوديّة أصل جميع الحركات في ألأعراض ألأينيّة والكميُّة والوضعيّة والاستحالات ألكمّيّة والكيفيّة. وبها يرتبط[9] الحادث بالقديم لا بغيرها من الحركات العرضيّة؛ لأنَّ تلك الطبيعة[10] هويّتها هويّة التّجدد والانقضاء والحدوث والانصرام، ولا سبب لحدوثها وتجدّدها؛ لأنّ الذّاتيّ غير معلّل بعلّة غير علّة الذّات. والجاعل إذا[11] جعلها، جعل[12] ذاتها المتجدّدة؛ وأمّا تجدّدها، فليس بجعل وتأثير مؤثّر فاعل.

وهذا بعينه مثل ما قالته الفلاسفة في باب الزّمان من أن[13] هوّيته[14] لذاتها متجددة منقضية[15] سيّالة: لكنّا نقول: الزّمان مقدار التّجدد والتّبدّل. والحركة[16] معناها تجدّد حال الشّيء وخروجه من القوّة إلى الفعل تدريجاً، وهي أمر نسبيّ عقلي مصدريّ انتزاعيّ، لأنّها نفس التّجدّد والخروج المذكور، لا ما به التّجدّد[17] والخروج منها إليه.

---

(1) سورة زمر، آية: ٦٧.
(2) سورة إبراهيم، آية: ١٩.
(3) مج ٣: + جل وعلا/نا: + جل وعلى.
(4) سورة مريم، آية: ٤٠.
(5) دا: مجدد.
(6) دا: الطبقة.
(7) دا: قرب الحركة.
(8) دا: حركة.
(9) مج ٢: يربط.
(10) دا: – الطبعة.
(11) دا: إذ.
(12) دا: – جعل.
(13) مج ٤: – من أنّ.
(14) دا: هويّة.
(15) دا: مقتضه.
(16) مج ٣: فالحركة.
(17) مج ٣، مج ٤: – والخروج... التجد.

والفرق بينهما كالفرق بين ٱلوجود بالمعنى الانتزاعي الّذي هو من المعقولات الذّهنيّة، وبين الوجود بمعنى ما به[1] يوجد الشّيء ويطرد العدم عنه[2]، وما به الخروج من القوّة إلى الفعل - وهو الفرد التّدريجي من المقولة[3] - كما جاز أن يكون كيفاً أو غيره من ٱلأغراض، فجاز[4] أن يكون جوهراً صوريّاً مادّياً متجدّد الوجود، تدريجيّ الهويّة لا الماهيّة.

وبرهان كون الطّبيعة[5] الجسمانيّة جوهراً سيّال الوجود متجدّد ٱلذّات والهويّة مذكور في الأسفار الأربعة وفي رسالة على حدة على وجه مفصّل مشروح. ونقلنا اتّفاق الفلاسفة ٱلأقدمين في هذا الباب من دثور العالم وزواله وتجدّد[6] كلّ من الهيولى[7] والصّورة، وأنّ كلّ شخص م ٱلأجسام ٱلطّبيعيّة[8] - فلكيّة كانت أو عنصريّة - حادث زمانيّ.

وأمّا الكلّي الطّبيعيّ[9]، فليس عندنا موجوداً بالذّات، خلافاً للمشهور من رأي الحكماء؛ بل بالعرض، خلافاً لجمهور المتكلّمين. فالكلّي ٱلطّبيعي - أعني الماهيّة بلا شرط - ليس بقديم ولا حادث. وحدوثه تابع لحدوث أفراده، وكذا قدمه لقدمها؛ إذ ليس هو في حدّ ذاته واحداً شخصيّاً محصّل الوجود، فلا دوام له[10] في ذاته. وإذا كانت الأفراد كلّها حادثة[11]، فلا دوام له لا بالذّات ولا بالعرض إلّا في علم الله تعالى.

وأمّا النفوس بما هي نفوس، فوجوداتها أيضاً متبدّلة[12] حادثة، إذ حكمها حكم سائر المنطبعات في الموادّ؛ إذ نحو وجودها تعلّقي، والوجود ٱلتّعلّقي[13]

---

(1) مج ٤: - ما به.
(2) مج ٣: - عنه.
(3) دا: المعقولة.
(4) دا: فخذ.
(5) دا: الطبقة.
(6) مج ٤: تجرد.
(7) دا: الهوية.
(8) دا: الطبقة.
(9) مج ٣: - الطبيعي.
(10) مج ٣: - له.
(11) مج ١: - فلا دوام... حادثة.
(12) دا: متبدل.
(13) دا: المتعلقى.

يتبدّل[1] يتبدّل[2] ما يتعلّق به من[3] ٱلأجسام. والنّفس ما دامت نفساً، متحدٌ بالبدن بجنبها الأيسر وجهتها[4] السّفلى، وهي الطّبيعة[5]. وله بالقوّة جهة عقليّة وجنبة[6] عالية إذا خرجت بحسبها[7] من القوّة إلى الفعل، تصير[8] عقلاً محضاً هو صورة نوعها.

وأمّا ٱلمفارقات المحضة والصّور المجرّدة، ففيها كلام آخر يعرفه الموحّدون[9] المكاشفون من أن[10] لا وجود لها[11] بحسب أنفسها[12]، وذواتها مطموسة منغمسة في بحر الأحديّة، وهي[13] صور[14] ما في علم الله تعالى وحجب إلهيّته وسرادقات عظمته. ولو لم يكن هذه الحجب النّوريّة، لأحْرقت[15] سبحات وجهه كلّ ما في السماوات والأرضين[16]، كما ورد في الحديث. فله سبحانه[17] شؤون إلهيّة ومراتب نوريّة ليس هي من أفراد العالم ولا من[18] جملة ما سوى، لأنّها صور ما في ٱلقضاء[19] الإلهي[20] والعالم الرّبوبي[21]؛ وتلك الصور هم المهيّمون الذين لم ينظروا[22] إلى ذواتهم قطّ، لفنائهم عن ذواتهم واندكاك جبل إنيّاتهم[23]، مع كونهم أشعة وأضواء عقليّة

---

(١) دا: متبدل.
(٢) مج ١: - بتبدل.
(٣) دا: عن.
(٤) دا: جهة.
(٥) دا: الطبعة.
(٦) مج ٤: جهة.
(٧) دا: - بحسبها.
(٨) مج ١، مج ٤: يصير.
(٩) دا: + وإنّ.
(١٠) مج ١: - أن.
(١١) مج ٢: - لها.
(١٢) مج ٤: نفسها.
(١٣) مج ٤: - هي.
(١٤) مج ٣، مج ٤: صورة.
(١٥) مج، مر: لاحترقت.
(١٦) دا: والأرياحين.
(١٧) جز «دا» ساير نسخ: سبحات.
(١٨) مج ١: والا من.
(١٩) دا: القضايا.
(٢٠) مج، مر، دا: + منه.
(٢١) مج، مر: الرّبوبيّة.
(٢٢) مر: - وبالجملة كلّ جسم وجسماني... هم المهيّمون الذين لم يَنْظُروا.
(٢٣) مج ١: أبنائهم.

للنّور ٱلأوّل، باقية ببقائه لا بإبقائه[١]. وليست هذه الرّسالة[٢] ما[٣] يسع فيه بيان هذا المطلب الغامض الشّريف، والمقصود هاهنا الإشارة إلى حدوث الأجسام وصورها وقواها. وأمّا العقل، فلم يثبت وجوده عندنا، والمتكلمون[٤] أنكروه؛ فلا حاجة بنا إلى أن نتكلّم[٥] في نحو[٦] حدوثه.

* * *

(١) مج ٣، مج ٤: - لا بإبقائه.

(٢) دا: + له.

(٣) مج ٣: ممّا.

(٤) مج، مج ١: المتكلمين.

(٥) مر، مج ١: يتكلم.

(٦) مج ٢: - نحو.

[١٣] قاعدة

[في الفاعل المباشر للتّحريك]

الفاعل المباشر للتّحريك في جميع أقسام الحركة ليس إلّا الطّبيعة[١]، وهي مبدأ كلّ حركة بالذّات، سواء كان[٢] باستخدام النّفس إيّاها كما في الحركة الإراديّة، أو بقسر قاسر كما في القسريّة[٣] كحركة الحجر إلى[٤] فوق، أو بغيرهما كما في المسمّاة بالطبيعيّة؛ فالحركة بمنزلة شخص روحه الطّبيعة[٥]. والّذي استشكله بهمنيار موافقاً لأستاده في النّفسانية من أنّه كيف استحالت[٦] الطّبيعة[٧] بحركة ٱلأعضاء[٨] خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنّفس؟ ولو صحّ ذلك، لوجب أن لا يحصل إعياء عند تكليف النّفس إيّاها[٩] خلاف مقتضاها، ولا رعشة عند تجاذب مقتضى النّفس[١٠] ومقتضى الطّبيعة.

إنّما ينحلّ[١١] إشكاله بأنّ الطّبيعة[١٢] المسخّرة للنّفس طوعاً ـ التي هي قوّة من قواها تستخدمها[١٣] وتفعل[١٤] بتوسّطها أفاعيل البدن[١٥] ـ غير الطّبيعة[١٦]

---

(١) دا: الطبقة.
(٢) مر، دا: كانت.
(٣) دا: الفرية.
(٤) مر: - إلى.
(٥) مر: الطبيعية/دا: الطبقة.
(٦) مج ٣، مج ٤: استخدمت.
(٧) دا: الطبقة.
(٨) دا: فحركة للأعضاء.
(٩) مج ٢: - إياها.
(١٠) مج ١: - مقتضى النفس.
(١١) دا: يتحل.
(١٢) دا: الطبقة/مج ١: - الطبيعة.
(١٣) مر، دا، مج ٢: يستخدمها.
(١٤) مج ٣: تعقل.
(١٥) مر: لبدن.
(١٦) دا: الطبقة.

الموجودة في عناصر البدن[١] وأعضائه[٢] بالعدد؛ بل تلك مرتبة[٣] من مقامات النّفس، والّتي تبقى في البدن بعد انقطاع علاقة النّفس غير ما ذكرنا؛ وإنّما يقع الإعياء والرّعشة والمرض والفساد وغير ذلك بسبب تعصّي[٤] الثّانية[٥] عن طاعة النّفس، دون الأولى. فللنّفس طبيعتان[٦] مقهورتان: إحداهما[٧] منبعثة عن ذاتها، والثّانية لعنصر البدن؛ يخدم إحداهما[٨] لها[٩] طوعاً، والثّانية كُرهاً.

تفريع:

فعلى هذا يظهر صحّة كلام الفيلسوف الأوّل أنّ حركة الفلك طبيعيّة، وأنّ نفسه منطبعة[١٠]. والّذي ظهر لنا بالبرهان الكاشف النّيّر أنّ ذات الفلك وطبيعته ونفسه[١١] الحيوانيّة شيء واحد بالوجود والتّشخّص، متفاوت في ٱلنّشآت الثلاث. وليست للفلك نفس مجرّدة، بل له نفس حيوانيّة خياليّة حاكية لصورة عقليّة متشبّهة[١٢] بها متّصلة بها كاتّصال الشّعاع بالنّور، كما أنّ طبيعة[١٣] الفلك متّصلة بنفسه[١٤] الخياليّة كاتّصال ٱلظّل بالشّخص؛ لكنّ طبيعة الفلك ونفسه الحيوانيّة بقوّتها العلميّة[١٥] داثرتان هالكتان، لتجدّدهما وسيلانهما، وله[١٦] كلمة باقية عند آلله ثابتة في علمه، لقوله[١٧]: ﴿مَا عِندَكُمۡ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍۗ﴾[١٨] (الخ[١٩]).

---

(١) مج ٢: بالبدن.
(٢) مج ٢: - أعضائه.
(٣) دا: مرتبته.
(٤) دا: تعطى.
(٥) مج ٣: الذاتيه.
(٦) مج ١: طبيعتا.
(٧) مر، دا: أحدهما.
(٨) دا: أحدهما.
(٩) مج ٣: - لها.
(١٠) دا: منطبقة.
(١١) دا: وطيقة ونفس.
(١٢) دا: تشتبه.
(١٣) دا: طبقة.
(١٤) دا: بنفس.
(١٥) مج٢، مج ٣، مج ٤: العملية.
(١٦) مج ٤: لها.
(١٧) مج ٤: + تعالى.
(١٨) سورة نحل، آية: ٩٦.
(١٩) مر، دا: - الخ.

نفس[1] الفلك منطبعة فقط عند هذا الفيلسوف وأصحابه، مجرّدة فقط عند صاحب الشّفاء وتلاميذه[2]. وعند بعض الأواخر، الفلك ذو نفسين: إحداهما[3] منطبعة[4] تدرك[5] الجزئيات، والأخرى مجرّدَة تدرك[6] العقل وتتشبّه[7] به[8] في التحريك الوضعي حركة غير متناهية.

والكلّ باطل عندنا؛ بل له نفس واحدة بسيطة حيوانيّة تتصوّر الأوضاع[9] المتّصلة تصوّراً بعد تصوّر على الاستمرار التّجدّدي، تدرك[10] مثال الجوهر العقلي على سبيل الحكاية الّتي من شأنها[11]، فيسري منها قوّة جرمانيّة في[12] مادّة الفلك تباشر التّحريك[13] الوضعي حركة بعد حركة على حسب تخيّل[14] بعد تخيّل، ولها اتّصالات متجدّدة إلى غايتها العقلية. فللفلك في كلّ حين خلع ولبس جديد وكون وفساد، وهكذا إلى أنْ يرث ٱللّه[15] الأرض ومن عليها. وفي الحكمة العتيقة: «إنّ السّماء سيصير نحاساً مذاباً ينقلب كلّه ناراً» فليست للفلك نفس ناطقة بعد العقل المدبّرة إيّاه تدبيراً إلهيّاً[16].

---

(١) از «نفس الفلك» تا «منه» قدّس سرُّه» در نسخه هاى «مج ١، مج ٣ ومج ٤» موجود است واز ديگر نسخه ها ساقط شده است/ ظاهراً اين قسمت: «نفس الفلك مطبقه... تدبيراً إلهيّاً» جزء متن كتاب نبوده بلكه تعليقه ايست از خود مصنف كه بعضى از ناسخان به اشتباه آنرادر متن آورده اند زيرا كه أولاً درسه نسخه اصلاً نيامده وثانياً در نسخه هاى ديگر هم با عبارت (منه قدّس سرُّه) ختم شده است؛ بخصوص كه از نظر محتوا، جملهٔ معترضه محسوب مى شود. (ويراستار).

(٢) مج ٣، مج ٤: تلامذته.

(٣) مج ٣: أحدهما.

(٤) مج ٣: منطبقة.

(٥) همهٔ نسخه ها جز «مج ٤» يدرك.

(٦) مج ٣: يدرك.

(٧) مج ١، مج ٤: تشبه.

(٨) مج ٤: تشبيه.

(٩) مج ٤: اوضاع.

(١٠) همهٔ نسخه ها جز «مج ٤»: يدرك.

(١١) مج ٣: شا.

(١٢) مج ٣: و.

(١٣) مج ٣: مباشرة للتحريك.

(١٤) جز «مج ٣» و«مج ٤» ساير نسخ: تخييل.

(١٥) مج ٣: إليه.

(١٦) مج ٣: إلهاميا/همهٔ نسخه ها جز «مج ٤»: + منه قدّس سرُّه.

توضيح إكمالي:

إذا علمت أنّ لكلّ فلك محرّكاً مُزاولاً، ومحرّكاً[1] مفارقاً هو الغاية في الحركة؛ وأنّ مباشر التّحريك السّماوي أمر متجدّد الهويّة سيّال ٱلذّات، ظهر[2] لك أنّ ٱلدّنيا دارُ فناءٍ و[3]زوال وانتقال[4]، وٱلآخرةُ دارُ قرارٍ؛ و[5]أنّ هذه الدّار وما فيها منقلبة[6] إلى دار ٱلآخرة، وأنّ السّماوات مطويّات والكواكب ساقطة وحركتها واقفة[7] وأنوارها مطموسة. فإذا قامت القيامة، كوّرت الشّمس وانكدرت النّجوم، ووقف الفلك عن الدوار[8] والكواكب عن السيار. وذلك لا محالة كائن لا ريب فيه، ولكن[9] علم السّاعة عند ٱلله تعالى[10].

* * *

(١) دا: متحركا.

(٢) مر: ظر.

(٣) مج ٣: + دار.

(٤) دا: اتصال/مج ٣، مج ٤: - انتقال.

(٥) مج ٤: - و.

(٦) مر، دا: منقله.

(٧) مر، دا: وافقه.

(٨) مر، دا: التدوار.

(٩) مج ٤: وليكن.

(١٠) مر، دا، مج ٤: - تعالى.

المشرق الثاني

في علم المعاد

(وفيه إشراقات)

الإشراف الأوّل

في معرفة النّفس

(وفيه قواعد)[1]

---

(١) مج ١: - فيه قواعد.

[١] قاعدة[١]

[أهمّيّة معرفة النّفس]

أعلم أنّ معرفة النفس[٢] من العلوم الغامضة[٣] الّتي ذهلت عنها ٱلفلاسفة ذهولاً شديداً مع طول بحثهم وقوّة فكرهم وكثرة خوضهم فيها، فضلاً عن غيرهم من ٱلجدليّين[٤]؛ إذْ لا يستفاد هذا العلم إلّا بالاقتباس من مشكاة النّبوة والتتبع لأنوار[٥] الوحي[٦] والرّسالة ومصابيح الكتاب والسُنَّة الواردة في طريق أئمتنا أصحاب الهداية[٧] والعصمة عن جدّهم خاتم الأنبياء ـ عليه[٨] وآله أفضل صلوات المصلّين وعلى[٩] سائر الأنبياء والمرسلين.

* * *

---

(١) مج، مج ١، مج ٢، مج ٢، دا: - قاعدة.
(٢) مر: - النفس.
(٣) مج ١: + وفيه قواعد.
(٤) مج ٣: الجلدين.
(٥) مج ٣: الأنوار.
(٦) مر: لوحي.
(٧) مر: الهدائية.
(٨) مج ٤: - عليه.
(٩) مج ١: - على.

[٢] قاعدة

[في أنّ للنفس الإنسانية مقامات]

إنَّ للنّفس الإنسانيّة مقامات ودرجات كثيرة من أوّل تكوّنها إلى آخر غايتها، ولها نشآت ذاتية[١] وأطوار وجوديّة. وهي في أوّل النّشأة التّعلّقيّة[٢] جوهر جسماني، ثمَّ تتدرّج[٣] شيئاً فشيئاً في الاشتداد، وتتطوّر[٤] في أطوار الخلقة إلى أن تقوم بذاتها، وتنفصل[٥] عن هذه الدّار إلى دار[٦] الآخرة وترجع إلى ربّها.

فهي جسمانية[٧] الحدوث[٨]، روحانية البقاء. وأوّل ما يتكوّن من نشآتها قوّة جسمانيّة[٩]، ثمّ صورة[١٠] طبيعيّة، ثمّ نفس حاسّة على مراتبها، ثمّ مصوّرة، ثمّ مفكّرة[١١] ذاكرة، ثمّ ناطقة، ثمّ يحصل لها[١٢] العقل النّظريّ بعد العمليّ على درجاته[١٣] من حدّ العقل بالقوّة إلى حدّ العقل بالفعل والعقل الفعّال وهو الرّوح الأمري المضاف إلى الله[١٤] في قوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾[١٥]؛ وهو كائن[١٦] في عدد[١٧] قليل من أفراد البشر، ولا بدّ في حصوله من جذبة ربّانيّة

---

(١) دا: ذاتيه.

(٢) مر، مج ١: التعليقيه.

(٣) همهٔ نسخه ها جز «مج ٢»: يندرج.

(٤) همهٔ نسخه ها جز «مج ٣»: يتطور.

(٥) مر، دا، مج ١: ينفصل.

(٦) دا: النار.

(٧) دا: جسماني.

(٨) مج ٣: + و.

(٩) دا: جسماني.

(١٠) مج ٣، مج ٤: صور.

(١١) مج ٣: - مفكرة/مج ٤: + ثم.

(١٢) مج ٣، مج ٤: له.

(١٣) دا: درجات.

(١٤) مج ٢، مج ٣، مج ٤: + تعالى.

(١٥) سورهٔ اسراء، آيهٔ: ٨٥.

(١٦) مج ٣: كان.

(١٧) مج ٣، مج ٤: قدر.

لا يكفي فيه العمل والكسب، كما ورد في الحديث[1]: «جذبة من جذبات الحقّ توازي[2] عمل الثّقلين»[3].

* * *

(۱) مج، مج ۱، مج ۲، مر، دا: - في الحديث.

(۲) مر، دا: يوازي.

(۳) مج، مج ۲، مر، دا: + كما قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾ ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٦﴾﴾ (سورهٔ مؤمنون، آيهٔ: (۲۳)، آيات ۱۲ تا ۱٦). وكما قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾ إلى قوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾﴾ (سورهٔ حج، آيهٔ: (۲۲)، آيات ، و٦) ﴿وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ ﴿٧﴾﴾ (سورهٔ حج (۲۲)، آيهٔ: ۷). وأمثال هذه الآيات الدّالة على ثبوتِ ٱلنشأة ٱلآخِرَةِ للإنسان من جهة تقلّبه من الأطوار وحركاته الجوهريّة الاستكماليّة وتوجّهه الطّبيعي إلى غايته الذّاتيّة الموجبة للقاء ٱلله تعالى في الدّار ٱلآخِرَة كثيرة وافرة كما يظهر لمن تصفّح وتتبّع مع التدبر والتبصّر. منه قدّس سرُّه.

[٣] قاعدة

[في نشوء قوى النّفسانيّة]

أوّل ما ينشأ من روائح عالم الغيب ونسائم الملكوت في ذي(١) الّوح من القوى(٢) النّفسانيّة قوّةُ اللّمس، وهي(٣) تعمّ(٤) الحيوانات وتسري في الأعضاء من جهة الرّوح البخاري، ومدركاتها صور أوائل الكيفيّات الأربع وما يجري مجراها؛ ثمّ قوّة الذّوق لإدراك صور المطعومات التّسعة وما يتركّب(٥) وما يتركّب(٦) منها؛ ثمّ الشمّ(٧) المدرك لصور الرّوائح، و(٨)هي ألطَفُ من الأوّلين؛ وألطفُ الخمس و(٩)أشرفها قوّة السّمع والبصر. وقوّة البصر للمبصرات بالفاعل أشبه منها بالقابل، والسّمع(١٠) بالعكس بالقياس إلى المسموعات. ومدركاتها الخمس ـ كما أشرنا في(١١) اللّمس ـ مُثل نوريّة غيبيّة(١٢) موجودة في عالم آخر، لا الكيفيات(١٣) المسمّاة بالمحسوسات إلّا بالعرض، فهي من(١٤) من جنس الكيفيات النّفسانيّة.

وإن سألت الحقّ، فهذه القوى ليست قائمات(١٥) بالأعضاء، بل الأعضاء

---

(١) دا: - ما.
(٢) دا: - ذي.
(٣) مج ٣، مج ٤: القوّة.
(٤) دا: هو.
(٥) دا: نعم.
(٦) مج ١، مج ٢، مج ٣: - تركب.
(٧) دا: أنتم.
(٨) مج ١: - و.
(٩) مر: - و.
(١٠) دا: + والبصر وقوة.
(١١) مج ٣: و.
(١٢) مج، مر: عينيه/دا: غينسه/ مج ١: غيلية.
(١٣) مج ٢: كالكيفيات.
(١٤) مر: - من.
(١٥) دا: قائل.

تقوم[1] بأمرها؛ لأنّ البرهان ناهض على[2] أنّ الحالّ بالشّيء الذي وجوده في نفسه هو[3] وجوده لمحلّه لا يمكن[4] أن يكون وجوده في عالم ووجود المحلّ في عالم آخر؛ فالحالّ[5] والمحلّ[6] في عالم واحد، والمدرك والمدرَك[7] من نحو واحد.

فالحرارة الملموسة بالذات مثلاً ليست التي وجدت في الجسم المجاور للعضو كالنّار، ولا الّتي في العضو المتسخّن[8] المسمّى[9] باللامس؛ بل صورة أُخرى غائبة[10] عن هذا العالم حاصلة في نشأة النّفس، تدركها[11] بقوّتها[12] اللّمسيّة. وكذا القياس في سائر المحسوسات وما فوقها. وفيه سرّ.

* * *

(1) مج ۲: مقوم/مر، دا، مج ۱، مج ۳، مج ٤: يقوم.

(2) عبارت «على أنّ الحال... لمحله» در «مج ٤» تكرار شده است.

(3) مج ۱: هي.

(4) دا: لا يكن.

(5) دا: في الحالّ.

(6) مج ۳: فالمحل.

(7) دا: - والمدرك.

(8) مج ۱، مج ۳، مج ٤: المتستحق.

(9) مج ۱: - المسمى.

(10) مر، مج ۱: غايته.

(11) مر: تدركه/ دا: ندركه/ مج، مج ۱، مج ۲، مج ٤: يدركها.

(12) دا: تقويها/ مج ۱، مج ۲: بقوة/ مج ۳، مج ٤: بالقوه.

[٤] قاعدة

[للنفس في ذاتها حواس خمسة]

للنّفس في ذاتها سمع وبصر وشمّ وذوق ولمس غير هذه المكشوفة، ولذا تعطّل هذه بمرض أو نوم أو إغماء أو زمانة[١] أو موت وتلك الحواس غير منعزلة عن فعلها[٢]؛ وهذه الظّواهر حجب وأغشية عليها، وهي أصل هذه الدّاثرات[٣] وفيه سرّ.

* * *

(١) دا: زمانته.

(٢) مج: بقلها.

(٣) دا: الاثرات.

[٥] قاعدة

[في حقيقة الإبصار]

الإبصار ليس بخروج الشعاع من البصر، كما ذهب إليه الرياضيّون، ولا بانطباع شبح المرئيّ في العضو الجليدي، كما ذهب إليه الطبيعيّون؛ لفساد[١] كلّ واحد منهما بوجوه عديدة مذكورة في الكتب. ولا أيضاً بمشاهدة النّفس للصّور الخارجيّة القائمة بالمادة، كما ذهب إليه الإشراقيّون ـ حسبما هو المشهور ـ واستحسنه جمع من المتأخّرين، كأبي نصر الفارابي وشهاب الدّين المقتول؛ لأنّه باطل من وجوه ذكرناها في حواشينا على حكمة الإشراق:

منها: إنّ البرهان قائم على أنّ ما في المواد الخارجية ليس ممّا[٢] يتعلّق به إدراك بالذّات، ولا من شأنه الحضور الإدراكي والوجود الشعوري.

ومنها: إنَّ تلك الإضافة غير صحيحة، إذ النّسبة[٣] بين ما لا وضع له وبين ذوات الأوضاع الماديّة ممتنعة[٤] إلّا بواسطة ما له وضع؛ و[٥]على تقدير صحّتها بالواسطة لم يكن إضافة علميَّة إشراقيّة، بل وضعيّة مادّيَّة، إذ[٦] جميع أفاعيل القوى الماديّة وانفعالها بمشاركة الوضع.

بل الحقّ في الإبصار ـ كما أفادهُ الله[٧] لنا بالإلهام ـ أنّ النّفسَ[٨] تنشأ[٩]

---

(١) دا: لفاد.

(٢) مج ٣: - ممّا/مج، مج ١، مج ٤: بما.

(٣) دا: الشبه.

(٤) دا: ممتنه.

(٥) مج ٤: - و.

(٦) مج ١: أو.

(٧) مج ٣: - تعالى.

(٨) دا: أنفس.

(٩) مج ٢: ينشاء.

منها بعد حصول هذه الشّرائط المخصوصة بإذن الله صورٌ[1] معلّقة قائمة بها حاضرة عندها متمثّلة[2] في عالمها، لا في هذا العالم؛ والنّاس في غفلة عن هذا، ويزعمون أنّ[3] هذه الصّور المنغمرة في الموادّ ممّا يتعلّق به الإدراك. والّذي حصّلناه من كيفيّة الإبصار هو الحريّ باسم الإضافة الإشراقيّة، لأنّ المضاف إليه كالمضاف موجود بوجود نوري بالذّات. وقد علمت أيضاً أنّ[4] الصّور الإدراكيّة كلّها موجودة في عالم آخر[5] ﴿إِنَّ فِي هَٰذَا لَبَلَٰغًا لِّقَوْمٍ عَٰبِدِينَ﴾[6].

(1) دا، مر: صورا.
(2) مج ١: مشتملة.
(3) دا: - أنّ.
(4) مج ١: - أنّ.
(5) مج ٤: - آخر.
(6) سورهٔ انبياء، آيهٔ: ١٠٦.

[٦] قاعدة

[في تجرد القوّة الخيالية]

إنّ القوة الخياليّة للإنسان جوهر مجرَّد عن[١] هذا العالم، أعني عالم الأكوان الطّبيعيّة والموادّ المستحيلة والحركات، وعليه براهين قطعيّة أوردتها في الأسفار الأربعة. وهي ليست مجرَّدة عن الكونين[٢]، وإلّا لكانت عقلاً ومعقولاً، بل وجودها في عالم آخر يحذو حذو هذا العالم[٣] في كونه مشتملاً على أفلاك وعناصر وأنواع سائر الحيوانات والنّباتات وغير ذلك بأضعاف هذا العالم. وجميع ما يدركه الإنسان ويشاهده بقوّة خياليّة وحسّه[٤] الباطن ليست حالّةً في حرم الدّماغ، ولا في قوّة حالّة في تجويفه[٥]، ولا هي موجودة في أجرام الأفلاك، ولا في عالم منفصل عن النّفس كما زعمه أتباع[٦] الإشراقيّين؛ بل هي قائمة بالنّفس، لا كقيام الحالّ بالمحلّ، بل كقيام الفعل بالفاعل[٧]. وتلك الصّور الحاضرة في عالم[٨] النّفس قد تتفاوت[٩] في الظهور والخفاء والشدّة والضعف وكلّما كانت النفس الخياليّة أشدّ قوّة وقوى جوهراً وأكثر رجوعاً إلى ذاتها وأقلّ التفاتاً إلى شواغل هذا البدن واستعمال قواه المحرّكة، كانت الصّورة المتمثّلة عندها أتمّ ظهوراً وأقوى وجوداً.

---

(١) دا: - عن.
(٢) مج: الكونيني و.
(٣) مج ٤: «قاعدة واسعة العالم» بجاى «آخر يحذو حذو هذا العالم».
(٤) مج ١: حسيّة.
(٥) مج ٢: + بل.
(٦) دا: اطباع.
(٧) مر، دا: بالفعل.
(٨) مج، دا: علم.
(٩) دا: تفاوتت/ سائر نسخه ها جز «مر»: يتفاوت.

وهذه الصّور إذا قويت واشتدّت، كانت لا لنسبة[1] بينها وبين موجودات هذا العالم في تأكّد الوجود والتّحصّل وترتّب[2] الأثر؛ وليست هي كما ظنّه الجمهور[3] أنّها أشباح مثاليّة لا يترتّب[4] عليها آثار الوجود كما في المنامات غالباً، لأنّ ذلك بسبب اشتغال النّفس[5] بالبدن عند النّوم أيضاً؛ وتمام ظهور تلك الصّور وقوّة وجودها إنّما يكون[6] بعد الموت، حتّى أنّ الّتي يراها[7] الإنسان بعد[8] الموت تكون هذه الصور[9] - التي يراها[10] في هذا العالم - كالأحلام بالنّسبة[11] إليها، ولذلك قال أمير المؤمنين عليه السلام: «النّاسُ نيامٌ فإذا ماتُوا انْتَبهوا»[12] وحينئذٍ صار الغيب شهادة والعلم عيناً. وفيه سرّ المعاد وحشر الأجساد.

* * *

(1) مج ٢: + فيها.
(2) دا: ترتيب.
(3) مج ١: الجوهر.
(4) مر، مج ٢، مج ٣: لا ترتب.
(5) مج ٢: - النفس.
(6) مج ١: تكون.
(7) مج ٢: تراها.
(8) دا: بحر.
(9) مر: الصورة.
(10) دا: سيراها/ مج ١، مج ٢: تراها.
(11) دا: بالتّشبه.
(12) شر گلشن راز، ص ١٢٠، ج زوار؛ احاديث مثنوى، ٨١.

[٧] قاعدة

[في نفسيّة النّفس]

نفسيّة النّفس ليست إضافة عارضة لوجودها[١] كما زعمه الجمهور من الحكماء من أنّ نسبتها إلى البدن كنسبة الملك إلى المدينة والربّان[٢] إلى السّفينة، بل نفسية النّفس إنّما هي نحو وجودها، لا كحال الملك والربّان[٣] وغيرهما ممّا له ذات مخصوصة يعرضها إضافة إلى غيره بعد وجود الذّات. إذْ لا يتصوّر للنفس ما دام كونها نفساً[٤] وجودٌ لم يكن هي بحسبه متعلّقة بالبدن مستعملة لقواه إلّا أن تنقلب[٥] في وجودها[٦] وتشتدّ في تجوهرها حتّى تستقلّ[٧] بذاتها وتستغني[٨] عن التّعلّق بالبدن ﴿وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ مَسۡرُورٗا﴾[٩] أو ﴿سَيَصۡلَىٰ نَارٗا ذَاتَ لَهَبٖ﴾[١٠] ﴿إِنَّ فِي هَٰذَا لَبَلَٰغٗا لِّقَوۡمٍ عَٰبِدِينَ﴾[١١].

* * *

(١) همهٔ نسخه ها جز «دا»: لوجوده.
(٢) مج ١: الرّيان.
(٣) مج ١: الرّيان/ دا، مر: + الأب.
(٤) دا: نفسها/ مج ٣: - نفسا.
(٥) مج ٢: ينقلب.
(٦) دا: - في وجودها.
(٧) دا: ستقبل/ مج ٣، مر، مج ١: يستقل.
(٨) همهٔ نسخه ها جز «مج ٣»: يستغني.
(٩) سورهٔ انشقاق، آيهٔ: ٩.
(١٠) سورهٔ مسد، آيهٔ: ٣.
(١١) سورهٔ انبياء، آيهٔ: ١٠٦.

[٨] قاعدة

[في سبق كينونة النفس على البدن]

للنّفس ٱلآدميّة كينونة سابقة على البدن من غير لزوم التّناسخ، ولا استيجاب[١] قدم النّفس كما اشتهر عن أفلاطون، ولا تعدّد[٢] أفراد نوع واحد وامتيازها من غير مادّة واستعداد، ولا صيرورة النّفس منقسمة بعد وحدتها كالمقادير المتّصلة، ولا تعطيلها قبل الأبدان؛ بل[٣] كما بيّنا دليله وأوضحنا سبيله في حواشي حكمة الإشراق بما لا مزيد عليه. وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾[٤] وقوله ﷺ: «الأرواح جنودٌ مُجَنّدة». (الحديث). وعن أبي عبد الله عليه السلام[٥]: «إنّ الله[٦] خلقنا من نور عظمته[٧]، ثمّ صوّر[٨] خلقنا[٩] من طينة[١٠] مكنونة تحت العرش، فأسكن ذلك النّور فيه فكُنّا نحن بشراً نورانيّين، وخلق أرواح شيعتنا[١١] من طينتنا». وروى محمّد بن بابويه قدّس سرُّه[١٢] في كتاب[١٣] «التوحيد»، مُسنداً عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قالَ: «إنّ الله[١٤]

(١) دا: الاستيجاب.
(٢) مج ١: لاتعداد.
(٣) مج ١: - بل.
(٤) سورهٔ أعراف، آيهٔ: ١٧٢.
(٥) دا: صلى الله/ مج ٣: ص.
(٦) مج ٣: + تعالى.
(٧) مج ٣: + وجلاله.
(٨) مج ٣، مج ٤: صوّرنا.
(٩) مج ٣، مج ٤: - خلقنا.
(١٠) مر: طينته.
(١١) مج ٣: - شيعتنا.
(١٢) مج ٤: قس/ مج ٣: ره.
(١٣) دا: - كتاب.
(١٤) دا: - إنّ الله.

ـ عزّ وجلّ[1] ـ خلق المؤمنين من طينة الجنان وأجْرى فيهم من روحه»[2]. وعن أبي جعفر عليه السلام مثله وهو «أنَّ ٱلله خلق المؤمنين من طين الجنان وأجرى صورهم من ريح الجنان». وعن أبي عبد الله عليه السلام «المؤمن أخو المئمن، لأنّ أرواحهم من روح الله عزّ وجلّ، وأنّ روح[3] المؤمن لأشدُّ[4] اتّصالاً بروح الله[5] من اتّصال الشّمس بالشعاع»؛ والرّوايات في هذا الباب من طريق أصحابنا لا تحصى[6] كثرة، حتى أنّ كينونة الأرواح قبل ٱلأجسادِ كأنّها كانت من ضروريّات مذهب الإماميّة رضوان الله عليهم.

* * *

(1) مج ٤: تعالى.
(2) مج ٣، مج ٤: نوره.
(3) دا: + الله عزّ وجلّ.
(4) مج ٤: اشد.
(5) دا: - الله.
(6) دا: لا يحصل.

[٩] قاعدة

[في إثبات الإنسان النّفساني والحيوان البرزخيّ]

إنّ في باطن هذا[١] الإنسان المخلوق من العناصر والأركان إنساناً[٢] نفسانياً وحيواناً برزخيّاً بجميع أعضائه[٣] وحواسّه وقواه، وهو موجود الآن، و[٤]ليست حياته[٥] كحياة هذا البدن عرضيّة واردة عليه من خارج، بل له حياة[٦] ذاتيّة. وهذا الإنسان النّفساني جوهر متوسط في الوجود بين الإنسان العقلي والإنسان الطّبيعي. وهذا يشبه[٧] ما ذهب إليه معلّم الفلاسفة في كتاب «معرفة الربّوبيّة» فقال[٨]:

> **إنَّ في الإنسان الجسماني الإنسان النّفساني والإنسان العقلانيّ. ولست أعني أنّه هما، لكنّي أعني به أنّه متّصل بهما وأنّه[٩] صنم لهما[١٠]. وذلك أنّه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلي وبعض أفاعيل الإنسان[١١] النّفساني؛ وذلك لأنّ في الإنسان الجسماني كلتا الكلمتين، أعني النّفسانيّة والعقليّة، إلّا أنَّهما[١٢] فيه قليلة ضعيفة نزرة[١٣]، لأنّه صنم الصّنم.**

---

(١) دا: هذه.
(٢) دا: الفسانا.
(٣) مج ١: اجزائه.
(٤) مج ٤: - و.
(٥) مج ٣: حياته ليست.
(٦) دا: - وهو موجود... له حياة.
(٧) دا: أشبه/ مج ٣، مر، مج ٤: شبيه.
(٨) مج ٣، مج ٤: - فقال.
(٩) مج ٣: ذاته.
(١٠) مج ٤: لها.
(١١) مج ٢: - العقلي... الإنسان.
(١٢) مج ٣: لها.
(١٣) مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: نذرة.

وقال في موضع آخر منه: «إنّ هذا الإنسان هو صنم للإنسان الأوّل الحق».

وقال أيضاً:

> **إنّ قوى هذا الإنسان وحياته[1] وحالاته ضعيفة، وهي في الإنسان الأوّل قويّة جدّاً؛ وللإنسان الأوّل حواس قويّة[2] ظاهرة أقوى وأبين وأظهر من حواسّ هذا الإنسان، لأنّ[3] هذه إنّما هي أصنام لتلك، كما قلنا مراراً. (انتهى).**

و[4]أعلم أنَّ مذهب هذا العظيم إثبات الإنسان العقلي والفرس العقلي والحيوانات العقليّة والنّبات[5] العقلي بأنواعه[6]، والأرض العقليّة[7] والنّار الحقّة[8] الإلهية، والسّماوات العلى العقليّة، وسائر الصّور المفارقة الإلهيّة، والطّبائع[9] النّوعيّة[10] الموجودة في علم الله[11] وعالم قضائه ومظاهر أسمائه الباقية عند الله ببقائه؛ لأنّها ليست مستقلة الوجود[12]، لكنّها من شؤون الذّات وحجب[13] الرّبوبيّة، وهو بعينه مذهب أستاديه: أفلاطون وسقراط في باب الصّور. وصاحب الشّفاء لم يتيسّر له تحصيل هذا المطلب وسلوك سبيله، ولذلك صار[14] يطعن على القول بوجودها ويقدح في شأن أفلاطون وسقراط قدْحاً عظيماً، وكأنّه لم ينظر لى كتاب «أثولوجيا»، أو كأنّه لم ينسبه إلى أرسطاطاليس، بل إلى أفلاطون.

وبالجملة[15] هذه المسئلة من إحدى الغوامض الحكْميّة الّتي من أُوتيها، فقد

---

(١) مج ٣، مج ٤: خيالاته.
(٢) دا: - قويّة.
(٣) مج ٤: فإنّه/ دا: لأنّه.
(٤) مج ٣، مج ٤: - و.
(٥) مج ١: النباتات.
(٦) مج ٣، مج ٤: - بأنواعه.
(٧) مج ٤: - العقلية.
(٨) دا: - الحقة/ مج ٣: جنة.
(٩) مر، دا: للطبائع/ مج ٣، مج ٤: والطباع/ مج ١: الطائع.
(١٠) مج ٢: - النوعية.
(١١) مج ٣، مج ٤: + تعالى.
(١٢) مج ١: + و.
(١٣) مج ١: حجت.
(١٤) دا: - صار.
(١٥) مج ٣: + بان/ مج ٤: + ان.

أوتي خيراً كثيراً، ولم يتيسّر لأحد من الفلاسفة بعد عصر السّابقين الأوّلين تحقيقها وتهذيبها عن المطاعن والشّكوك إلّا لبعض[1] من هذه الأُمّة المرحومة ـ حمداً له وشكراً على فضله وكرمه[2].

* * *

(١) مج ١، مج ٢: بعض.

(٢) مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤ ومن عجب ما ورد في هذا الباب من طريق أصحابنا الإماميّين رضوان الله عليهم في كتاب التّوحيد لابن بابويه رحمه الله، مسنداً عن جابر بن زيد «قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِۚ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (سورة ق، آية: ١٥)، قال عليه السلام: «يا جابر تأويل ذلك أنّ الله عزّ وجلّ إذ أفنى هذا ٱلخلق وهذا ٱلعالم، جدّد خلقاً من غير فحولة وإناث يعبدونه ويوحّدونه، وخلق لهم أرضاً غير هذه الأرض تحملهم وسماءً غير هذا ٱلسّماء يظلّهم. لعلّك ترى أنّ الله إنّما خلق هذا ٱلعالم ٱلواحد أو ترى أنّ الله لم يخلق بشراً غيركم، بَلىٰ وٱللهِ لقد خلق ألف ألْفِ عالم وألف ألف آدم، أنت في آخر تلك ٱلعوالم وأولئك ٱلآدميّين». اعلم أنّ قوله عليه السلام: «جدد خلقاً آخر» يدلّ على أنّ ذلك العالم. وجوده بعد وجود هذا العالم، وقوله: «أنت في آخر تلك العوالم وأولئك ٱلآدميين» يدلّ على تأخر وجود هذا العالم عنذلك، ولا منافاة بين الحكمين، إذ السّابقيّة بحسب المبدئيّة الفاعليّة، وٱلآخريّة بحسب النّهاية والغاية. وتحقيق ذلك منوط بعلم المبادىء والغايات والبحث عن أحكامها، وكذلك ما وقع التنبيه إليه في الآية من قوله تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ﴾، هذا بحسب السّابقيّة والمبدئية، وقوله: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾، هذا بحسب اللّاحقيّة والغائيّة، فافهم يا حبيبي واغتنم. منه قدّس سرُّه.

[١٠] قاعدة

[في أنّ أفراد البشر متفقة النوع]

أفراد البشر متّفقة النّوع هاهنا[١] واقعة تحت حدّ واحد نوعيّ مركّب من جنس قريب وفصل قريب مأخوذين[٢] من مادّة بدنيّة وصورة نفسانيّة[٣]. لكنّ النفوس الإنسانيّة بعد اتّفاقها في النوع في بداءة ٱلأمر ستصير بحسب نشأة أخرى[٤] وفطرة ثانية[٥] مخالفة الذّوات كثيرة ٱلأنواع واقعة تحت أجناس أربعة؛ لأنّها في أوّل تكوّنها بالفعل صورة كماليّة لمادّة محسوسة ومادّة روحانيّة من شأنها أن تقبل[٦] صورة عقليّة تتّحد[٧] بها وتخرج[٨] بسببها من القوّة إلى الفعل، أو صورة وهميّة شيطانيّة كذلك، أو صورة حيوانيّة بهيميّة، أو سَبُعيّة، تحشر[٩] إليها وتقوم[١٠] بها عند البعث في نشأة أخرى لا في هذه ٱلنشأة، وإلّا لكان تناسخاً لا حَشْراً؛ والتّناسخ ممتنعٌ والحشر الجسمانيّ واقع.

فالإنسان[١١] في هذا العالم بين أنْ يكون ملكاً، أو شيطاناً، أو بهيمة، أو سَبُعاً. وسيصير ملكاً[١٢] إن غلب عليه العلم والتقوى، أو شيطاناً مريداً إن غلب عليه المكر والحيلة[١٣] والجهل المركَّب، أو بهيمة إن غلبت[١٤] عليه آثار

---

(١) مج ٤: - هاهنا.

(٢) مج ٣: مأخوذة.

(٣) دا: نفسانيه/ مج ٣، مج ٤: + و.

(٤) مج ٣، مج ٤: الآخرة.

(٥) همهٔ نسخه ها جز «مج ٤»: الثانية.

(٦) مج ١، مج ٢: يقبل.

(٧) همهٔ نسخه ها جز «مر، مج ٣»: يتّحد.

(٨) مج ١، مج ٢، مج ٣: يخرج.

(٩) مج ٢: يحشر.

(١٠) همهٔ نسخه ها جز «مج ٣»: يقوم.

(١١) دا: فإنّ الإنسان.

(١٢) دا: ملكان.

(١٣) مر، دا: الحيل.

(١٤) مج ١، مج ٣، مج ٤: غلب.

الشّهوة، أو سبعاً إن غلبت[1] عليه[2] آثار ٱلغضب والتّهجّم. فإنّ الكلب كلبٌ بصورته[3] الحيوانيّة لا بمادّته[4] المخصوصة، والخنزير خنزير بصورته لا بمادّته. وكذا سائر الحيوانات الّتي بعضها تحت صفات النّفس الشّهويّة[5] على أقسامها، كالبغال والحمير والشّاة[6] والفأرة والهرّة والطاووس، والدّيك وغيرها. وبعضها تحت صفات النّفس[7] الغضبيّة[8] كالأسد والذّئب والنّمر وٱلحيّة والعقرب والعقاب والبازي[9] وغير ذلك.

فبحسب ما يغلب على نفس[10] الإنسان من الأخلاق والملكات يقوم يوم القيامة بصورة مناسبة لها[11]، فيصير[12] أنواعاً كثيرةً في ٱلآخرة؛ كما نطق به الكتاب الإلهي كقوله[13]: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَآءُ ٱللَّهِ إِلَى ٱلنَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾[14]، وقوله[15]: ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ﴾[16]. وعلى ما ذكرنا يحمل[17] آيات النّسخ[18] في ٱلقرآن، كقوله تعالى[19]: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾[20]، وآيات أخرى كقوله[21]: ﴿تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[22] وكقوله[23] تعالى: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ﴾[24]

---

(1) مج ٣، مج ٤: غلب.
(2) مج ١، مج ٢: عليها.
(3) دا: بصورة.
(4) دا: بمادة.
(5) چنين است هامش «مج ودا»/ مج (متن) وساير نسخ: البشرية.
(6) مر، دا: + والدّب.
(7) مج ٣: - النفس.
(8) مج ١: الفضيلة.
(9) مج ٤: - والعقاب والبازي.
(10) مج ٣: - نفس.
(11) مج ٤: - لها.
(12) مج ٣: فتصير.
(13) مج ١: - كقوله/ مج ٣، مج ٤: + تعالى.
(14) سورهٔ فصّلت، آيهٔ: ١٩.
(15) مج ٣، مج ٤: + تعالى/ تمام نسخ جزء «مج ٢»: + و.
(16) سورهٔ روم، آيهٔ: ١٤.
(17) مج ٣: تحمل.
(18) مر، مج ١، مج ٢: - النّسخ.
(19) مج ١، مج ٢: - تعالى.
(20) سورهٔ أنعام، آيهٔ: ٣٨.
(21) مج ٢، مج ٤: + تعالى.
(22) سورهٔ نور، آيهٔ: ٢٤.
(23) مج ٣، مج ٤: وقوله.
(24) سورهٔ أنعام، آيهٔ: ٢٤.

وكقوله: ﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾[1]. وقول الصّادق عليه السلام: «يحشر النّاس على صور أعمالهم» وفي رواية «على صور نيّاتهم»، وفي رواية «يحشر بعض النّاس على صورة يحسن[2] عندها القردة والخنازير». وإلى هذا يُؤوّل[3] كلام أفلاطون وفيثاغورس[4] وغيرهما من الأوّلين الّذين كانت[5] كلماتهم مرموزة و[6]حكمتهم مقتبسة[7] من مشكاة نبوّة[8] الأنبياء عليهم السلام.

والذي يذكر[9] في كتب الحكمة الرّسميّة ـ أنّ شيئاً واحداً لا يكون صورةً لشيء ومادّة لِشيء آخر ـ إنّما يتمّ بحسب نشأة واحدة وفيما لا تعلّق[10] له أصلاً بمادّة جسمانيّة، فإنّ النفس المتعلّقة بالمادة من شأنها أن تتصوّر[11] بصورة[12] بعد صورة وتتّحد بها.

وأيضاً الصّورة الجِسْميَّة[13] مع كونها صورة لمادّة جسمانيّة بالفعل فهي معقولة بالقوة، ونحن قد أقمنا البرهان على ثبوت الحركة الجوهريّة في جميع الطبائع المادّية. والنّفس الإنسانيّة أسرع المكوّنات استحالةً وانقلاباً في الأطوار الطّبيعيّة[14] والنّفسيّة والعقليّة. وهي في أوّل فطرتها التّكوّنيّة نهاية عالم المحسوسات وبداءة عالم الرّوحانيّات، وهي[15] باب ٱلله الأعظم الّذي[16] يؤتى منه إلى الملكوت الأعلى، وفيها أيضاً من كلّ باب من أبواب الجحيم جزء مقسوم؛ وهي السدّ[17] الواقع بين[18] الدّنيا والآخرة، لأنّها صورة كلّ قوّة في هذا العالم ومادّة كلّ صورة في عالم آخرَ؛ فهي مجمع بحرَي الجسمانيات

---

(1) سورة تكوير، آية: ٥.
(2) مر: تحسن/ دا: نحسن.
(3) مج ٢: يؤل.
(4) مج، مج ٤: فيثاغورث.
(5) مج ٢: كان.
(6) مج، مج ١، دا: - و.
(7) دا: مقتبسة.
(8) مج ٣، مج ٤: - نبوّة.
(9) مج ٢، مج ٣: تذكر.
(10) همهٔ نسخه ها جز «دا»: لا يتعلّق.
(11) همهٔ نسخه ها جز «مج ٣»: يتصوّروا.
(12) مج ١: صورة.
(13) جز «مج ٣» و«مج ٤» ساير نسخ: الحسّية.
(14) دا: الطبقية.
(15) دا: + من.
(16) مج ٣، مج ٤: التي.
(17) دا: السرّ.
(18) مج ٣: من.

والرّوحانيات. وكونها آخر المعاني الجسمانيّة[١] دليل على[٢] كونها أوّل المعاني الرّوحانيّة؛ فإن نظرت إلى جوهرها في هذا العالم[٣]، وجدتها مبدأ[٤] جميع القوى الجسمانيّة[٥] ومستخدم سائر الصّور الحيوانيّة و النّباتيّة[٦]؛ وإن نظرت إلى جوهرها في العالم العقلي، وجدتها في بداءة الفطرة قوّة محضة لا صورة لها في عالم العقل[٧]، لكن من شأنها أن تخرج[٨] في[٩] باب العقل والمعقول من القوّة إلى الفعل. ونسبتها الآن[١٠] إلى صور[١١] ذلك العالم نسبة البذر[١٢] إلى الثّمرة والنّطفة إلى الحيوان. وكما أنّ النّطفة[١٣] نطفة[١٤] بالفعل[١٥] حيوان بالقوة، فكذا[١٦] النّفس بشر بالفعل عقل بالقوّة؛ وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ﴾[١٧].

فالمماثلة[١٨] المذكورة بين نفس النّبي ﷺ وسائر النّفوس من[١٩] البشريّة في هذه النّشأة؛ ولمّا خرجت بالوحي الإلهيّ من القوّة إلى الفعل، صار أفضل الخلائق وخير البريّة وأقرب إلى الله من كلّ نبيّ وملك، لقوله ﷺ: «لي مع الله[٢٠] وقتٌ لا يسعني فيه ملك مقرَّب ولا نبيّ مرسل»[٢١].

* * *

---

(١) دا: الجسمانيه.
(٢) مج ٤: - على.
(٣) مج ١: + العقلي.
(٤) دا: مبدع.
(٥) دا: الجمسانيه.
(٦) دا: النباتيه.
(٧) دا: العقلي.
(٨) مر، مج ١، مج ٤: يخرج.
(٩) مج ٣، مج ٤: من.
(١٠) مج، مج ٣، مج ٤: بالان.
(١١) مج ٣، مج ٤: صورة.
(١٢) نسخه ها: البزر.
(١٣) مر: النقطة.
(١٤) مر: نقطة.
(١٥) مج ٢: + إلى.
(١٦) مج ٢: وكذا.
(١٧) سورة كهف، آية: ١١٠.
(١٨) مر: فالمماثله.
(١٩) مر، مج ٢: - من.
(٢٠) مج ٣: - الله.
(٢١) «بحار الأنوار»، ج ٨٢، ص ٢٤٣ نيز شرح تعرف، ج ٢، ص ٦١٣، ج ٤، ص ١٤٢٣.

[١١] قاعدة

[في قلّة عدد النّفوس الخارجة من القوّة إلى الفعل]

أعلم أنّ النّفوس الخارجة من القوّة إلى الفعل في باب العقل والمعقول نادرة الوجود قليلة العدد[١] جدّاً في أفراد النّاس[٢]. والغالب من أفراد النّفوس هي النّفوس[٣] النّاقصة الّتي ممّا[٤] لم يصر[٥] عقلاً بالفعل، ولكن لا يلزم من ذلك بطلان تلك النّفوس بعد الموت، كما ظنّه إسكندر[٦] الأفروديسي. إذْ[٧] يبتني[٨] ذلك الظّن على أنّ العالم عالمان: عالم الأجسام المادّيّة وعالم العقول[٩]، وليس كذلك، بل إنّ في الوجود عالماً آخر حيوانيّاً محسوس ٱلذّات لا كهذا العالم، يدرك بحواس حقيقيّة[١٠] لا بهذه الحواس[١١] الدّاثرة[١٢]. وذلك العالم منقسم إلى جنّة[١٣] محسوسة، فيها نعيم السّعداء من أكل وشرب ونكاح وشهوة ووقاع وكلّ ما تشتهيه الأنفس وتلذّ الأعين[١٤]، ونار محسوسة، فيها عذاب[١٥] الأشقياء[١٦] من جحيم[١٧] وزقّوم وحيّات وعقارب؛ ولو لم يكن ذلك العالم، لكان ما[١٨] ذكره حقّاً لا مدفع له، فلزم[١٩] تكذيب الشّرائع والكتب الإلهيّة من إثبات البعث للجميع.

---

(١) مر، مج ٣، دا: قليلة العدد نادرة الوجود.

(٢) مج ٣، مج ٤: الإنسان.

(٣) همه نسخه ها جز «مج ٢»: نفوس.

(٤) مر، مج ١، مج ٣، مج ٤: - ممّا.

(٥) مج ٣، مج ٤: لم تصر.

(٦) مج ٢: الإسكندر.

(٧) مج ٣: و.

(٨) مر، دا: مبنى/ مج ١، مج ٢: يبنى.

(٩) مج ٣: المعقول.

(١٠) مج ٢: حقيقته/ بقيه نسخه ها: حقيقة.

(١١) مج ٣: + الظاهره.

(١٢) مج ٤: - الدائره.

(١٣) دا: جنّة.

(١٤) مج ١: - تلذ الأعين.

(١٥) مج ٣: + اليم.

(١٦) مج ٣: للأشقياء.

(١٧) مر، دا، مج ١، مج ٢: حميم.

(١٨) دا: - ما.

(١٩) مر، دا: فيلزم.

وشيخ الفلاسفة أبو علي نقل[1] ما ذهب إليه إسكندر وما قدر على دفعه في رسالة الحُجَج العشر و[2]غيرها. على أنّه قد مال إليه في رسالة أخرى في سؤالات أبي الحسن العامري عند اتّصاله بالشيخ؛ وبالجملة المنقولة[3] من إمام المشّائين على رواية إسكندر أنّ النّفوس النّاطقة الهيولانيّة منفسخة[4] بعد الموت، وعلى رواية ثامسطيوس أنّها باقيةٌ. وهذا مشكل على ضوابطهم، لأنّها إذا كانت باقية و[5]لم يرسخ[6] فيها رذيلة نفسانية تعذّبها ولا[7] فضيلة عقليّة تلتذّ بها[8] ولا أمكن أنْ تكون معطّلة من الفعل والانفعال[9]، فقالوا: إنّ عناية الله واسعة، فلا بدّ أنْ يكون لها سعادة وهميّة ضعيفة من جنس ما يتصوّر من الأوّليات، كقول القائل: الكلّ أَعْظَمُ مِنَ ٱلجُزْءِ وما أَشبهه[10]، ولذلك قيل: نفوس الأطفال بين الجنّة والنّار. هذا ما قاله[11] الشيخ. وما أدرى أيّ سعادة تكون في إدراك العمومات[12] الأوليّة؟

وأمّا النّفوس العاميّة الغير الفاجرة الّتي لم تكتسب شوقاً إلى العلوم النظريّة، فالفلاسفة عن آخرهم لم يكشفوا القول عن معادها[13] ومعاد من في درجتها، إذ ليست لها درجة الارتقاء إلى عالم القدس العقلي، ولا يصحّ القول برجوعها إلى أبدان الحيوانات، لبطلان التّناسخ، ولا بفنائها رأساً، لما علم من استحالة الفساد على[14] غير المنطبعات.

فطائفة اضطرّوا إلى القول بأنّ نفوس الصّلحاء والزّهاد تتعلّق[15] في الهواء

---

(1) مر: فعل.
(2) مر، مج ١، مج ٢: أو.
(3) دا، مج ١: المنقول.
(4) مج، مج ٤: بمنفسحة.
(5) مج ٣، مج ٤: - و.
(6) دا، مج ١، مج ٢: يترسخ.
(7) دا: + فضل.
(8) دا، مج ٢: تلذها/ مج ٣، مج ٤: نلذها.
(9) مج ٣: - والانفعال.
(10) دا: أشبه.
(11) دا: قال.
(12) مج ٣، مج ٤: المفهومات.
(13) مج ٣: منادها.
(14) نسخه ها جز «دا»: إلى.
(15) دا: يتعلق.

بجرم مركّب من بخار ودخان[1] يكون[2] موضوعاً لتخيّلاتهم، ليحصل[3] لهم سعادة وهميّة، وكذلك لبعض الأشقياء فيه.

وطائفة أخرى زيّفوا هذا القول في الجرم الدّخاني[4] وصوّبوه في الجرم السّماوي، وصاحب الشّفاء نقل هذا الرّأي من بعض العلماء ووصفه بأنّه ممّن لا يجازف[5] في الكلام ـ والظّاهر أنّه عنى به أبا نصر الفارابي ـ واستصوبه قائلاً: «يشبه أن يكون ما قاله بعض العلماء ممَّن لا يجازف[6] في الكلام حقّاً». وكذا صاحب التلّويحات استحسن القول بالتّعلّق بالجرم[7] الفلكي في السّعداء؛ وأمّا الأشقياء، فقال: إنّه ليست لهم قوّة الارتقاء إلى عالم السّماء ذوات نفوس نوريّة وأجرام شريفة، قال: والقوّة تحوجهم[8] إلى[9] التّخيّل الجرمي. وليس يمتنع[10] أن يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النّار جرم كُريّ غير منخرق هو[11] نوع بنفسه موضوعاً لتخيّلاتهم من نيران وحيّات تلسع[12] وعقارب تلذع[13] وزقّوم يشرب. فهذه أقوال هؤلاء الأفاضل. وهي عن مسلك حقيقة العرفان ومنهج أنوار القرآن بعيدة بمراحل، كما بيّناه في الشّواهد الرّبوبيّة من وجوه المفاسد العقليّة اللازمة لها.

* * *

(1) مج ۱، مج ۲: دخان وبخار.
(2) مج ۱: تكون.
(3) مج ۱، مج ۲: لتحصل.
(4) دا: الدّخان.
(5) مج ۱: لا يحازف.
(6) مج ۱: لا يحازف.
(7) مج ۳، مج ٤: + السماوي.
(8) همهٔ نسخه ها جز «مج ۳»: يحوجهم.
(9) مج ۳: - إلى.
(10) دا: يممتنع.
(11) مج ۱: و.
(12) مج ۱: يلسع.
(13) مج ۱: يلذع.

الإشراق الثّاني

في حقيقة المعاد وكيفيّة حشر الأجساد

و[1]أمّا معاد الأرواح وثبوت السّعادة الحقيقيّة[2] للمقرّبين والشّقاوة بإزائها للأشقياء المردودين فهو ممّا[3] بيّناه في كتبنا المبسوطة، ولا خلاف معنا للفلاسفة فيه[4] وإنْ كان التّحقيق[5] فيه فوق ما حصّلوه وضبطوه. ونحن الآن في بيان حشر الأبدان، وفيه قواعد.

* * *

(1) دا، مج ٤: - و.

(2) مج، مر: الحقيقة.

(3) مج ١: ما.

(4) مج ٣، مج ٤: - فيه.

(5) مر: تحقيق.

[١] قاعدة

في أصول تكشف[١] الحجاب
عن كيفيّة حشر الأجساد

وأنّ الأبدان الإنسانيّة الشّخصيّة محشورة في ٱلقيامة كما وردت به الشريعة الحقّة، كما قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[٢] وقوله: ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾[٣] وقوله[٤]: ﴿قُلْ كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِى صُدُورِكُمْ﴾[٥] (الآية).

وهي سبعة أصول:

الأصل الأوّل: إنَّ تقوّم كلّ شيءٍ[٦] بصورته لا بمادّته وهي عين ماهيّته وتمام حقيقته[٧] ومبدأ فصله الأخير[٨]، فهو هو[٩] بصورته لا بمادّته؛ حتّى لو فرض تجرّد صورته عن مادّته، لكانهو بعينه باقياً عند ذلك التّجرد. وإنّما الحاجة إلى المادّة لقصور بعض أفراد الصّور عن ٱلتّفرّد بذاته دون التّعلّق الوجودي بما يحمل لوازم شخصه[١٠] ويحمل إمكان وقوعه ويقرّبه[١١]

---

(١) م، مج ١: يكشف.
(٢) سورة مؤمنون، آية: ١١٥.
(٣) سورة يّس، آيتان: ٧٧ و٧٨.
(٤) مج ٤: + تعالى
(٥) سورة إسراء ، آيتان: ٥٠ و٥١.
(٦) مر، مج ١، مج ٢، مج ٤: شخص.
(٧) مج: - وتمام حقيقته/ دا: وتمام حقيقة.
(٨) همهٔ نسخه ها جز «دا»: الأخيرة.
(٩) مج، مج ٢، مج ٣، مج ٤: - هو.
(١٠) مج ١: شخصيّته.
(١١) مر: - به/ دا: بقربة/ بقيه نسخه ها: تقربه.

باستعداده إلى جاعله ويرجّح[1] وقت حدوثه على سائر الأوقات. ونسبة المادّة إلى الصّورة[2] نسبة النّقص إلى لاالتّمام؛ والشّيء مع تمامه واجب الحصول بالفعل ومع نقصه ممكن بالقوّة. ولهذا ذهب بعض باتّحاد ٱلمادة بالصّورة. وهذا حقّ عندنا لا شبهة فيه كما أوضحنا سبيله في ٱلأسفار ٱلأربعة، لأنّ[3] هذا ٱلمطلب لا يتوقّف عليه.

الأصل الثّاني: إنّ تشخّص ٱلشيء عبارة عن نحو وجوده الخاصّ ـ مجرّداً كان أو مادياً ـ، وأمّا المسمّى بالعوارض المشخّصة فهي من[4] أمارات وجود ٱلشّخص ولوازمه لا من مقوّماته، ويجوز تبدّلها شخصاً إلى شخص أو[5] صنفاً إلى صنف مع بقاء هذا الشخص بهويّته[6] العينيّة، كما يشاهد من تبدّل أوضاع[7] زيد وكميّاته[8] وكيفيّاته[9] وأيونه وأوقاته، وزيدٌ زيدٌ بعينه.

الأصل الثّالث: إنّ الوجود[10] الشّخصي ممّا يجوز أن يشتدّ ويتقوّى[11]، وإنّ الهويّة الجوهرية ممّا تشتدّ[12] وتتحّرك[13] في جوهريّته[14] حركة متّصلة على نعت[15] الوحدة الاتّصاليّة، والواحد بالاتّصال واحد بالوجود والتّشخص. وقول المشّائين «إنّ كلّ مرتبة وحدّ[16] من الأشدّ والأضعف نوع آخر» وإن كان حقّاً لكن[17] بشرط أنْ[18] يكون ذلك الحدّ حدّاً بالفعل، لا من الحدود المفروضة في الاشتداد، فإنّها غير موجودة[19] بالفعل، وإلّا يلزم[20] حصول

(1) مج ١: ترجح.
(2) دا: الصور.
(3) مر، دا، مج ٤: إلّا أنّ.
(4) مج ٣: - من.
(5) مج ٤: - أو.
(6) دا، مج ٢: بهوية.
(7) مج ٣، مج ٤: أعضاء.
(8) دا: - كمياته.
(9) مج ٤: - كيفياته.
(10) همهٔ نسخه ها جز «مر»: وجود.
(11) مج، مج ٢: تقوى/ مج ١، مج ٣: يقوى.
(12) مر، مج ٢: يشتد.
(13) مر، مج ١، مج ٢، مج ٤: يتحرك.
(14) دا، مج ٢، مج ٣، مج ٤: جوهرية.
(15) مج ١: نعب.
(16) مج ٤: وجد وجدت.
(17) همهٔ نسخه ها جز «مج ٣»: - لكن.
(18) مج، مج ٢، مج ٣، مر: + لا.
(19) مج، مج ٢، مج ٣، مج ٤: موجود.
(20) مج ٤: لزم.

أنواع غير متناهية بالفعل[١] محصورة بين حاصرَيْن في كلِّ اشْتداد[٢]. بل الموجود بالفعل هو الأمر الشّخصي[٣] المتوسط بين هذه[٤] الحدود المفروضة في كلّ حركة واستحالة، سواء كانت في الجوهر أو في الكيف أو[٥] غيره.

والّذي يكشف عن ذلك ويدفع به الإشكال أنّ الوجود هو الأصل[٦] المقدم[٧] في الموجوديّة، والماهيّة تبع له اتّباع[٨] الظلّ للشّخص، والمتّصل الواحد له وجود واحد[٩] وله حدود مفروضة؛ ومتىٰ[١٠] كان الوجود واحداً، كانت الماهيّة واحدة[١١] غير متكثّرة[١٢]؛ لكن إذا انتهى إلى حدّو[١٣] وقف عنده، كان متعيّن[١٤] الماهيّة التّابعة[١٥] لذلك الحدّ. وبالجملة كلّما[١٦] كان الوجود أشدّ وأقوى، كان أكمل ذاتاً[١٧]، وأتمّ[١٨] جمعيّة للمعاني والماهيّات، وأكثر آثاراً وأفعالاً. ألا ترىٰ أنّ نفس الحيوان لكونها أقوى وجوداً من سائر النّفوس النّباتيّة والصّور[١٩] العنصريّة[٢٠] تفعل أفاعيل النّبات والجماد والعناصر وما يزيد[٢١] عليها[٢٢]، ويفعل نفس الإنسان أفاعيلها كلّها مع النّطق، والعقلُ يفعل الكلّ بالإنشاء، والباريء يفيض على كلّ شيء ما يشاء.

الأصل الرّابع: إنّ الصور المقداريّة والأشكال وهيئاتها كما[٢٣] تحصل[٢٤]

---

(١) مج ٤: - «حصول أنواع غير متناهية بالفعل». و + كونها.
(٢) مج ٤: + مع أنّه غير متناهٍ.
(٣) دا: الشخص.
(٤) مج ٢: هذا.
(٥) مج ٢، مج ٣، مج ٤: و.
(٦) مر، مج ١، مج ٣: + و.
(٧) مر، دا، مج ٣: المتقدم.
(٨) مج ٢: كالأتباع.
(٩) مج ٣: - له وجود واحد.
(١٠) مج ٤: شيء.
(١١) مج ٢: - واحدة.
(١٢) مج، مج ١: متكثره.
(١٣) مج ٤: - و.
(١٤) مج ٤: تعين.
(١٥) مج ٤: تابعه.
(١٦) مج ٣: كل ما.
(١٧) مج ٤: ذاتيا.
(١٨) مج ٤: اشد.
(١٩) مج ١: الصعود.
(٢٠) مج ٤: العنصريات.
(٢١) مج ٤: زيد.
(٢٢) مج ٤: عليه.
(٢٣) مج ١، مج ٤: كلما.
(٢٤) دا، مج ١، مج ٣: يحصل.

من الفاعل لأجل استعداد الموادّ ومشاركة القوابل، فهي قد تحصل[1] أيضاً بالإبداع بمجرّد تصوّرات الفاعل وجهاته[2] الفاعلية[3] من غير مشاركة قابل ووضعه واستعداده. ومن هذا القبيل وجود الأفلاك والكواكب من تصوّرات المبادىء والجهات الفاعليّة[4] وعلمِه تعالى بالنّظام الأتمّ، من غير سابقة قابلية واستحقاق. ومن هذا القبيل[5] أيضاً إنشاء الصّور الخياليّة القائمة لا في محلّ بمحض الإرادة من القوّة الخياليّة الّتي قد علمت أنّها مجرّدة من هذا العالم، وأنّ تلك الصّور ليست قائمة بالجرم الدّماغي و[6]لا بالأجرام[7] الفلكيّة - كما زعمه قوم - ولا في عالم مثالي شبحي[8] غير قائم بهذه النّفس، بل هي قائمة بالنفس موجودة في صقع نفساني، لكنّ ألآن ضعيفة الوجود، و[9]من شأنها أن تصير[10] أعياناً موجودة بوجود أقوى من وجود الصّور الماديّة. وليس من شرط حصول الشّيء لشيء وقيامه به حلوله فيه، فإنّ صور الموجودات حاصلة لذاته تعالى قائمة به من غير حلولها[11] فيه، بل حصولها لفاعلها آكد من حصولها لقابلها. قال بعض المحققين: «كلّ إنسان يخلق بالهمَّة[12] ما لا وجود له في خارج محلّ همّته، ولكن لا يزال الهمّة تحفظه[13] ولا يؤوده[14] حفظه إيّاها؛ فمتى طرأت غفلة عليه، عدم ذلك المخلوق». (انتهى).

الأصل الخامس: إنّ القوة الخياليّة من الإنسان، أعني مرتبة نفسه[15] الخياليّة

---

(١) همة نسخه ها جز «مج ٣»: يحصل. (٢) مج، مج ٢: جهات.

(٣) مج، مج ١: الفاعله.

(٤) مج ٤: - «من غير مشاركة... المبادىء والجهات الفاعلية».

(٥) مج ٣: - «وجود الأفلاك والكواكب... ومن هذا القبيل».

(٦) مج ٤: - و. (٧) مر: في الأجرام.

(٨) مج ١، مج ٢، مج ٣: + كلي. (٩) مج ١، مج ٣: - و.

(١٠) دا: يصير. (١١) مج ١: حلول لها.

(١٢) مج، مر، دا، مج ١، مج ٢: بالوهم/ مج ٣: بالهمّ.

(١٣) مر: يحفظ/ دا، مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: يحفظه.

(١٤) همة نسخه ها جز «مج ٣، مج ٤»: لا يؤدها.

(١٥) مر، مج ١: نفس.

جوهر[١] منفصل الوجود ذاتاً وفعلاً عن هذا البدن المحسوس والهيكل الملموس، كما مرَّ[٢] ذكره. فهي[٣] عند[٤] تلاشي هذا القالب باقية لا يتطرّق[٥] الدّثور والخلل إلى ذاتها وإدراكاتها، وعند الموت يصل إليها سكرات[٦] الموت ومراراته[٧]، لاستغراقها في هذا البدن، وبعد الموت تتصوّر[٨] ذاتها إنساناً مقدّراً[٩] مشكّلاً على هيأته[١٠] الّتي كانت عليها في الدّنيا وتتصوّر[١١] بدنها ميّتاً مقبوراً.

الأصل السّادس: إنَّ جميع ما يتصوّره الإنسان بالحقيقة ويدركه بأيّ إدراك كان ـ عقلياً أو حسّياً، في الدّنيا أو[١٢] في ٱلآخرة[١٣] ـ ليست بأمور[١٤] منفصلة عن ذاته مباينة لهويّته، بل المدرك بالذّات له إنّما هو موجود في ذاته[١٥] لا في غيره. وقد مرّ أنّ المبصر بالذّات من السّماوات والأرض وغيرهما ليست هي[١٦] الصّور الخارجيّة[١٧] الموجودة في المواد الهيولانيّة الموجودة في جهات هذا العالم، وإنّما الحاجة لإدراكها إلى مشاركة المواد ونسبتها[١٨] الوضعيّة في ٱلأمر، لكون[١٩] الحاسّ[٢٠] من الإنسان أمراً بالقوّة في كونه حسّاساً[٢١]؛ فاحتاج إلى وضع خاص وشرائط مخصوصة للآلة الإدراكيّة بالنسبة إلى مادّة ما هو المدرك بالعرض، وهو الصّورة[٢٢] الخارجيّة المماثلة لما هو الحاضر عند

---

(١) مج، مج ١، مج ٢، مج ٤: - جوهر.
(٢) مج: - مر.
(٣) مج ٣، مج ٤: - فهي.
(٤) مر: - عند.
(٥) مج ١: لا يطرق.
(٦) مر: سكر.
(٧) مر، مج ١، مج ٢: مرارته.
(٨) همهٔ نسخه ها جز «نا»: يتصور.
(٩) دا:، مج، مج ٢: مقدارا/ مج ٣، مج ٤: مقدارياً.
(١٠) مج ١: هيأة.
(١١) همهٔ نسخه ها جز «مج ٣، مج ٤»: يتصور.
(١٢) مج ٣، مج ٤: و.
(١٣) مج ١: + و.
(١٤) دا: أمور.
(١٥) مر: ذاتها.
(١٦) مج ٤: ليس هو.
(١٧) مج ١: الخيالية/ دا: الخيالية الخارجيّة.
(١٨) دا: نسبها.
(١٩) مج، مج ٢، مج ٣، مج ٤: تكون.
(٢٠) دا: الخامس.
(٢١) همهٔ نسخه ها جز «اصل»: حاساً.
(٢٢) مج ٤: الصور.

النّفس المدرك بالذّات. فإذا وقع الإدراك على هذا الوجه مرّة أو[1] مرّات، فكثيراً ما يشاهد[2] النّفس صورة من الشّيء في عالمها من غير توسّط مادّة خارجيّة، كما في المبرسم والنّائم وغيرهما. ففي حالة الموت لا مانع من[3] أن يدرك[4] النّفس جميع ما يدركه و[5] يحِسُّهُ[6] من غير مشاركة مادّة خارجيّة أو آلة بدنيّة منفصلة من[7] عالم النّفس وحقيقتها.

الأصل السّابع: إنَّ التّصورات والأخلاق والملكات النّفسانيّة ممّا يستتبع[8] آثاراً[9] خارجيّة، وهذا كثير الوقوع، كحمرة الخجل وصفرة الوجل وانتشار آلة الوقاع عند تصوّر الجماع وإنزال المني في النّوم. وقد يحدث المرض الشّديد من التوهّم، فيصبّ[10] الخلط الرّديء الفاسد في البدن من غير سبب خارجيّ، وقد جُرّب[11] هذا وأمثاله. ومن شاهَدَ الرّجل الغضبان عند حدوث غضبه - وهو كيفيّة نفسانيّة[12] - كيف[13] ينتشر[14] الدّم[15] في عروقه وتشتدّ[16] حمرة وجهه، ثمّ يسودّ[17] ويتحرّك[18] أوداجه وتضطرب[19] أعضاؤه، وتطّلع على[20] قلبه نارٌ تحرق[21] أخلاط بدنه وتفني[22] رطوباته، وقد يعمى بصره عند ذلك

---

(۱) مج ۱، مج ۲: و.

(۲) در نسخه «مج ٤» عبارت «تشاهد النفس تلك الصور من دون حاجة فيها إلى تلك المواد» جانشين عبارت «يشاهد النفس صورة من الشيء... المبرسم والنّائم وغيرهما» كه ضبط ديگر نسخه هاست، شده است.

(۳) مج ٤: - من.

(٤) مج ۳، مج ٤: تدرك.

(٥) مج، مر، مج ۲، مج ٤: - و.

(٦) مج، مج ۱، مج ۲، مج ۳: يُحِبّه/ مج ٤: يحشر/ دا: بحسه..

(۷) مر، مج ۱، مج ۳: مج ٤: عن.

(۸) دا، مج ٤: تستبع.

(۹) مج: آثار.

(۱۰) همه نسخه ها جز «مج ۱، مج ٤»: فينصب.

(۱۱) مج ۱: جرت.

(۱۲) مج، مج ۲، مج ۳، دا: + و.

(۱۳) مج ۳: - كيف.

(١٤) مج ۲: ينشر.

(١٥) مج ٤: - الدم.

(١٦) مج ٤: يشتدّ.

(۱۷) مج ٤: تسود.

(۱۸) مج ۳: تتحرك.

(۱۹) مر، دا، مج ۱، مج ۲، مج ٤: يضطرب.

(۲۰) مج ٤: - وتطلع على.

(۲۱) نسخه ها جز مج ۳: يحرق.

(۲۲) مج ۱: نفى.

لامتلاء كهف[1] دماغه من سواد الأدخنة[2] المتولّدة فيه[3]، ورُبّما يموت غيظاً، لفساد مزاج الرّوح، وانقطاع مادّة حياتِهِ من الدّم الصّالح لِتَكَوُّنِ[4] روحه البخاري. فبعد تمهيد هذه الأصول نقول[5] إن شاء الله تعالى[6].

* * *

(1) مج ٢، مج ٤: كيف.
(2) دا: + المتوسطة.
(3) مج ١: - فيه.
(4) دا، مج، مج ٢: لِيُكَوّنَ.
(5) مج: - نقول.
(6) مج ٤: العزيز/ دا: - تعالي.

[٢] قاعدة

[في المعاد الجسماني]

إنَّ المُعاد في يوم المَعاد هذا الشّخص الإنسانيّ[١] المحسوس الملموس المركّب من الأضداد الممتزج من الأعضاء والأجزاء الكائنة من الموادّ، مع أنّه يتبدّل[٢] عليه في كلّ وقت أعضاؤه وأجزاؤه وجواهره وأعراضه حتّى قلبه ودماغه؛ سيّما روحه البخاري الّذي هو أقرب جسم طبيعيّ إلى ذاته. و[٣]أوّل منزل من[٤] منازل نفسه في هذا العالم، وهو كرسيّ ذاته وعرش استوائه ومعسكر قواه وجنوده، وهو مع ذلك دائم الاستحالة والتّبدّل[٥] والحدوث[٦] والانقطاع. فإنّ العبرة في بقاء البدن بما هو بدن شخصيّ إنّما هي بوحدة النّفس؛ فما دامت نفس[٧] زيد هذه النّفس، كان بدنه هذا البدن، لأنَّ نفس الشّخص تمام[٨] حقيقته وهويّته. وهذا كما يقال: إنّ هذا الطّفل ممّن[٩] يشيب أو[١٠] هذا الرّجل الشّائب[١١] كان طفلاً، وعند الشّيب قد زال عنه جميع ما كان له عند الطّفوليّة من الأجزاء والأعضاء، بل إصبعه هذا صدق أنّه الإصبع الّذي كان له عند[١٢] الطّفوليّة[١٣]، مع أنّه قد عدم في ذاته مادّة وصورة، ولم يبق بما هو جسم معيّن

---

(١) مج: الإنسان.
(٢) مج ٢: تبدل.
(٣) مج ٢، مج ٣، مج ٤: - و/مج ١: + أنه.
(٤) دا: - من.
(٥) مج ٣: + والقبول/مج ٤: والقبول.
(٦) مج ٣: وحدوث.
(٧) مر: - نفس.
(٨) مج ٤: التمام.
(٩) مج ٤: - ممّن.
(١٠) مج ٤: و.
(١١) مج ٣: الشاب/ دا: تشابه.
(١٢) مر، دا، مج ٢، مج ٣: في.
(١٣) مج ٤: - من الأجزاء والأعضاء... كان له عند الطفوليّة.

في ذاته من نوع معيَّن، وإنّما بقي بما هو إصبع لهذا الإنسان لبقاء نفسه، فهذا ذلك بعينه من وجه، وهذا ليس بذلك بعينه من وجه[1]، وكلا الوجهين[2] صحيحان بلا تناقض.

فالإنسان الشّخصي المعاد بعد الموت هو هذا الإنسان بعينه. ولا يقدح في ذلك أنَّ هذا البدن الدّنيويّ مضمحلّ كائن فاسد مركّب من الأضداد والأخلاط الكثيفة[3] العَفِنَة[4]، وأنّ البدن الأخروي لأهل الجنّة نورانيّ باقٍ شريف حيّ[5] بذاته[6] غير قابل للفناء والموت والمرض والهرم، وأنّ بدن الكافر ضرسه كجبل أحد، وصورته صورة الكلب والخنزير أو غير ذلك، يذوب في النّار ﴿ٱلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى ٱلۡأَفۡـِٔدَةِ﴾[7] ثمّ يتبدّل عليهم جلودهم وأعضاؤهم كما قال تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتۡ جُلُودُهُم﴾[8] (الآية). وقد[9] روي أنّه يكلّف[10] بالصّعود إلى عقبة في ٱلنّار في سبعين خريفاً؛ كلّما وضع[11] يده عليها ذابت، فإذا رفعها عادت؛ وكذا رجله إذا وضعها ذابت، وَإذا رفعها عادت[12].

فقد علم أنَّ هذا البدن محشور في القيامة مع أنّه بحسب المادّة غير هذا البدن؛ و[13]ذلك بحكم الأصل ٱلأوّل والثّاني، وهو أنَّ ٱلشَّيء بصورته[14] هو ما هو لا بمادّته، وأنّ بقاء الوجود بشخصه لا ينافيه تبدّل العوارض، ونفس المادّة من حيث خصوصها[15] من العوارض.

---

(١) دا: - وهذا ليس بذاك بعينه من وجه. (٢) مج ٣: الوجهان.

(٣) مج ١: الكيفية. (٤) مر: العنفيه/ مج ٢: العفنية.

(٥) مج ٤: - حي.

(٦) مر، مج ١، مج ٢، مج ٣: لذاته/ مج ٤: في ذاته.

(٧) سورة همزه، آية: ٧. (٨) سورة نساء، آية: ٥٦.

(٩) مج ٤: - قد.

(١٠) مر، مج ١، مج ٢: تكلف/ دا: - يكلّف. (١١) مج ٤: وضعت.

(١٢) مج ٤: - وكذا رجله... ورفعها عادت.

(١٣) مج ٤: - محشور في القيامة... غير هذا البدن و.

(١٤) دا: بصورة. (١٥) مج ٤: خصوصيّتها.

ثمّ إنّ كلّ ما يشاهد الإنسان في ٱلآخرة ويراه[(١)] من أنواع النّعيم من الحور والقصور والجنّات والأشجار والأنهار و[(٢)]أضداد هذه من أنواع العذاب الّتي في ٱلنّار، ليست بأمور خارجة عن ذات النّفس مباينة لوجودها، وأنّها أقوى تجوهراً وآكد تقرّراف وأدوم حقيقة من الصّور الماديّة المتجدّدة المستحيلة[(٣)] بحكم الأصل الرّابع. فليس لأحد[(٤)] أنْ يسأل عن مكانها ووضعها وجهتها: هل هي في داخل هذا العالم أو خارجه؟ أو هل هي فوق محدّد الجهات أو فيما بين أطباق[(٥)] السّماوات أو داخل ثخنها[(٦)]؟ لما علمت أنّها نشأة أخرى و[(٧)]لا نسبة بينها وبين هذا العالم من جهة الوضع والمقدار.

وما ورد في الحديث: «إنّ أرض الجنّة الكرسيّ وسقفها عرش الرّحمان» ليس المراد[(٨)] الفضاء المكاني الّذي لجهات[(٩)] هذا العالم بين ذلك[(١٠)] وفلك الثوابت[(١١)]، بل المراد ما هو بحسب مرتبة باطنهما[(١٢)] وغيبهما[(١٣)]؛ فإنّ الجنّة من[(١٤)] داخل غيب السّماء. وكذا ما ورد من «أنّ الجنّة في السّماء السّابعة[(١٥)] والنّار في ٱلأرض السّفلى» ليس المراد إلّا ما هو[(١٦)] داخل حجب هذا العالم.

وأنّ الدّار الآخرة دائمة[(١٧)] مخلّدة، و[(١٨)]نعيمها غير زائلة، وفواكهها غير مقطوعة ولا ممنوعة بحكم[(١٩)] الأصل الخامس.

وأنّ كلّ ما يشتاق إليه الإنسان ويشتهيه[(٢٠)]، يحضر عنده دفعة، بل نفس

---

(١) دا: يرى.
(٢) مج ٤: أو.
(٣) مج ١، مج ٢، مج ٤: - وأنّها أقوى تجوهرا... المتجددة المستحيلة.
(٤) مر: الأحد.
(٥) دا: اطباع.
(٦) مج ١: تحتها.
(٧) مر، مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: - و.
(٨) م: + و.
(٩) مج ٣: بين جهات.
(١٠) دا، مج ٤: فلك.
(١١) مج ١، مج ٤: - الثوابت.
(١٢) مج ٣، مج ٤: باطنها.
(١٣) مج ٣، مج ٤: غيبها.
(١٤) مر: - من.
(١٥) مج ٣: السابقة.
(١٦) مج ٤: + من.
(١٧) مج ٤: - دائمه.
(١٨) مر: - و.
(١٩) مج ١: بحل.
(٢٠) مج ٤: تشتهيه.

تصوّره نفس حضور ذلك، وإنّما اللّذات والنّعيم[1] والتّنعمات[2] بقدر الشّهوات؛ و[3]هذا بحكم الأصل السّادس.

وَأنّ منشأ ما يصل إليه الإنسان ويجازى[4] به الإنسان[5] في ٱلآخرة من خير أو شرّ أو جنَّة أو نار إنّما يكون في ذاته من باب ٱلنّيات والتّأملات[6] والاعتقادات والأخلاق، وليس[7] مبادىء تلك الأمور بأشياء مباينة[8] الوجود والوضع له بحكم الأصل السّابع.

وَأنّ بعض أفراد البشر في كمال ذاته بحيث يصير من الملائكة المقرّبين الّذين[9] لا يلتفتون إلى ما سواه و[10]إلى شيء[11]من لذّات الجنّة وطبقات نعيمها؛ وذلك بحكم الأصل الثّالث.

* * *

(١) مر، دا، مج ٣: - والنعيم.
(٢) مج ٣، مج ٤: والنعمات.
(٣) مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: - و.
(٤) مج ٣: - ويجازى (جاى دو كلمه سفيد است).
(٥) مر، «مج ٣»: - به الإنسان (جاى دو واژه در «مج ٣» سفيد است).
(٦) مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٣٤: - والتأملات.
(٧) دا: ليست.
(٨) مج ٢: المباينة.
(٩) مج ٤: الذي.
(١٠) مج ١، مج ٢، مج ٤: - و.
(١١) مج ٤: - إلى شيء.

[٣] قاعدة

في وجوه الفرق بين الأجساد والأبدان الدّنياويّة والأُخرويّة في نحو الوجود الجسماني

وهي كثيرة:

منها: إنّ كلّ جسد في الآخرة ذو روح، بل[١] حيّ[٢] بالذات، ولا يتصوّر هناك بدن لا حياة له بخلاف الدّنيا، فإنّها[٣] يوجد[٤] فيها أجسام غير ذوات[٥] حياة وشعور؛ والّذي فيه الحياة، فإنّ[٦] حياته[٧] عارضة له زائدة[٨] عليه.

ومنها: إنّ أجسام هذا العالم قابلة لنفوسها[٩] على سبيل الاستعداد، ونفوس ٱلآخرة فاعلة لأبدانها على وجه الإيجاب. فهاهنا يرتقي الأبدان والمواد بحسب استعداداتها واستحالاتها إلى أن يبلغ[١٠] إلى حدود النّفوس[١١]، وفي ٱلآخرة ينزل الأمر من النّفوس[١٢] إلى الأبدان.

ومنها: إنَّ القوّة هاهنا مقدّمة[١٣] على الفعل زماناً والفعل[١٤] متقدّم عليها ذاتاً، وهناك[١٥] القوّة متقدّمة على الفعل ذاتاً ووجوداً.

---

(١) مج ٤: + هي.
(٢) مج ٤: حيّة.
(٣) دا: - فإنّها.
(٤) مج ٤: توجد.
(٥) مج: ذات.
(٦) مر، دا: فإنه.
(٧) دا: حياة.
(٨) مج ٤: فايدة.
(٩) مج ٤: للنفوس.
(١٠) مر، دا: تبلغ.
(١١) دا: النفس.
(١٢) دا: - وفي الآخرة ينزل الأمر من النفوس.
(١٣) مر: متقدمة.
(١٤) مر: - والفعل.
(١٥) مج ٣: هو هناك.

ومنها: إنّ الفعل هاهنا أشرف من القوّة لأنّه غاية لها؛ هنالك[1] القوّة أشرف من الفعل لأنّها فاعلة له[2].

ومنها: إنّ أبدان الآخرة وأجرامها غير متناهية على حسب أعداد تصوّرات النّفوس وإدراكاتها، لأنّ براهين تناهي الأبعاد غير جارية فيها، بل في جهات وأحياز ماديّتين[3]. وليس أيضاً فيها تزاحم وتضايق، ولا بعضها من بعض في جهة خارجة ولا داخلة. ولكلّ إنسان سعيد عالم تامّ برأسه أعظم من هذا العالم لا ينتظم مع عالم آخر في سلك[4] واحد، ولكلّ من أهل السّعادة ما يريد[5] من الملك بأيّ فسحة يريدها، وإلى هذا المعنى أشار أبو يزيد بقوله: «لو[6] أنّ العرش وما حواه دخل[7] في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد[8] لما أحسّ بها[9]».

و[10]منها[11]: إنّ أجساد الآخرة وأعظامها[12] من الجنات والأنهار والغرفات والبيوت والقصور والأزواج المطهّرة والحور وكلّ ما لأهل الجنّة من الخدم والحشم والعبيد والغلمان وغيرها موجودة بوجود واحد هو وجود إنسان واحد من أهل السعادة، لأنّه محيط[13] بها تأييداً من الله[14] ونزلاً من غفور رحيم[15]. وليس كذلك حال الشّقي الجهنّمي بالنسبة[16] إلى ما[17] يصل إليه من النّيران والأغلال والسّلاسل والحيّات وغيرها، لأنّه[18] محاط بها، كما قال الله تعالى، فقد[19] ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾[20] وقوله[21]: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾[22] ﴿إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِقَوْمٍ عَابِدِينَ﴾[23].

---

(1) ديگر نسخ جز «مج»: هناك.

(2) مج ٤: - له.

(3) مج، مج ٤، دا: ماديَّن.

(4) مج ٣: فلك.

(5) مر، دا: ما يريده.

(6) مج، مج ٢، مج ٤: لولا/ مج ١: أولاً.

(7) مج ٢: داخل.

(8) مج ٤: - أبو يزيد بقوله... قلب أبي يزيد.

(9) مر، دا: به/ مج ٤: - بها.

(10) مج ٤: - و.

(11) مج ٤: + القاعدة.

(12) مج ٤: اطعامها.

(13) مج ٤: يحيط.

(14) مج ٣، مج ٤: + تعالى.

(15) اقتباس از آيه ٣٢ سورهٔ فصلت.

(16) دا: بالتشبه.

(17) مر: - ما.

(18) همهٔ نسخه ها جز «مر، دا»: لأنها.

(19) مج ٤: وقد.

(20) سورهٔ كهف (١٨)، آيهٔ: ٢٩.

(21) مج ٣، مج ٤: + تعالى.

(22) سورهٔ عنكبوت، آيهٔ: ٥٤.

(23) سورهٔ أنبياء، آيهٔ: ١٠٦.

[٤] قاعدة

في دفع شبه[١] الجاحدين للمعاد والمنكرين لحشر الأجساد وهي إشكالات:

أحدها[٢]: طلب المكان والجهة للجنّة[٣] والنّار بأنّ الآخرة في أيّ جهة من العالم، و[٤]مكانها أين[٥] هو منه، حتّى يلزم إمّا التّداخل، أو الخلاء، وهو منفسخ الأصل، كما أشرنا[٦] إليه. لأنّ عالم الآخرة عالم[٧] تامّ في نفسه[٨]. فكما أنّ السؤال بـ«أين» عن مجموع هذا[٩] العالم باطل، لأنّه ليس فوق فوقه[١٠] شيء ولا تحت[١١] تحته شيء، بل و[١٢]المجموع لا فوق له ولا تحت[١٣]. وإنّما يطلب المكان لأجزاء[١٤] عالم واحد لا لمجموعه[١٥]، وقد قلنا عالم الآخرة عالم تامّ، بل كلّ[١٦] من الجنّة والنّار عالم تامّ[١٧] برأسه، بل لكلّ إنسان سعيد عالم تامّ كما[١٨] أومأنا إليه. كيف، ولو لم يكن الدّنيا والآخرة عالمين تامّين، فليس لله سبحانه عالمان[١٩].

---

(١) مج، مج ١، مج ٢: الشبهة.
(٢) مر: أحدهما.
(٣) دا: - والمنكرين... والجهة للجنة.
(٤) مج ٣: + أنّ.
(٥) مج ٣: أي.
(٦) دا: أثر.
(٧) مج ١، مج ٣، مج ٤: - عالم.
(٨) مج، مج ٣: - في نفسه.
(٩) جز «مر» ساير نسخ: - هذا.
(١٠) دا: فوق.
(١١) مج: - تحت.
(١٢) دا: - و.
(١٣) مج ٤: + له.
(١٤) مج ٢: الأجزاء.
(١٥) مج ٢: لا مجموع/ مج، مج ١، مر: لا لمجموع.
(١٦) مج ٣: + شيء.
(١٧) مج ٤: - تام.
(١٨) مر: كلما.
(١٩) مج ٤: عالمين.

وأيضاً فإنّ الآخرة نشأة[١] باقية لا موت فيها ولا دثور ولا فناء[٢] وهي دار قرب من[٣] الله، والإنسان يتكلّم[٤] فيها مع الله[٥]، والوجوه الناضرة[٦] ناظرة[٧] إليه فيها؛ والدّنيا داثرة فانية مطرودة من جهة القدس، كما[٨] ورد في الحديث: «إنّ[٩] الدّنيا ملعونة، ملعون ما فيها»[١٠] واختلاف اللّوازم دالّ[١١] على اختلاف الملزومات. قال[١٢] تعالى: ﴿وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[١٣]، وعن ابن عباس: «ليس في الدّنيا ممّا[١٤] في الجنّة إلّا الأسماء» فنحو وجود الآخرة غير نحو وجود الدّنيا، كما علمتَ.

فالدّنيا والآخرة مختلفتان في جوهر الوجود؛ ولو كانت الآخرة من جوهر الدّنيا، لم يصحّ أنّ الدّنيا تخرب[١٥] البتّة[١٦] وتضمحلّ[١٧]، ولكان[١٨] القول بالآخرة قولاً بالتّناسخ، ولكان المعاد عبارة عن عمارة الدّنيا بعد خرابها. والاتّفاق من جميع الملل منعقد على أنّ الدّنيا تضمحلّ وتفنى، ثمّ[١٩] لا تعمر[٢٠] أبدا.

وثانيها: إنّ الإعادة لو كانت حقاً[٢١] يلزم التناسخ.

---

(١) مج ٣، مج ٤: + تامه.
(٢) دا: - لا موت... ولا فناء.
(٣) مج ٢: + أعلى.
(٤) مج ٣: تلكم.
(٥) مج ٤: + سبحانه.
(٦) مج ١، مج ٣: ناظرة/ مج ٣، مج ٤: + إليه/ دا، مج ٢: ناضرة.
(٧) مج ١: ناضرة.
(٨) مج: - كما.
(٩) مج ٣، مج ٤: - إنّ.
(١٠) «بحار الأنوار»، ج ٧٧، ص ٨٢ وص ١٠٥، به صورت «الدنيا ملعون...» ونيز «الدنيا ملعونة ملعون من فيها».
(١١) دا: دل.
(١٢) مج ١، مج ٢، مج ٤: + الله.
(١٣) سورهٔ واقعه، آيهٔ: ٦١.
(١٤) مر، مج، مج ٤: فما.
(١٥) جز «مر» و«دا» ساير نسخ: يخرب.
(١٦) مج ١: - البتة.
(١٧) همهٔ نسخه ها جز «مر، دا»: يضمحلّ.
(١٨) مج ٣، مج ٤: ولو كان.
(١٩) مر: - ثمّ.
(٢٠) مج ١، مج ٤: لا يعمر.
(٢١) مر: حقه/ دا: حقته.

وأجيب في المشهور بأنّ هذا[١] القسم من التناسخ ممّا جوّزه[٢] الشّارع[٣]، ويسمّى[٤] بالحشر. ولم يتأمّلوا في أنّ طبيعةَ المحال بالذّات لا يصير[٥] فرد منها[٦] ممكناً بتجويز الشّارع وتبديل الاسم؛ ومحاليّة التّناسخ أمر مبرهن عليه.

ولبعض الأعلام[٧] رسالة في المعاد أجاب عن هذا الإشكال بأنّ:

للنّفس النّاطقة ضربين من ٱلتَّعلّق بهذا البدن: أوّلهما[٨] أوّلي وهو تعلّقها بالرّوح الحيواني السّاري في الشّرائين[٩]، وآخرهما ثانويّ وهو تعلّقها[١٠] بالأعضاء الكثيفة؛ فإذا فسد مزاج الرّوح وكاد أنْ يخرج من[١١] صلاحيّة تعلّق ٱلنّفس، اشتدَ التعلّق الثانويّ من[١٢] ٱلنّفس بالأعضاء، وبهذا التّعيّن[١٣] تَتعيّن[١٤] الأجزاء تعيّناً ما. ثمّ عند الحشر إذا جمعت وتمَّت هيئة البدن ثانياً وحصل الرّوح البخاري مرّة أخرى، عاد تعلّق النّفس بها كالمرّة الأولى؛ فذلك التّعلّق الثّانويّ يمنع[١٥] من[١٦] حدوث نفس أخرى على مزاج الأجزاء. فالمعاد هي النّفس الباقية لنيل الجزاء. (انتهى ما ذكره).

---

(١) مر: هذه.
(٢) دا، مج ٤: جوز.
(٣) مر، دا: الشرع.
(٤) مج ٢، مج ٤: تسمى.
(٥) مج ٢: لا تصير.
(٦) مج ١: منه (در متن)، منها (در حاشيه).
(٧) مج ٤: بالاى كلمات «لبعض الأعلام» نوشته شده: غيث الدّين منصور.
(٨) مج ١: أولها.
(٩) مج ١: الشراين.
(١٠) جز «مج ٤» ساير نسخ: - وهو تعلقها.
(١١) ذيگر نسخ جز «مج»: عن.
(١٢) مج ٣: عن.
(١٣) دا، مج ١: التّعيين.
(١٤) دا، مج ١، مج ٢، مج ٤: يتعين/ مج ٣: تعين.
(١٥) مج ٣: بمنع.
(١٦) مج ٣: - من.

وهو[1] من[2] سخيف القول وأسقط من الجواب الأوّل، لاشتماله على[3] وجوه من ٱلخلل:

منها: إنّ معنى ٱلتّعلّق الثّانوي في هذا المقام[4] أن يكون بالعرض بمعنى أنْ يكونَ هناك تعلّق واحد، نسبته إلى الأروح بالذّات وإلى ٱلأعضاء بالتّبع.

ومنها: إنّ[5] تعلّق النّفس بالبدن ليس بقصد واختيار؛ حتى إذا استشعرت بفساد مزاج الرّوح، انعطف[6] بتعلّقه[7] منه إلى الأعضاء.

ومنها: إنّ هذا القائل لم يتفطّن بأنّه إذا فسد[8] البدن، لم تبق[9] الأعضاء على مزاجها واعتدالها، وتشبّث[10] النّفس بذيل التّعلّق بها ومدار الرّابطة بين النّفس والبدن بواسطة جهة الوحدة والاعتدال، وهي إنّما يكون في الألطف فالألطف إلى أنْ ينتهي إلى الأكثف فالأكثف. ولم يتأمّل[11] قليلاً في[12] أنّه[13] أيّ مقصود يحصل للنّفس من التّعلّق بموادّ فاسدة المزاج، والتّعلّق الطّبيعيّ لكلّ[14] فعل طبيعيّ لا يكون إلّا لغاية ذاتية طبيعيّة.

ومنها: إنّ الأرواح والأعضاء البسيطة والمركّبة كلّها فائضة من جهة النّفس حدوثاً وبقاءً على ترتيب[15] الأشرف فالأشرف؛ فإذا فسد الرّوح السّاري في العضو، لم يبق العضو عضواً.

وأيضاً ليست الأعضاء ممّا يُعَيِّنُ وجود النّفس حتى أنّها إذا بطل مزاج البدن واضمحلّ تركيبه وانقطع تعلّق النّفس، عادت النّفس ـ الهاربة[16] عن البدن لفساده ـ مرّة أخرى بواسطة اجتماع تلك الأجزاء المبثوثة على التّشكّل.

---

(١) مج ٤: - وهو.
(٢) مج ٢: - من.
(٣) مج، مج ١: إلى.
(٤) مج ٢: + يجب.
(٥) دا: - إنّ.
(٦) مج ١: تعطف.
(٧) مج ٢، مج ٣، مج ٤: تعلّقه.
(٨) مج ٢: + روح.
(٩) مر، مج ١، مج ٤: لم يبق.
(١٠) مج ١، مج ٢: يتشبث.
(١١) مر: بجاى «ولم يتأمل»، «بتامّل» ضبط شده.
(١٢) مج ١: - في.
(١٣) مج ١: فانه.
(١٤) مر، دا: ولكل.
(١٥) همهٔ نسخه ها جز «مج ٤»: الترتيب.
(١٦) مر: النهارية.

وأيضاً مَن الذي جمع تلك الأجزاء الّتي لا جامع[١] لها إلّا صورة طبيعيّة أو قوّة نفسانيّة تعلّقت بمادّة طبيعيّة[٢] هي كالأصل، ثمّ يُضيف[٣] الأجزاء الغذائيّة إليها. بل التّحقيق أنّ الحافِظَ للأجزاء والجامع[٤] لأجزاء[٥] الغذاء للشّخص[٦] إنّما يكون نفس المواد[٧] على حسب درجاتها ومقاماتها السّابقة على صيرورتها نفسهاً كاملة. وبالجملة[٨] النّفس أبداً تعيِّن[٩] البدن وأجزاءه[١٠] لا البدن[١١] يعيّن[١٢] النّفس في شيء من المراتب. فما أشدّ سخافة قول من جعل الموادّ الأخيرة والقشور الكثيفة الخارجة عن جهة الوحدة الاعتدالية ممّا تدعو النّفس إلى التّعلّق بالبدن بالطّبع.

وهذا القائل وأمثاله من فضلاء[١٣] الأعصار لفي غفلة عريضة عن أحوال النّفس[١٤] ومقاماتها ودرجاتها[١٥] وكيفيّة انبعاث البدن عنها في العالمين والفرق بين انبعاثين[١٦]. ومن أحكم هذه المقدّمة وعلم تقدّم النّفس على البدن، ليعلم[١٧] أنَّ هذا القائل وَأمثاله عن تحقيق علم المعاد بعيد بعداً[١٨] بمراحل[١٩]. ولعلّ هذا القائل[٢٠] توهّم[٢١] أنَّ البدن عند الموت بمنزلة خرابة عاش فيها رجل أيّاماً[٢٢] كانت معمورة، فَيُهَاجِرُ[٢٣] منها مدّة؛ ثمّ اتّفق له[٢٤]

---

(١) مج ٤: مجامع/ بقيه نسخه ها جز «دا» يجامع. (٢) مج ٤: + و.
(٣) مج، مج ١: يضعف/ مج ٢: يصنف/ مج ٤: تضعف.
(٤) مج ٤: - والجامع.
(٥) مج ٤: واجزاء.
(٦) مج، مج ١: للتّشخص.
(٧) مج ٢، مج ٣: المولود.
(٨) مج ٤: الجمله.
(٩) دا: تعيين.
(١٠) مر: أجزاه/ مج ١، مج ٢: اجزاؤه.
(١١) مج ٤: - لا البدن.
(١٢) مج ١: تعين.
(١٣) مج ١: + العصر.
(١٤) دا: - النفس.
(١٥) مج ١، مج ٤: - ودرجاتها.
(١٦) مج ٤: الانبعاثين.
(١٧) مر، دا، مج ١، مج ٢، مج ٤: يعلم.
(١٨) مر، مج ٤، دا: أبعد.
(١٩) مج ٣: المراحل.
(٢٠) دا: - وأمثاله... القائل.
(٢١) مج، مج ١، مج ٢: يوهم.
(٢٢) همه نسخه ها جز «دا، مج ٤»: أيما.
(٢٣) مر: فهجر/ دا، مج ٢، ٢، ٣، ٤: فيهجر.
(٢٤) مج ٣، مج ٤: لها.

الرّجوع إليها فاشتَدَّ اشتياقه إليها[١] لتذكّر أحواله[٢] السّابقة ولذّاتها الماضية فيها، فجعل[٣] معتكفاً[٤] فيها أبداً مقصوراً عليها عن البلاد المعمورة والمساكن[٥] البهجة المنزهة. ومن ذاق المشرب الحكميّ، يعلم أنَّ هذه الهوسات والجزافات لا يمكن في الأمور[٦] الطبيعيّة.

وثالثها: إنّه يلزم إعادة المعدوم، وقد علمت أنّه غير لازم.

وَأُجيب في المشهور بأنّ المادّة باقية والأعضاء الأصليّة باقية؛ وهذا فاسد، لأنَّ المادّةَ مُبهمة غاية الإبهام، وحقيقة كلّ شيء وتعيّنه بصورته لا بمادّته، كما مرّ[٧].

و[٨]**رابعها**: إنّ الإعادة[٩] لا لغرض[١٠] عبثٌ لا يليق بالحكيم. والغرض إنْ كان عائداً إليه كان نقصاً له، فيجب تنزيهه[١١] عن ذلك؛ وإنْ كان عائداً إلى ٱلعباد فهو إنْ كان إيلاماً، فهو غير لائق به[١٢]؛ وإن[١٣] كان إيصال[١٤] لذّة، فاللّذات ـ سيّما الحسيّات ـ إنّما هي[١٥] دفع ٱلآلام، كما بيّنه العلماء والأطبّاء في كتبهم، فيلزم أنْ يؤلمه أوّلاً حتّى يوصل إليه لذّة حسّيَّة، فهل يليق هذا بالحكيم؟ مثل من يقطع[١٦] عضواً ثمّ يضع عليه المراهم ليلتذّ[١٧].

وقوم أجابوا عن هذا بأنَّ ٱلله[١٨] لا يسأل عمّا يفعل، وليس لأحد أَنْ يعترض[١٩] على مالك فيما يفعل في ملكه.

وتحقيق الجواب على وجه الحلّ: إنّه قد ثبت في مباحث الغايات أنّ لكلّ فعل وحركة غاية ذاتيّة، وأنّ لكلّ عمل جزاءً لازماً، ولكلّ امرىءٍ[٢٠] ما نوىٰ،

---

(١) مج ٤: - إليها.
(٢) مر، مج ٢: أحوال.
(٣) مج ٣: يعتكف.
(٤) مج ٣: ليعتكف/ مر، دا: يعتكف.
(٥) مج ٤: والأماكن.
(٦) دا، مج ١، مج ٢: أمور.
(٧) مج ١: - كما مر.
(٨) دا: - و.
(٩) مر: الإعاد.
(١٠) مر: وللغرض/ مج ٣: لا تعرض.
(١١) مج ١، تنزهه/ دا: تنزيهة.
(١٢) مج ٣، مج ٤: - به.
(١٣) مج، مر، مج ١، مج ٢: - إن.
(١٤) مج، مج ١، مج ٢: إيصالا.
(١٥) مج ٤: - هي.
(١٦) مر، دا: تقطع.
(١٧) مج ٤: ليذ/ دا، مج: ليلتذذ.
(١٨) مج ٤: + سبحانه.
(١٩) مج ٣: تعرض.
(٢٠) دا: امرء.

جزاءً بما كانوا يكسبون، وإله الدّنيا والآخرة واحد لا شريك له، ولن[1] تجد لسُنَّة الله تبديلاً. وليس فعله الخاص إلّا الرّحمة والعناية وإيصال كلّ حقّ إلى مستحقه[2]. وإنّما المثوبات والعقوبات نتائج وثمرات لفعل[3] الحسنات والسيّئات. ولذّات الآخرة[4] ـ سواء كانت عقليّة أو حسيّة ـ ليست كلذّات الدّنيا أُموراً[5] باطلة ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً﴾[6] بل لذّات حقيقيّة واصلة إلى جوهر النّفس، كما علمت.

وخامسها: إنّه[7] إذا صار إنسان معيّن غذاءً بتمامه لإنسان[8] آخر، فالمحشور[9] لا يكون إلّا[10] أحدهما. ثمّ لو فرض الآكل كافراً والمأكول مؤمناً، يلزم إمّا تعذيب[11] المؤمن، أو تنعيم الكافر، أو كون الآكل كافراً معذّباً والمأكول مؤمناً منعماً[12] مع كونهما[13] جسماً واحداً.

والجواب الحقّ يعلم بتذكّر ما أسلفناه. ولبعض النّاس كلمات عجيبة في هذا المقام[14] حرام على كلّ عاقل طالب[15] الاشتغال بأمثالها بعد عدم الاستبصار بأنوار الإيمان عن مجرّد التّقليد لصاحب الشّريعة والاكتفاء بدين العجائز الّذي فيه ضرب من النّجاة.

وسادسها[16]: إنَّ جرمَ الأرض مقدار ممسوح بالفراسخ والأميال، وعدد النّفوس غير متناهٍ[17] فلا يفي جرمها بحصول الأبدان الغير المتناهية.

---

(١) مج ١: وإن.
(٢) مج ٤: مستحقها.
(٣) مج ١: يفعل.
(٤) مج ٣، مج ٤: + نعيمها.
(٥) دا: أمور.
(٦) سورهٔ نور، آيهٔ: ٣٩.
(٧) مج ٤: - وخامسها إنّه.
(٨) مر: للإنسان.
(٩) مج، مج ١: فالمشهور.
(١٠) دا: إلى.
(١١) در «مج ٤» بجاى عبارت «تعذيب المؤمن... مؤمناً منعماً» عبارت «أن يكون المؤمن معذباً والكافر منعماً أو يكون كل منهما معذباً ومنعماً» آمده است.
(١٢) مج ٢: متنعما.
(١٣) مج ٣: كونها.
(١٤) مج ٤: - في هذا المقام.
(١٥) مج ٣: - طالب (جاى اين كلمه سفيد است).
(١٦) مج ٤: وخامسها.
(١٧) مج ٣، مج ٤: غير متناهية.

والجواب كما علمت من الأصول[1]. ثمّ ـ بعد تسليم ما ذكره ـ إنّ الهيولى قوّة قابلة لا مقدار لها في ذاتها، ويمكن لها[2] مقادير وانقسامات غير متناهية وأعادد كذلك ولو متعاقبة. وزمان الآخرة ليس كزمان الدّنيا، فإنّ يوماً واحداً منها كخمسين ألف سنة من أيّام الدّنيا، وإنَّ هذه ٱلأرض ليست محشورة على هذه الصّفة، وإنّما المحشورة صورة هذه الأرض[3] ﴿وَإِذَا ٱلْأَرْضُ مُدَّتْ ۝٣ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ ۝٤ وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ ۝٥﴾[4] وهي تَسَعُ[5] الأبدان كلّها كما دلّ عليه قوله تعالى[6]: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْآخِرِينَ ۝٤٩ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ۝٥٠﴾[7] في جواب من قال: ﴿أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ۝٤٧ أَوَ ءَابَآؤُنَا ٱلْأَوَّلُونَ ۝٤٨﴾[8].

وسابعها[9]: إنَّ المعلوم من الكتاب والسُنَّة أنّ الجنّة والنّار مخلوقتان[10] اليوم؛ فلو كانتا جسمانيّتين، يلزم من ذلك؛ إمّا تداخل الأجسام، أو عدم كون محدّد الجهات محدّداً[11] لها.

والجواب قد مَرَّ مستقصى من أنّهما في داخل حجب السماوات والأرض. وأمّا الذين لم يأتوا البيوت من أبوابها، يجيبون عن الإشكال تارة بنفي كون الجنّة والنّار مخلوقتين[12] بعدُ، وتارة بتجويز الخلاء وتارة بانفتاق[13] السّماوات بقدر[14] ما يسعهما، وتارة بتجويز التّداخل بين الأجسام. ولَيحتَهم[15] اعترفوا بالعجز واكتفوا بالتقّليد وقالوا: لا ندري، الله ورسولُه أعلم.

---

(١) مج ١: أصول.
(٢) مج ٤: - لا مقدار لها في ذاتها ويمكن لها.
(٣) مج ٣: - ليست محشورة... هذه الأرض.
(٤) سورة انشقاق، آيات: ٣ ـ ٥.
(٥) مج ٢: - تسع.
(٦) مج ٣: - قوله تعالى.
(٧) سورة واقعه، آيتان: ٤٩ و٥٠.
(٨) سورة واقعه، آيتان: ٤٧ و٤٨.
(٩) نسخه ها جز «مج ٣»: السّابعة/ مج ٤: - وسابعها.
(١٠) مج ١: مخلوقان.
(١١) مج ١: مجدد.
(١٢) مج ٤: مخلوقين.
(١٣) مر: بانعتاق/ مج ٣: باتفاق/ دا: بالعتاق.
(١٤) مج ١: يقدر.
(١٥) مج ٤: ليست هم.

[٥] قاعدة

في الأمر[١] الباقي مِن أجزاء[٢] الإنسان والإشارة إلى عذاب القبر

أعلم أنّ الرّوح إذا فارقت البدن العنصريّ، يبقى معه شيء ضعيف الوجود[٣] قد عبّر عنه في الحديث: بـ«عَجب الذّنب». وقد اختلفوا في معناه، فقيل: هو الأجزاء الأصليّة؛ وقيل: هو العقل الهيولانيّ؛ وقيل: بل[٤] الهيولى[٥]؛ وقال أبو حامد الغزّالي: إنّما[٦] هو[٧] النّفس وعليها[٨] تنشأ[٩] الآخرة؛ وقال أبو يزيد[١٠] الوقواقي: هو جوهر فردٌ يبقى[١١] من هذه النّشأة؛ وعند صاحب «الفتوحات»: إنّه أعيان[١٢] الجواهر الثّابتة، ولكلٍّ وجهٌ، لكنّ البرهان دلّ على بقاء القوّة الخياليّة الّتي هي جوهر منفصل الذّات عن هذا البدن، وهي آخر هذه[١٣] النّشأة الأولى وأوّل النّشأة الآخرة. فالنّفس متى

---

(١) مج ٣، مج ٤: أمر.
(٢) همهٔ نسخه ها جز «دا، مج ٤»: الأجزاء.
(٣) مج ٢: + و.
(٤) مج ١: + هو.
(٥) مج ٣: هيولى.
(٦) مج ٢: لغناء.
(٧) مج ٢: و.
(٨) مج ٤: عنها.
(٩) دا: منشاة.
(١٠) مج ٣: أبو زيد.
(١١) دا: تبقى.
(١٢) همهٔ نسخه ها جز «مج ٣، مج ٤»: الأعيان.
(١٣) مج ٣، مج ٤: - هذه.

فارقت البدن وحملت المصوّرة المدركة معها، فلها أنْ تدرك أموراً[١] جسمانيّة محسوسة وتُشاهدها[٢] بحسِّها الباطن[٣] الجامع لأنواع المحسوسات الّذي[٤] هو أصل هذه الحواس ـ كما علمت ـ فيتصوّر[٥] بدنها الشّخصي[٦] على صورته الّتي كانت في الدّنيا ومات عليها[٧]، فيتصوّر[٨] ذاتها لقربِ اتّصالها بالبدن عين الإنسان المقبور[٩] الّذي مات على صورته، فيجد[١٠] بدنه مقبوراً ويدرك[١١] الآلام الواصلة إليه على سبيل العقوبات الحسّية على ما وردت به الشّريعة الحقّة، فهذا عذاب القبر. وإنْ كانت تتصوّر[١٢] ذاتها على صورة ملائمة وتصادف[١٣] الأمور الموعودة، فهذا ثواب القبر، وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «القبر روضةٌ من رياضِ الجَنّة، أو حفرة من حُفَرِ النّيران»[١٤].

ثُمّ إذا جاء وقت البعث والحشر، تركب النّفس على بدن يصلح للجنّة ولذّاتها إنْ كانت من السّعداء، أو[١٥] يصلح للنّار وآلامها إنْ كانت من الأشقياء المجرمين. وإيّاك[١٦] أن تعتقد أنّ ما يراه الإنسان بعد موته من أهوال[١٧] القبر وأحوال البعث أمورٌ موهومة لا وجود لها في العين، كما زعمه[١٨] بعض ٱلإسلاميّين المُتشَبّثينَ بأذيالِ الفلاسفة، فإنّ من اعتقد ذلك فهو كافر في الشّريعة وضالّ[١٩] في الحكمة، بل أمور القيامة وأحوال الآخرة أقوى وجوداً وأشدّ

---

(١) دا: أمور.
(٢) دا: يشاهدها.
(٣) مج ٧١ مج ٢، مج ٤: الباطني/ مج ١: + هي.
(٤) مج ٤: التي.
(٥) مج ٤: فتصور.
(٦) دا: الشخص.
(٧) مج ٤: + هي.
(٨) مج ٣، مج ٤: فتصور.
(٩) مج ٣: المتصور.
(١٠) مج ٤: فتجد.
(١١) مر، دا: تدرك.
(١٢) همهٔ نسخه ها جز «مر»: يتصور.
(١٣) مر، مج ١، مج: يصارف.
(١٤) «بحار الأنوار»، ج ٧، ١٠٥، بدين صورت: «... إنّ القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار».
(١٥) مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: و.
(١٦) مر، مج ٢: + و.
(١٧) دا: أحوال.
(١٨) مج ٣: توهمه.
(١٩) مج ٤: + ومنافق.

تحصّلاً من هذه الصّور الموجودة في الهيولى الّتي[1] هي[2] الموضوعات بوسيلة الحركة والزّمان. فالصّور[3] الأُخرويّة إمّا معلّقةٌ بذواتها[4] أو قائمة في موضع[5] النّفس وهي ألطف الهيوليات.

* * *

(١) مج ٤: و.
(٢) مج ٤: في/ دا: من.
(٣) مج ٤: والصور.
(٤) مج ١: بذاتها.
(٥) دا، مج ١، مج ٣، مج ٤: موضوع.

الإشراق الثالث

في أحوال[1] تعرض[2]

في الآخرة

(وفيه قواعد)

(١) مج ٣: + ما.
(٢) مج، مج ١، مج ٣: عرض مج ٤: العرض.

[١] قاعدة

في أنَّ الموت حقٌّ

يجب أن يعلم أنّ عروض الموت أمر طبيعيّ منشؤه[١] ـ كما أشرنا إليه ـ حركة النّفس عن[٢] عالم الطّبيعة إلى نشأة باقية، وإعراضها عن هذا البدن وخروجها عن غبار هذه الهيئات البدنيّة وإقبالها[٣] إلى الدّار[٤] ٱلآخرة. وليس الأمر ـ كما زعمته[٥] الأطباء وعلماء الطّبيعة ـ أنّ سبب عروضه[٦] تناهي القوى[٧] الطّبيعيّة[٨]، أو[٩] نفاد[١٠] الحرارة الغريزيّة[١١]، أو زيادة الرّطوبة الفضليّة، أو غير ذلك من تأثيرات الكواكب بحسب[١٢] حظوظها عند طالع المولود أو ما أشبهها، لما بيّن بطلانها في موضعه، بل سببه قوّة تجوهر النّفس واشتدادها في الوجود ورجوعها بحركتها الذّاتيّة إلى جاعلها الّذي منه بدؤها وإليه منتهاها[١٣] إمّا مسرورة منعمة، و[١٤]إمّا معذّبة منكوسة.

* * *

---

(١) دا: منشأ.
(٢) مج: من.
(٣) دا: إقباله.
(٤) مج ٢: دار.
(٥) دا، مج ٣، مج ٤: زعمه.
(٦) مر، مج ٣: عروضها/ مج ٣ (نسخه بدل): عروضه.
(٧) دا: القوة.
(٨) مج ١، دا، مر: الطبيعة.
(٩) مج ٣: و.
(١٠) مج ٤: انتفاء.
(١١) مر: الغريزيته.
(١٢) دا: - بحسب.
(١٣) مج ٣: منشأها.
(١٤) مر: - و/ مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: او.

[٢] قاعدة

في الحشر

حشر الخلائق على أنحاء مختلفة حسب أعمالهم ونيّاتهم: فلقوم على سبيل الوفد[١]: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا﴾[٢] ولقوم على سبيل التّعذيب: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَآءُ ٱللَّهِ إِلَى ٱلنَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾[٣] لاختلاف أنواع الملكات السيّئة، فهي[٤] الموجبة لاختلاف صورهم الحيوانيّة؛ فلقوم منهم[٥] مفاد قوله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ﴾[٦] ولقوم: ﴿إِذِ ٱلْأَغْلَٰلُ فِىٓ أَعْنَٰقِهِمْ وَٱلسَّلَٰسِلُ يُسْحَبُونَ ﴿٧١﴾ فِى ٱلْحَمِيمِ ثُمَّ فِى ٱلنَّارِ يُسْجَرُونَ ﴿٧٢﴾﴾[٧]؛ ولقوم: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾[٨]؛ ولقوم[٩]: ﴿وَنَحْشُرُ ٱلْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾[١٠]؛ ولقوم: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾[١١]؛ ولقوم: ﴿ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾[١٢]؛ ولقوم: ﴿لَطَمَسْنَآ أَعْيُنَهُمْ﴾[١٣].

وبالجملة يحشر كلُّ أَحَدٍ على صورة باطنه ويساق إلى غاية سعيه وعمله[١٤]، كما قال[١٥] تعالى[١٦]: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ

---

(١) مج ٣، مج ٤: + كقوله تعالى.
(٢) سورة مريم، آية: ٨٥.
(٣) سورة فصّلت، آية: ١٩.
(٤) همهٔ نسخه ها جز «مج ٤»: فيهم.
(٥) مج ٤: منه.
(٦) سورة طه، آية: ١٢٤.
(٧) سورة غافر، آيتان: ٧١ و٧٢.
(٨) سورة قمر، آية: ٤٨.
(٩) مر: - ولقوم... يسحبون.
(١٠) سورة طه، آية: ١٠٢.
(١١) سورة هود، آية: ١٠٦.
(١٢) سورة مؤمنون، آية: ١٠٨.
(١٣) سورة قمر، آية: ٣٧.
(١٤) مر، دا، مج ١، مج ٣: علمه.
(١٥) مج ٣: الله.
(١٦) مج ٢: - تعالى.

سَبِيلًا﴾[1]. وفي الحديث: «يحشر ٱلمرء مع من أحبّه حتّى أنّه لو أحبَّ أحدكم حجراً لحشر معه»[2] فإنّ تكرّر الأفاعيل يوجب حدوث الملكات، والملكات النّفسانيّة تؤدّي إلى[3] تغيّر[4] الصّور[5] والأشكال؛ فكلّ ملكة تغلب على الإنسان في الدّنيا تتصوّر[6] في الآخرة بصورة تناسبها[7]. وهذا أمر محقّق عند أهل اليقين[8]، حتّى إنّ ٱلله[9] سبحانه إنّما خلق الأبدان الحيوانيّة على طبق دواعيها وأغراضها النّفسانيّة، وخلق الأعضاء البدنيّة كالقلب[10] والدِّماغ والكبد والطّحال والأُنثيين وسائر الأعضاء والجوارح على حسب مآرب النّفس وهيئاتها الذّاتيّة، وكذلك[11] خلق لكلّ نوع من أنواع الحيوان[12] آلات مناسبة[13] لصفات نفوسها، كالقرن للثّور والمخلب للسَّبُع والظلف للفرس والجناح للطّير والنّاب للحيَّة والحُمة[14] للعقرب[15]. ومن نظر إلى أصناف الناس[16] من أهل كلّ صنعة وعمل كالكاتب والشّاعر والمنجّم والزّارع والطّبيب[17] وغيرهم، يجد هيئات أبدانهم مناسبة لدواعي نفوسهم، فإنّ[18] الهيئات تَرِدُ من النّفوس إلى الأبدان أوّلاً كما ترتقي من الأبدان إلى النّفوس ثانياً، تتصوّر[19] في ٱلآخرة بصورتها، وإليه الإشارة بقوله[20] تعالى: ﴿...فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾[21].

---

(1) سورهٔ إسراء، آيهٔ: ٨٤.
(2) «بحار الأنوار»، ج ٦٩، ص ٨١ بدين صورت «يُحْشَرُ ٱلْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ» نيز در شرح فارسى شهاب ٱلاخبار، ج ٢٧ (ج دانشگاه تهران) بدين صورت: «ٱلْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ».
(3) مج ٣: على.
(4) دا: يغير.
(5) مج ٤: الصورة.
(6) دا، مج ٤، مر، مج ١: يتصوّر.
(7) همهٔ نسخه ها جز «مج ٢»: يناسبها.
(8) مج ٤: الطريق.
(9) مج، مج ١، مج ٢: - الله.
(10) مج ٤: كالحق.
(11) جز «مج» ساير نسخ: كذا.
(12) مج ٣، مج ٤: الحيوانات.
(13) مج ٢: تناسبه/ مج ١: يناسبه.
(14) مج ٣: اللحمة. وروى «اللحمه» نوشته شده: «اللحمة».
(15) مج ٣: للغرب.
(16) مج: - أصناف الناس.
(17) مر، دا: الطيب والزارع.
(18) مج ٣: لان.
(19) مج ٣: وتتصور/ مج ٤: فتصور/بقيه نسخه ها: فيتصور.
(20) مج ٤: في قوله.
(21) سورهٔ نساء، آيهٔ: ١١٩.

قال بعض أصحاب القلوب:

كلّ من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدّنيا، لرآه مشحوناً بأنواع المؤذيات من الشّهوة والغضب والمكر والحسد والتّكبّر والعجب والرّئاء وغيرها[١] إلّا أنّ أكثر النّار محجوب العين عن[٢] مشاهدتها[٣]؛ فإذا انكشف الغطاء بالموت، عاينها وقد تمثّلت[٤] بصورها وأشكالها المحسوسة الموافقة لمعانيها، فيرى بعينه أنّ النّفس قد تشكّلت بصور السّباع والبهائم، وقد أحدقتْ[٥] به العقارب والحيّات تلذعها[٦] وتلسعها، والنّار قد أحاطت به وأحرقته[٧]. وإنّما هي ملكاته وصفاته الحاضرة، إلّا أن[٨] يُساعده[٩] الرّحمة الإلهيّة وتنجيها من العقاب[١٠] لأجل الإيمان والعمل الصّالح[١١].

* * *

(١) مج ١: - ها.

(٢) مج ١: من.

(٣) مج ٣: مشاهداتها.

(٤) مج ٤: مثلت.

(٥) مج ٣: أحرقت (در حاشيه: أخذت).

(٦) مج ٣: يلذعها.

(٧) مر: حرقته.

(٨) مج ١: الآن.

(٩) مج ٣، مج ٤: تساعده.

(١٠) دا، مج، مج ٢، مج ٤: العقارب.

(١١) ظاهراً، پايان نقل قول است.

[٣] قاعدة

في النَّفْخَتَيْنِ

قال الله[١] تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾[٢] (الآية).

واعلم أنَّ النّفخة نفحتن: نفخة تطفىء[٣] النّار، ونفخة تشعلها. و«الصُّور» بسكون الواو ـ وقرىء بفتحها أيضاً ـ جمع صورة. ولمّا[٤] سئل النّبي ﷺ عن الصُّور ما هو؟ فقال: «هو قرن من نور، التقمه[٥] إسرافيل». فوصِف بالسّعة والضّيق، واختلف في أنّ أَلاه أوسع وأسفله أضيق، أو بالعكس، ولكلّ منهما وجه. فإذا تهيّأت الصّور، كانت فتيلة[٦] استعدادها كالفحم للاشتعال بالنّار الّتي[٧] كمنت[٨] فيها فتبرز[٩] بالنّفخ. والصّور البرزخية مشتعلة بالأرواح الّتي فيها[١٠]، فَيَنْفخ إسرافيل عليه السلام نفخة واحدة، فتمرّ عليها فتطفئها[١١]، وتمرّ النفخة الّتي[١٢] تليها[١٣] ـ وهي الثّانية[١٤] ـ على تلك الصّور المستعدة لأرواحها كالسّراج[١٥] للاشتعال، بل للاستينار[١٦] ﴿فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ ۝ وَأَشْرَقَتِ

---

(١) مج ٣: - الله.
(٢) سورهٔ زمر، آيهٔ: ٦٨.
(٣) مج، مج ١، مج ٣: يطفى.
(٤) مج ٤: ما.
(٥) مج، مج ١، مج ٢: التغمه.
(٦) مج ١، مج ٢: قليله.
(٧) مج ٤: - التي.
(٨) مج ١: مكنت/ مج ٣: - كمنت/ دا: مكث.
(٩) مج ١: فسر.
(١٠) مج ١: - فيها.
(١١) فيطفيها/ مج ٣: فيطيفها.
(١٢) مج ٣: - التي.
(١٣) همهٔ نسخه ها جز «مر»: يليها/ مج ١: تلتهبها.
(١٤) مج ١: الثانيه.
(١٥) مج ٢: كالسرج.
(١٦) ديگر نسخ جز «مج ٣»: الاستينار.

﴿ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾[1]، فتقوم[2] تلك الصُّوَر أحياء[3] ناطقة[4] فمن[5] ناطق[6]: بالحمد لله[7] الّذي أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النّشور، ومن[8] ناطق يقول[9]: ﴿مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرۡقَدِنَاۜ هَٰذَا﴾[10] وكلّ ينطق بحسب علمه وحاله.

* * *

(1) سورهٔ زمر، آیتان: ٦٨ و٦٩.
(2) مج، مج ٢: فيقوم.
(3) مج ٣، مج ٤: حياً.
(4) مج ٤: ناطقا.
(5) مج ٤: ومن.
(6) مج ٣، مج ٤: + يقول.
(7) مج ٤: الحمد لله.
(8) مج ٤: فمن.
(9) مج ١، مج ٢، مر، دا: يقول/ در «مج ٤» عبارتِ «فمن ناطق بالحمد لله...» بر عبارت «ومن ناطق بقولِ: من بعثنا...» با اختلافاتی كه ذكر شد، تقدّم دارد. /مج ٢: + ما وعد.
(10) سورهٔ يس، آيهٔ: ٥٢.

[٤] قاعدة

في القيامتين: الصّغرى والكبرى

أمّا[١] الأولىٰ فمعلومة، لقوله[٢] ﷺ: «من مات فقد[٣] قامت قيامته». وأمّا الكبرىٰ، فلها ميعاد عند الله[٤] لا يطّلع عليها إلّا هو ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾[٥]، وكلّ ما في القيامة الكبرى له نظير في ٱلسّفلى[٦]، ومفتاح العلم بيوم القيامة ومعاد[٧] الخلائق هو معرفة النّفس وقواها ومنازلها ومعارجها. والموت كالولادة، والقيامتان[٨] الصّغرى والكبرى كالولادتين[٩]، الصُّغرى - وهي الخروج من بطن الأمّ[١٠] إلى فضاء الدّنيا والكبرى، وهي الخروج من بطن الدّنيا ومضيق[١١] البدن إلى فضاء الآخرة ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾[١٢].

فمن أراد أنْ يعرفَ معنى القيامة الكبرى ورجوع الكلّ[١٣] إليه تعالى وعروج الملائكة والرّوح إليه[١٤] في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة، وظهور الحق بالوحدة التّامة وفناء الجميع حتّى الأفلاك والأملاك، كما قال[١٥]: ﴿فَصَعِقَ مَن

---

(١) مج ١: - أمّا.

(٢) دا: بقوله.

(٣) مج ٤: - فقد.

(٤) مج ٢: + تعالى.

(٥) سورة آل عمران، آية: ٧.

(٦) دا، مج ٢: الصغرى.

(٧) مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: ميعاد.

(٨) مج ٤: والقيامتين.

(٩) مر: - «كالولادتين... والكبرى».

(١٠) دا: + مضيق الرحم.

(١١) مج ٤: ضيق.

(١٢) سورة لقمان، آية: ٢٨.

(١٣) مج ١: - الكل.

(١٤) مج ٤: - إليه.

(١٥) مج ٤: + تعالى.

﴿فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾[1]، وهم الّذينَ سبقت لهم القيامة[2] الكبرى؛ فليتأمّل الأصول الّتي بسطناها في الكتب والرّسائل، سيّما في رسالة الحدوث. ومن أمكن له أنْ يعرفَ كيفيَّة حدوث العالم بجميع أجزائه بعد ما لم يكن ـ بعديّة زمانيّة ـ من غير أنْ ينقدح[3] به شيء من الأصول[4] العقليّة، ولا أنْ ينثلمَ[5] به تنزيه الله[6] وصفاته الحقيقيّة عن وصمة التّغيّر والتّكثر؛ فقد[7] أمكن له أنْ يعرف خراب العالم وما فيه وزواله و[8]اضمحلاله بالكلّيّة ورجوعها إليه. ومن أنكر هذا، فلأنّه لم يصل إلى هذا المقام ولم يذق هذا المشرب بذوق[9] العيان أو بوسيلة البرهان، أو لأنّه مغرور بعقله النّاقص، أو لضعف[10] إيمانه بما جاءت به الأنبياء عليهم السلام. ومن تنوّر بيت قلبه بنور اليقين، يشاهد تبدّل أجزاء العالم وأعيانها وطبائعها وصورها ونفوسها في كلّ حين، إلى أنْ يزول[11] تعيّناتها ويضمحلّ تشخّصاتها. ومن شاهد حشر جميع القوى الإنسانيّة مع تباينها[12] في الوجود واختلاف مواضعها في البدن إلى ذات واحدة بسيطة روحانيّة، حتّى تزول[13] وتضمحّل[14] بالكلّيّة وتفنى فيها راجعة إليها، ثمّ تنبعث[15] من تلك الذّات تارة أُخرى في القيامة بصورة[16] تحتمل[17] الدّوام والبقاء؛ هان عليه التّصديق برجوع[18] الكلّ إلى الواحد القهّار، ثُمّ صدورها وانتشائها[19] منه[20] تارة أُخرى في النّشأة الباقية.

واعلم أنّ النّفخة وإن كانت واحدة ـ ضرباً من الوحدة ـ من جانب الحق،

---

(1) سورهٔ زمر، آيهٔ: ٦٨.

(2) مج ٤: قيامته.

(3) مج ٤: يقدح.

(4) مج ١: أصول.

(5) مج ١: يتسلم.

(6) مج ٤: + تعالى.

(7) مج ٤: - فقد.

(8) مج ٤: - و.

(9) دا: يذوق.

(10) دا، مج ٤: بضعف.

(11) مر، دا، تزول.

(12) مج ٢، مج ٤: شأنها.

(13) همهٔ نسخه ها جز و«دا»: يزول.

(14) مج ٢، مج ٤: شأنها.

(15) مج، مج ٣: نبعث.

(16) مج ٤: بصور.

(17) مر، دا، مج ١، مج ٢، مج ٤: يحتمل.

(18) دا: يرجع.

(19) مج ١: انشاؤها/ نا: والشاء قيامته.

(20) مج ٢: منها.

لإحاطته[1] بجميع ما سواه، لكنّها بالإضافة إلى الخلائق متكثرة حسب[2] كثرتها العدديّة والنوعيّة وغيرهما[3]، كما أنّ الأزمان والأوقات بالقياس إليه ساعة واحدة، ضرباً آخر من الوحدة. والسّاعة أيضاً مأخوذة من السّعي، لأنّ جميع الأشياء الكونيّة الطّبيعيّة ساعية إليها متوجّهة نحوها من باب الحيوانيّة، ثمّ الإنسانيّة. وتحقيق هذا المرام يطلب من أهل الكشف بكثرة المراجعة[4] إليهم وطول الصّحبة[5] معهم.

* * *

(١) مر: لإحاطة/ مج ٤: للإحاطة/ دا: الإحاطة.
(٢) مج ٤: بحسب.
(٣) مر، مج ١: غيرها.
(٤) دا: المرجعة.
(٥) دا: القبحة.

[٥] قاعدة

في أرض المحشر

هي[١] هذه[٢] الأرض الّتي في الدّنيا إلّا أنّها تتبدّل[٣] غير الأرض، كما تمتدّ[٤] مدّ[٥] الأديم وتبسط فـ ﴿لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَآ أَمْتًا﴾[٦] تجمع[٧] فيها الخلائق من أوّل الدّنيا إلى آخرها، لأنّها في ذلك اليوم مبسوطة على قدر تسع الخلائق. ومعنى بسطها لا ينكشف إلّا لذوي البصائر النّورية الذين أطلقت ذواتهم عن أسر[٨] الطبيعة وقيد الزّمان والمكان، فتعرف[٩] أنّ[١٠] مجموع الأزمنة وما يوازيها كلمحة واحدة وما فيها[١١]، ومجموع الأمكنة وما يطابقها كنقطة واحدة، فكانت الأراضي كلّها أرضاً واحدة. وللأرض[١٢] صورة أرضيّة أخرى بيضاء نقيّة[١٣] فيها الخلائق كلّها والنبيون والشّهداء والكتب والموازين، وفيها الفصل والقضاء بالحق كما في قوله تعالى: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ وَجِاْىٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[١٤].

* * *

---

(١) مر، مج ٤: - هي/ مج ١: + تحقيق.
(٢) مر: هذا.
(٣) همهٔ نسخه ها جز «مج ٤»: يتبدل.
(٤) مر، دا، مج ٢: تمدّ/ مج ١: يمتد/ مج ٤: يتبدل.
(٥) مج ٤: من.
(٦) سورهٔ طه، آيهٔ: ١٠٧.
(٧) مج ١، مج ٢، مج ٤: يجمع.
(٨) مر: أسرار/ مج ١: أمر.
(٩) مر، دا، مج ١، مج ٤: فيعرف.
(١٠) دا: - أنّ.
(١١) مج ٤: - وما فيها.
(١٢) دا: والأرض.
(١٣) دا، مج ٣: نقيّة.
(١٤) سورهٔ زمر، آيهٔ: ٦٩.

[٦] قاعدة

في أنّ الصّراط حقّ

ورد[١] في الحديث ورواه المفضّل عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «الصّراط هو الطريق إلى معرفة الله عزّ وجلّ[٢] وهما صرطان: صراط في الدّنيا وصراط في ٱلآخرة. أمّا الصّراط الّذي في الدّنيا فهو الإمام المفترض الطّاعة؛ من عرفه في الدّنيا واقتدى بهداه، مرّ على الصّراط الّذي هو جسر[٣] جهنّم في نار جهنّم»[٤].

وروى الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصّراط المستقيم أمير المؤمنين». وأيضاً[٥] عنه عليه السلام في قول ٱلله عزّ وجلّ[٦]: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[٧] «قال هو أمير المؤمنين عليه السلام[٨] ومعرفته».

وفي رواية أخرى عن واحد منهم عليه السلام[٩] «الصّراط المستقيم صراطان: صراط في الدّنيا، وصراط في ٱلآخرة؛ فأمّا الطّريق[١٠] المستقيم[١١] في الدّنيا[١٢]، فهو ما قصر عن[١٣] الغلو وارتفع عن[١٤] التّقصير واستقام، فلم يعدل إلى شيء من

---

(١) مج ٤: وروي.
(٢) مج ٤: - عزّ وجلّ.
(٣) مج ١: جسراً.
(٤) «بحار الأنوار»، ج ٢٤، ص ١١.
(٥) دا: - وأيضاً عنه... هو أمير المؤمنين عليه السلام.
(٦) مج ٤: تعالى.
(٧) سورهٔ فاتحه، آيهٔ: ٦.
(٨) مر: + عليه السلام، روحي فداك.
(٩) مر، مج ١، مج ٤: عليهم السلام.
(١٠) مج ٤: المستقيم.
(١١) مج ٤: الذي.
(١٢) مج ١: - في الدّنيا.
(١٣) مج ٤: من.
(١٤) مج ٤: من.

الباطل. والطريق الآخر طريق المؤمنين إلى الجنّة وهو مستقيم[1] لا يعدلون عن[2] الجنّة إلى النّار ولا إلى غير النّار سوى الجنّة»[3]. عنهم عليهم السلام «نحن أبواب الله ونحن الصّراط المستقيم»[4].

وهذه الأحاديث المرويّة عن ساداتنا عليهم السلام متوافقة المعاني والبواطن يحتاج شرحها إلى بسط في[5] الكلام، من أراد الاطّلاع عليه، فليرجع إلى تفسيرنا لفاتحة الكتاب.

والإشارة إليه أنّ للنّفس الإنسانيّة من ابتداء حدوثها إلى منتهى عمرها الدّنيوي انتقالات نفسانيّة وحركات[6] جوهريّة لأجلها في نشآت ذاتيّة، فكلّ نفس صراط إلى الآخرة بوجه، كما أنّها سالكة أيضاً بوجه فالمتحرّك والمسافة شيء واحد بالذّات مغاير[7] بالاعتبار. فالنّفوس صراطات إلى[8] العاقبة، بعضها مستقيمة وبعضها منحرفة وبعضها منكوسة. والمستقيمة بعضها واصلة وبعضها واقفة أو مُعَطَّلَة، والواصلة بعضها سريعة وبعضها بطيئة. وأتمّ الصّراطات المستقيمة[9] نفس أمير المؤمنين عليه السلام[10]، ثمّ نفوس أولاده المتّقين[11] المقدّسين عليهم السلام، وذلك بحسب القوّتين العمليّة والنّظريّة. وإليهما الإشارة في الحديث بصراط الدّنيا وصراط الآخرة:

فالأوّل[12] عبارة عن تحصيل العدالة وملكة التّوسط في استعمال العقل[13] العملي[14] للقوى الثلاثة: الشّهويّة والغضبيّة والوهميّة[15] بين الإفراط والتّفريط، لئلّا يكون فاجراً ولا خاملاً[16] بل عفيفاً، ولا يكون متهوّراً[17] ولا جباناً، بل

---

(1) مج ٢: + و.
(2) مج ٤: من.
(3) «بحار الأنوار»، ج ٨، ص ٦٩، ٧٠.
(4) «بحار الأنوار»، ج ٢٤، ص ١٢.
(5) مج ٤: من.
(6) مر: هركات.
(7) مر، دا، مج ٢: متغاير.
(8) مج ١: - إلى.
(9) مج ١: المستقيم.
(10) مر: + روحي فداك.
(11) مر، دا: - المتّقين.
(12) مج ٤: والأوّل.
(13) مج، مج ١، مج ٢، مج ٣، دا: العقلي.
(14) مج ٤: - العملي.
(15) مج ٤: النظريه.
(16) مج ٤: ولا خامدا.
(17) دا: مشهورا.

شجاعاً، ولا يكون جربزاً ولا أبله، بل حكيماً، لتحصل[١] من تركيب هذه الأوساط[٢] هيئة إذعانيّة إنكساريّة للقوى وهيئة استعلائيّة للرّوح عليها؛ والتّوسط بين الأطراف الشّديدة[٣] بمنزلة الخلوّ عنجنسها، فيصير[٤] النّفس كأنّها لا مرتبة لها من الصّفات[٥] النّفسانيّة التّعلقيّة ولا مقام لها في الدّنيا ﴿يَـٰٓأَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ﴾[٦] فصارت[٧] كمرآة مَجلُوَّةٍ تستعدّ[٨] لأن يتجلّى[٩] فيها صورة الحقّ، وذلك لا يحصل إلّا بانقياد[١٠] الشّريعة وطاعة الإمام المفترض[١١] الطّاعة. وهذا معنى كون[١٢] صراط[١٣] الدّنيا هو الإمام.

والثّاني عبارة عن مرور النّفس بقوّته النّظريّة وعقله العملي عن[١٤] مراتب الوجودات والأطوار ٱلحسّيّة والنّفسيّة والعقليّة، وخروجها عن مكامن[١٥] الحُجُب والغواشي إلى أفضية الأنوار الإلهيّة. فللصّراط[١٦] المستقيم وَجْهان: أحدهما أَحَدُّ[١٧] مِنَ ٱلسَّيف، من وقف عليه شقّه، والآخر أدقُّ مِنَ الشَّعر. والوقوف على الأوّل يوجب القطع والفصل كقوله[١٨]: ﴿ٱثَّاقَلْتُمْ إِلَى ٱلْأَرْضِ أَرَضِيتُم بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مِنَ ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾[١٩] وجاء في الخبر[٢٠]: «**يَمرُّ المؤمِنُ على ٱلصِّراطِ كَالبَرْقِ ٱلخَاطِفِ**»[٢١]. والانحراف عن ٱلثّاني يوجب الهلاك[٢٢] والعقاب ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ عَنِ ٱلصِّرَٰطِ لَنَـٰكِبُونَ﴾[٢٣].

---

(١) مج: لتحصيل/ مج ١، مج ٢: ليتحصل/ مج ٤: يستحصل.
(٢) مج، مج ٢، مج ٣، مج ٤: + و.
(٣) مر: الشديد.
(٤) مج ٤: فتصير.
(٥) مج ٢: الصفاء.
(٦) سورهٔ احزاب، آيهٔ: ١٣.
(٧) مج ٢: فصار.
(٨) همهٔ نسخه ها جز «مج ٢» و«مج ٤»: يتسعد.
(٩) مج ٢: تجلى.
(١٠) مج ٤: باتقياء.
(١١) مج ٤: المفترضة.
(١٢) مج ٤: - كون.
(١٣) مج، مر، دا، مج ٣: + في.
(١٤) همهٔ نسخه ها جز «مج، مج ٤»: على.
(١٥) مج ٢: مكان.
(١٦) مر: فلا صراط.
(١٧) دا: - أحدُّ.
(١٨) مج ٤: + تعالى.
(١٩) سورهٔ توبه، آيهٔ: ٣٨.
(٢٠) دا: بالخبر.
(٢١) «بحار الأنوار»، ج ٩٧، ص ٥١. نيز به صورت «من أحبّ علياً مرّ على الصراط كالبرق الخاطف ولم ير صعوبة»: «بحار الأنوار»، ج ٢٧، ص ١١٥.
(٢٢) مر: لهلاك.
(٢٣) سورهٔ مؤمنون، آيهٔ: ٧٤.

بصيرة كَشْفِيَّة[١]؛

إعلم أنّ الصّراط المستقيم - الّذي إذا[٢] سلكت أوصلك إلى[٣] الجنّة - هو بعينه صورة هَذي[٤] النّفس الممدودة من مبدأ[٥] ٱلطّبيعة الحسّيّة إلى باب الرّضوان؛ فهو في هذه الدّار[٦] كسائر الحقائق الغائبة عن الأبصار لا يشاهد[٧] له صورة معيّنة؛ فإذا انكشف غِطاء الطّبيعة بالموت، يكشف[٨] لك[٩] يوم القيامة جسراً ممدوداً محسوساً على متن جهنّم، أوّله في الموقف وآخره على باب الجنّة، كلّ من يشاهده[١٠] يعرف أنّه صنعك وبناؤك، ويعلم أنّه قد كان في الدّنيا جسراً ممدوداً على متن جهنّم[١١] الّتي قيل لها: ﴿هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾[١٢]، ليزيد في طول طبيعتك وعرضها وعمقها، وهي[١٣] ظلّ حقيقتك ذي ثلاث شعب، وهو ظلّ غير ظليل لا يُغني[١٤] جوهر ذاتك من ٱللّهب لهب جهنّم، بل هو الّذي يقودها[١٥] إلى لهب الشّهوات الكامنة نارها الآن البارزة[١٦] يوم القيامة، لقوله[١٧]: ﴿وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ﴾[١٨] إلّا[١٩] أنْ يطفئها ماء التّوبة[٢٠] المطهرة للنّفس[٢١] عن ٱلمعاصي، وماء ٱلعلم المطهِّر للقلوب عن رجس[٢٢] الجاهليّة الأولى والثّانية[٢٣].

---

(١) مج ٤: قاعدة.
(٢) مج ١: - إذا.
(٣) مج ٣: - إلى.
(٤) مج، دا: هذى.
(٥) مج ١: المبدأ.
(٦) مج ٣: - الدّار.
(٧) مر، مج ٣: لا تشاهد/ دا: لا نشاهد/ مج ١ ومج ٢: ويشاهد.
(٨) مج ٣: كشف.
(٩) مج ٤: له.
(١٠) دا: يشاهد.
(١١) مج ٤: - أوله في الموقف... على متن جهنم.
(١٢) سورهٔ قَ، آيهٔ: ٣٠.
(١٣) مج ٤: هو.
(١٤) دا، مج، مج ٢، مج ٣، مج ٤: لا نعني.
(١٥) مج، مج ١، مج ٢، مر، دا: يعود.
(١٦) مج ٤: إلّا أنّها بارزة.
(١٧) مج ٤: + تعالى.
(١٨) سورهٔ نازعات، آيهٔ: ٣٦.
(١٩) دا: - إلّا.
(٢٠) مج ٤: بالتوبه.
(٢١) مج ٤: - للنفس.
(٢٢) مج ٤: حسن.
(٢٣) مج ٤: - والثانية.

[٧] قاعدة

في نشر الكتب والصّحائف[١]

قال تعالى[٢]: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿١٤﴾﴾[٣] وقال تعالى[٤]: ﴿وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾[٥].

إعلم أنّ كلّ ما يفعله[٦] الإنسان بنفسه أو[٧] يدركه[٨] بحسّه يرتفع منه أثر إلى ذاته[٩]، ويجتمع في صحيفة نفسه وخزانة[١٠] مدركاته آثار الحركات والأفعال، وهو كتاب منطوٍ اليوم غائب عن[١١] مشاهدة الأبصار، فيكشف له بالموت ما يغيب عن[١٢] البصر في حال الحياة ممّا[١٣] كان مسطوراً في كتاب ﴿لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ﴾[١٤]. وقد مرّ[١٥] الإشارة إلى أنّ رسوخ الهيئة الباطنة وتأكّد الصفات النّفسانيّة ـ وهو المسمّى عند[١٦] الحكماء بـ«الملكة»، وعند أهل الشّريعة بـ«الملك» أو[١٧] «الشّيطان» ـ ممّا يوجب خلود[١٨] الثّواب والعقاب.

---

(١) مج ٤: - والصحائف.
(٢) دا: - تعالى.
(٣) سورهٔ إسراء، آيتان: ١٣ و١٤.
(٤) مر، مج ١، مج ٢: - تعالى/ مج ٣، مج ٤: قال الله تعالى.
(٥) سورهٔ تكوير، آيهٔ: ٣.
(٦) مر، دا، مج ١، مج ٣: يفعل.
(٧) مج: و.
(٨) مج، مج ١، مج ٢، مر: يدرك.
(٩) مج ٢: أثر لذاته.
(١٠) مر، مج ٣: خزنة.
(١١) مر: - عن.
(١٢) مج ٤: من.
(١٣) مر، مج ٢: بما.
(١٤) سورهٔ أعراف، آيهٔ: ١٨٧.
(١٥) مر، مج ٣، مج ٤: مرّت.
(١٦) دا: على.
(١٧) مج ٤: و.
(١٨) دا: + السواد.

فكلّ من فعل مثقال[1] ذرّة[2] خيراً أو شرّاً يرى أثره مكتوباً في صحيفة ذاته أو[3] صحيفة أعلى منها، وهو عبارة عن نشر الصحائف وبسط الكتب.

فإذا حان[4] وقت أنْ يقع بصره على وجه ذاته عند كشف الغطاء ورفع الغشاوة، فيلتفت إلى صفحة باطنه وكتاب[5] نفسه؛ فمن كان في غفلة عن ذاته وحساب حسناته وسيّئاته، يقول[6] عند ذلك: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَاۚ وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرًاۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[7]. وذلك لأنّ نشأة ٱلآخرة نشأة إدراكيّة[8] حيوانيّة، كلّ من فيها حديد البصر، لقوله[9]: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[10]. فمن[11] كان من أهل السّعادة ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ﴾[12]، فقد ﴿أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ﴾[13] من جهة علّيين، لأنّ معلوماته أمور كليّة رفيعة عالية، كما قال[14]: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ ﴿١٨﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا عِلِّيُّونَ ﴿١٩﴾ كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ ﴿٢٠﴾ يَشْهَدُهُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿٢١﴾﴾[15]. ومن كان من الأشقياء المردودين إلى أسفل السّافلين[16] وأصحاب الشّمال، فقد[17] أُوتي كتابه بشماله، أو من وراء[18] ظهره من جهة سجّين، لأنّ مدركاته مقصورة على أغراض جزئيّة سفليّة، ولاشتمال[19] كتابه على الكذب والبهتان والهذيان، فحريّ بأنْ يلقى في ٱلنّار وخليق بأنْ يحرق في الجحيم، كما قال[20]: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ ﴿٧﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا سِجِّينٌ ﴿٨﴾ كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ ﴿٩﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٠﴾﴾[21].

---

(١) مج ٤: - مثقال.
(٢) مر، مج ٣: + عن.
(٣) مج ١: و.
(٤) مر: حال/ مج ٤: كان.
(٥) دا: + لا يغادر صغيرة.
(٦) دا، مر: نقول.
(٧) سورهٔ كهف، آيهٔ: ٤٩.
(٨) مج، دا، مر: الإدراكيّة.
(٩) مج ٣، مج ٣٤: قوله تعالى.
(١٠) سورهٔ ق، آيهٔ: ٢٢.
(١١) مج ٤: من.
(١٢) سورهٔ واقعه، آيهٔ: ٢٧.
(١٣) سورهٔ اسراء، آيهٔ: ٧١.
(١٤) مج ٢: + تعالى/ مج ٤: + الله تعالى.
(١٥) سورهٔ مطففين، آيات: ١٨ تا ٢١.
(١٦) مج ١، مج ٢: سافلين.
(١٧) مر: فقال.
(١٨) مج ٤: - وراء.
(١٩) دا: والاشتمال.
(٢٠) مج ٤: + الله تعالى.
(٢١) سورهٔ مطففين، آيات: ٧ ـ ١٠.

[٨] قاعدة

في كيفيّة ظهور أحوال[١] تعرض[٢] يوم القيامة على الإجمال

وتفاصيلها مستفادة من القرآن والحديث على أتمّ تفصيل وأوضحه، إلّا أنّه نبأ عظيم والنّاس عنه[٣] معرضون، كما قال عزّ من قائل: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾[٤].

واعلم أنَّ القيامةَ ـ كما أشرنا إليه ـ من داخل حجب السماوات والأرض[٥]، ومنزلتها من[٦] هذا العالم منزلة الجنين[٧] من[٨] الرّحم والطّير من البيضة[٩]. فما لم ينهدم بناء الظاهر، لم ينكشف أحوال الباطن، لأنّ الغيب والشّهادة لا يجتمعان في موضع[١٠] واحد، فلا يقوم[١١] السّاعة إلّا ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾[١٢]، وانشقّت ٱلسّماء وانتثرت الكواكب وتساقطت[١٣] النّجوم وكوّرت الشّمس وخسف القمر وسيّرت الجبال وعطّلت العشار وبعثر ما في القبور وحصّل[١٤] ما في الصّدور وحمّلت الأرض والجبال فدكّتا دكّة واحدة.

---

(١) مج ٣: أعراض، بالاى كلمهٔ أعراض: أحوال.

(٢) همهٔ نسخه ها جز «مج ٤»: يعرض.

(٣) مج: عنها (در حاشيه: عنه).

(٤) سورهٔ يوسف، آيهٔ: ١٠٥.

(٥) مج ٤: - يَمُرُّون... حجب السماوات والأرض.

(٦) مج ١: عن.

(٧) مر، دا: الإنسان.

(٨) مر، دا: في.

(٩) دا: الفينه.

(١٠) دا: موضوع.

(١١) مج ٤: فلا تقوم.

(١٢) سورهٔ زلزله، آيهٔ: ١.

(١٣) مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: تساقط.

(١٤) مج ٣: حصلت.

والعارف قد يشاهد[1] هذه الأحوال والأهوال[2] عند ظهور سلطان[3] الآخرة على ذاته، فيسمع نداء ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[4]، ويرى[5] ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[6]، ويرى هذه الأرض عند القيامة في الزّلزال والجبال في الاندكاك حيث لا استقرار ولا جمود لها. فإذا انكشف[7] الغِطاء بالقيامتين الكبرى والصّغرى، يرى كلّ شيء على أصله من غير غلط في الحسّ وشبهة في الوهم؛ فيرى ذواتِ الأوضاع الشّخصيّة المركّبة من[8] موادّ وصور[9] متجدّدة مستحيلة مع أعراضها[10] المختلفة[11] الّتي كان يتمّ بها وجودها الشخصي[12] المحسوس الّذي مظهرها[13] آلات الحواس وانفعالاتها عند القيامة.

ولها نحو آخر من الرّؤية، فليس[14] لها في مشهد الآخرة هذا النّحو من الوجود، فيشاهد الأشياء في عرصة القيامة على حقائقها الأصليّة بمشعر أخروي يتنوّر بنور الملكوت، فشاهد ﴿ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ﴾[15] ويتحقّق بمعنى قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّى نَسْفًا ﴿١٠٥﴾ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ﴿١٠٦﴾ لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَآ أَمْتًا ﴿١٠٧﴾﴾[16]، وَيشاهد يَومَئِذٍ نار جهنّم كَيْفَ[17] محيطة[18] بالكافرين[19]، ويراها كيف تحرق[20] الأبدان وتنضج[21] الجلود وتذيب[22] اللحوم ﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾[23]، ويرى[24] البحار مسجورة، وهذه النّار الّتي

---

(١) مج ٣: تشاهد.
(٢) مر، مج ٣: الأحوال.
(٣) مر، مج ٣: السلطان.
(٤) سورهٔ غافر، آيهٔ: ١٦.
(٥) مر، مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: فيرى.
(٦) سورهٔ زمر، آيهٔ: ٦٧.
(٧) مج ٤: انقطع.
(٨) مج، مج ١: - من.
(٩) مج ٤: صورة.
(١٠) مج ٤: أغراضها.
(١١) مج ١: المختلفه.
(١٢) مج ٢، مج ٤: الشّخص.
(١٣) مج ٢: مظهر.
(١٤) مج ٣: وليس.
(١٥) سورهٔ قارعه، آيهٔ: ٥.
(١٦) سورهٔ طه، آيات: ١٠٥ ـ ١٠٧.
(١٧) مج، مر: - كيف.
(١٨) دا: محيط.
(١٩) اقتباس از سورهٔ توبه، آيهٔ: ٤٩، وسورهٔ عنكبوت، آيهٔ: ٥٤.
(٢٠) مج ٢: يحرق.
(٢١) مج ٢: ينضج.
(٢٢) مج ٣، مج ٤: تذب.
(٢٣) سورهٔ بقره، آيهٔ: ٢٤.
(٢٤) مج، مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: وترى.

تحرق[1] الجلود والأبدا غير ﴿نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ ۝٦ ٱلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ ۝٧﴾[2]؛ فإنَّ تلك النّار[3] قد تخبو[4] بالنّوم وشبهه، فيخفّف[5] ضرب من ٱلعذاب عنهم وإنْ كانَ نومهم ممّا لا راحة فيه. قال[6] تعالى: ﴿كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَٰهُمْ سَعِيرًا﴾[7]، أي كُلّما خبت فيهم[8] النّار الباطنة لغفلتهم عن الحسد والحقد والعداوة والبغضاء وسائر النّيرانات الكامنة الّتي[9] تحرق[10] القلوب، اشتغلوا[11] بأعمال بدنيّة من قضاء شهوة البطن والفرج وغيرهما لا على وجه المصلحة، بل على منهج البهيميّة والغضبيّة[12]، فيزيد فيهم[13] قوّة بدنيّة موجبة لزيادة نار[14] السّعير فيهم؛ ومن هاهنا يعلم أنَّ هذه ٱلنّار محسوسة قابلة للزيادة والنّقصان[15].

وقال بعض أهل ٱلكشف في معنى الآية وجهاً آخَر وهو قوله[16]: ﴿كُلَّمَا خَبَتْ﴾ النّار المسلطة[17] على أبدانهم ﴿زِدْنَٰهُمْ سَعِيرًا﴾ بانقلاب العذاب من[18] ظواهرهم إلى بواطنهم، وهو عذاب التّفكُّر في الفضيحة والهول يوم القيامة، لأنَّ عذاب حرقة القلب[19] نيران القطيعة[20]؛ والحجاب عن الملكوت أشَدّ من عذاب حرقة الأبدان والجلود، فيكون عذاب[21] تفكّرهم وتوهّمهم في نفوسهم أشدّ[22] من حلول العذاب المقرون بتسلّط ٱلنّار المحسوسة على أجسامهم، ولأجل ذلك قيل[23] شعراً:

---

(1) مج ١: تحترق.
(2) سورهٔ همزه، آيهٔ: ٧.
(3) مج ٤: - النار.
(4) مج ٢: تحنوا/ مج ٤: + و.
(5) مج ١: فتخفف.
(6) مج ٣، مج ٤: + الله.
(7) سورهٔ اسراء، آيهٔ: ٩٧.
(8) مر: فهم.
(9) همهٔ نسخه ها جز «مج ٣»: - التي.
(10) مج ١: يحرق.
(11) مر، مج ٣، مج ٤: واشتغلوا.
(12) مر، مج ٣: المعصيّه/ مج ٢: الغضبيّه/ مج ٤: الفضليه.
(13) مج ١: - فيهم.
(14) دا: بار.
(15) مج ٤: قائمة لزيادة ونقصان.
(16) مج ٣: قول/ مج ١: + تعالى.
(17) مج ٢: المسلط.
(18) مج ٤: عن.
(19) مر، دا، مج ١، مج ٢، مج ٣: القلوب.
(20) مج ٣، مج ٤: الطبيعة.
(21) مج ٤: - عذاب.
(22) مج ٢: أشد.
(23) مج ٢: - قيل.

النّار ناران: نار[١] كلّها لهب ونار معنىً على ٱلأرواح تطّلع

أقول: وكلتاهما غير هذه ٱلنّار ٱلّتي في الدّنيا[٢]، ولأجل ذلك وصفها بأنّها كلّها لهب؛ لأنّ هذه النّار الدّنيويّة ليست ناراً محضة[٣]، بل[٤] جوهراً مركّباً[٥] فيه نار وغير نار؛ ولهذا قد تنقلب[٦] إلى[٧] هواء أو[٨] ماء أو[٩] غير ذلك. وأمّا ٱلنّار[١٠] المحسوسة الأخرويّة، فهي صورة ناريّة[١١] بحتة يطفئها شيء إلّا رحمة الله.

ومن جملة[١٢] الأحوال يومئذٍ ﴿يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ﴿٣٤﴾ وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ ﴿٣٥﴾ وَصَٰحِبَتِهِۦ وَبَنِيهِ ﴿٣٦﴾ لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ ﴿٣٧﴾﴾[١٣]. وذلك لأنّ النّفس قد[١٤] فارقت هذا البدن وخرجت عن الدّنيا وكلّ ما[١٥] فيها، كما قال: ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا﴾[١٦]. فلا يصادف الإنسان[١٧] أحداً[١٨] من هذا العالم ولا شيئاً[١٩] إلّا نتائج أعماله[٢٠] وصور نيّاتِهِ ولوازم ملكاته وصفاته.

ومنها: ﴿ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾[٢١] وذلك لأنّ[٢٢] الرّوابط الماديّة والأسباب الوضعيّة والعلل المعدّة[٢٣] مرتفعة هناك؛ لأنّ هذه الرّوابط مختصّة بعالم الاتّفاقات والحركات الّتي منشؤها[٢٤] انفعالات[٢٥] المواد واستحالاتها بواسطة

---

(١) مج ٤: - نار.
(٢) مج ٣: - الدّنيا.
(٣) مج ٤: محضا.
(٤) مج ٤: + هو.
(٥) دا: مركبة.
(٦) مج ١: ينقلب/ دا، مر: منها/ مج ٣: - لهبا.
(٧) مج ٣: على.
(٨) مج ١: و.
(٩) مج ١، مج ٤: و.
(١٠) مج ١: - النار.
(١١) مج ٣، مج ٤: نار.
(١٢) مج ٣: - جملة.
(١٣) سورة عبس، آيات: ٣٤ ـ ٣٧.
(١٤) مج ٤: - قد.
(١٥) مج ٤: كلما.
(١٦) سورة مريم، آية: ٩٥.
(١٧) مج ٤: + ولا.
(١٨) دا: حدا.
(١٩) مج ٤: - ولا شيئاً.
(٢٠) مر، دا، مج ٣: + وأفعاله.
(٢١) سورة حج، آية: ٥٦.
(٢٢) مج، مج ١، مج ٢: - لأنّ.
(٢٣) مج ٣: المفسده.
(٢٤) مج ٣: ينشأها.
(٢٥) مج، مج ٢: الانفعالات.

الجهات والأوضاع السّماويّة، كما بيّن[1] في مقامه. وأمّا ٱلنّشأة ٱلثّانية، فالأسباب هناك ليست إلّا ذاتيّة غير[2] خارجة عن ذات ٱلشَّيء ومقوّم وجوده. وفي[3] هذا العالم أيضاً الملك لله، إذ الكلّ بإرادته وإيجاده وتدبيره[4] وحكمته، إلّا أنّ الوسائط العرضيّة والعلل المعدّة[5] موجودة هاهنا[6]، والاتّفاقات واقعة بقضائه وقدره.

ومنها: إنّ الْمُلك يَوْمَئذٍ الْحَقُّ[7] وأن لا[8] ظلم اليوم، لما عرفت من ارتفاع المصادمات[9] والمعارضات الاتّفاقيّة في ذلك العالم[10].

ومنها: إنّ القيامة يوم الجمع، لأنّ الأزمنة والحركات علّة التّغاير[11] والتّعاقب في الحدوث والقدم، والأمكنة والجهات علّة الحضور والغيبة في الوجود والعدم، فإذا ارتفعتا[12] في القيامة، ارتفعت الحجب بين الموجودات، فيجتمع[13] الخلائق كلّهم الأوّلون والآخرون؛ فهي[14] يوم الجمع، لقوله تعالى[15]: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ ٱلْجَمْعِ﴾[16].

ومنها: إنّها يَوم الفصل، لأنّ الدّنيا دار اشتباه[17] ومغالطة[18] يتشابك[19] فيها الحق والباطل والخير والشّر، يتعانق[20] فيها الخصمان ويتمازج فيها المتقابلان. والآخرة دار الفصل والتّميز والافتراق، فيتفرّق[21] المختلفان ويتميّز المتشابهان لقوله تعالى[22]: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ﴾[23]

---

(١) مج ٢: يبين.
(٢) مج ٢: - غير.
(٣) مج، مج ١، مج ٢: - في.
(٤) دا: تدبير.
(٥) مج ٣: المفسدة.
(٦) مج ٤: هنا.
(٧) اقتباس از سورهٔ فرقان، آيهٔ: ٢٦.
(٨) مج ٣: ولا أن/ مج ٢: - أن.
(٩) مر: لمصادمات.
(١٠) مج ٤: - ومنها: إنّ الملك... العالم.
(١١) مج ٢: - في ذلك العالم... علة التغاير/ مج ٣: - التغاير.
(١٢) دا: ارتفعا.
(١٣) مر، مج ١: فيجمع.
(١٤) مج ٣: فهو.
(١٥) مر، مج ١، مج ٢، مج ٣: - تعالى.
(١٦) سورهٔ تغابن، آيهٔ: ٩.
(١٧) مج، مج ١، مج ٢: اشتباط.
(١٨) مج ٢: مخالطة.
(١٩) مج ١: متشابك/ مج ٤: يتشابه.
(٢٠) دا: حقايق.
(٢١) مج ٣: فيفترق/ مج ٤: يفترق.
(٢٢) مر، مج ١، مج ٢، مج ٣: - تعالى.
(٢٣) سورهٔ روم، آيهٔ: ١٤.

وقوله[١]: ﴿لِيُحِقَّ ٱلْحَقَّ وَيُبْطِلَ ٱلْبَٰطِلَ﴾[٢] ولا منافاة بين هذا الفصل وذلك الجمع، بل يقرره[٣] ويوجبه كما قال[٤]: ﴿هَٰذَا يَوْمُ ٱلْفَصْلِ جَمَعْنَٰكُمْ وَٱلْأَوَّلِينَ﴾[٥].

ومنها: إنّ المتخلّصين عن البرازخ والقبور يتوجّهون[٦] عند قيام السّاعة إلى الحضرة الإلهيّة بلا تراخ وانتظار، كما لغيرهم من المقيّدين بالدّنيا المأسورين بأسر التّعلّقات، كما قال[٧] تعالى: ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾[٨].

ومنها: إنَّ الموتَ لكونه[٩] عبارة عن هلاك الحيوان بواحد[١٠] من طرفي التّضادّ[١١] يقام بين الجنَّةِ والنّار في صورة كبش أملح[١٢]، ويذبح بشَفرة[١٣] يحيى عليه السلام وهو[١٤] صورة الحياة، بأمر جبرئيل مبدأ الأرواح ومُحيي[١٥] الأشباح بإذن الله، ليظهر حقيقة البقاء والسّرمد بموت[١٦] الموت وحياة الحياة.

ومنها: إنّ الجحيم تحضر[١٧] في العرصات على[١٨] صورة بعير لأجْل حقده، ليتذكّر[١٩] الإنسان صفاته الذّميمة الباعثة للعقاب كما في[٢٠] قوله[٢١]: ﴿وَجِاْىٓءَ يَوْمَئِذٍۭ بِجَهَنَّمَ ۚ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ ٱلْإِنسَٰنُ وَأَنَّىٰ لَهُ ٱلذِّكْرَىٰ﴾[٢٢]. وهي بارزة في ذلك اليوم، لا كامنة كما[٢٣] في هذا اليوم، لقوله تعالى[٢٤]: ﴿وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ﴾[٢٥]؛ فيطّلع الخلائق من هول مشاهدتها[٢٦] على فنائهم وعذابهم، فيفزعون إلى الله من شرّها؛ لولا أن حبسها الله برحمته، لشردت[٢٧] شردة[٢٨] احترقت بها السّماوات والأرض.

---

(١) مج ٤: ولقوله.
(٢) سورة أنفال، آية: ٨.
(٣) مج ٢: تقرره.
(٤) مج ٤: + الله تعالى.
(٥) سورة مرسلات، آية: ٣٨.
(٦) مج ١: يتوجهان/ مر: توجهون.
(٧) مج ٤: + الله.
(٨) سورة يس، آية: ٥١.
(٩) مج ١، مج ٢: - لكونه.
(١٠) مج ٣: الواحد.
(١١) مج ٤: + و.
(١٢) مج ٢: المحال.
(١٣) مر، مج ٣: بشفرة.
(١٤) مج ٣، مج ٤: هي.
(١٥) مج ٢: محى.
(١٦) مج ٣: لموت.
(١٧) مج ٤: يحضر.
(١٨) مج ٣: في.
(١٩) مر: ليتذاكر/ مج ٣: لتذكر.
(٢٠) دا: - في.
(٢١) دا، مج ٣، مج ٤: + تعالى.
(٢٢) سورة فجر، آية: ٢٣.
(٢٣) مج ٤: - كما.
(٢٤) مج ١، مج ٢، مج ٣: - تعالى.
(٢٥) سورة نازعات، آية: ٣٦.
(٢٦) مج ٤: المشاهدة.
(٢٧) مج ٤: شردت.
(٢٨) مج ٤: + و.

[٩] قاعدة

في العرض والحساب وأخذ الكتب ووضع الموازين[١]

و[٢]أمّا العرض، فهو مثل عرض الجيش ليعرف[٣] أعمالهم في الموقف. وقد علمتَ صحّة اجتماع الخلائق كلّهم على ساهرة واحدة[٤]، فـ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ﴾[٥] كما يُعرف الأخيار[٦] هاهنا بزيّهم[٧]. وقد ورد «أنّ[٨] النبي ﷺ سئل عن قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾[٩] فقال: ذلك هو العرض، فإنّ من نوقش في الحساب عذّب».

وأمّا الحساب[١٠]، فهو عبارة عن جمع[١١] تفاريق الأعداد والمقادير ليعرف فَذْلَكَتُها[١٢] ومبلغُها. وفي قدرة ٱلله تعالى أنْ يكشف في لحظة واحدة للخلائق حاصل متفرّقات أعمالهم وجمع[١٣] نتائج أعداد حسناتهم وسيّئاتهم وأثر كلّ دقيق وجليل من أفعالهم ونيّاتِهِم، وهو أسرع الحاسبين. وأمّا طول مدّة[١٤] الحساب ومكثهم في العذاب، فلأجل قصور ذواتهم عن سرعة التّفطّن بجمع[١٥] متفرّقاتهم والوصول إلى حاصل حسابهم.

---

(١) دا، مج ٢: الميزان.
(٢) مج ١: - و.
(٣) دا: متن؛ ليعرض، روى كلمهٔ «ليعرض»: ليعرف.
(٤) مج ٣: وحدة.
(٥) سورهٔ رحمان، آيهٔ: ٤١.
(٦) مج، مج ١: الاخباد.
(٧) مج ١، مج ٤: بنيّاتهم.
(٨) نسخه ها جز «مج ٣ ومج ٤»: عن.
(٩) سورهٔ انشقاق، آيهٔ: ٨.
(١٠) دا: العذاب.
(١١) نسخه ها جز «مج ٣»: جميع.
(١٢) مج ٤: قدرها.
(١٣) مج ٤: جميع.
(١٤) مج ٣: هذه.
(١٥) نسخه ها جز «مج ١»: بجميع.

وأمّا أخذ الكتب، قد[1] علمت أنّ كتب النّفوس[2] وصحائف ٱلقلوب بعضها علويّة وبعضها سفليّة، وبعضها يمينيّة وبعضها شماليّة: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨ وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ۝٩﴾[3]، لأنّـه المؤمن السّعيدُ ٱلذي قلبه منوّر[4] بنور الإيمان مطهّر[5] عن[6] خُبث ٱلباطن ودغل[7] السّريرة، ولا حساب[8] له مع أحد من الخلائق[9]، ولا شاغل لذمّته[10] عن التّوجه إلى عالم القُدس؛ ولذلك قال: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا۟ كِتَٰبِيَهْ ۝١٩ إِنِّى ظَنَنتُ أَنِّى مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ ۝٢٠ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٢١ فِى جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ۝٢٢﴾[11]، لأنّه كان عارفاً بالآخرة وبالحشر[12] والجزاء، عالماً بأنّه يلاقي حسابه وكتابه، إذ الظّن هاهنا بمعنى الجزم واليقين: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِى لَمْ أُوتَ كِتَٰبِيَهْ ۝٢٥ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ ۝٢٦﴾[13]؛ وذلك لكثرة اشتغاله بالدّنيا ولذّاتها وتلهّيه عن ٱلآخرة وسرورها وخيراتها ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ ۝١٠ فَسَوْفَ يَدْعُوا۟ ثُبُورًا ۝١١ وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا ۝١٢﴾[14].

و[15]أمّا دعوة الثّبور، فلتعلّق نفسه بالأمور الهالكة ٱلفانية، وأمّا صلي السّعير، فلكون كتاب ٱلفجّار والمنافقين من جنس الأوراق المسودّة الباطلة القابلة[16] للنّسخ وٱلتّبديل والتّغيير اللائقة للاحتراق بنار السّعير. وأمّا الكافر المحض، فلا كتاب له. والمنافق[17] يسأل عنه من الإيمان ولا تُقبل منه صورة

---

(1) مر، دا، مج ٤: فقد.
(2) مج ٤: النفس.
(3) سورة انشقاق، آيات: ٧ ـ ٩.
(4) مر، مج ١، مج ٢: منورة.
(5) دا: مطهرة.
(6) مج ٤: من.
(7) مج ١: ملل.
(8) دا: لا حسنات.
(9) مر، دا، مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: الخلق.
(10) دا: لزمة.
(11) سورة حاقة، آيات: ١٩ ـ ٢٢.
(12) مج ١، مج ٢: والحشر.
(13) سورة حاقع،، آيات: ٢٥ و٢٦.
(14) سورة انشقاق، آيات: ١٠ ـ ١٢.
(15) مج ٢٣: - و.
(16) مر: القابلة.
(17) مر: منافق.

الإسلام كما يُقْبَل من العوام والضّعفاء، ويقال في حقّه[1]: كان لا يؤمن[2] بالله[3] العظيم، فيدخل فيه المُعَطّل والمُشرك والجاحِد، لأنّ المنافق في باطنه واحد[4] من هؤلاء الثلاثة، إذْ لا تنفع[5] له هناك صورة الإسلام الظّاهري[6]، كما مرّ.

واعلم أنّ هذا الكتاب غَيْرُ كتابِ أعمال الفجّار، لأنّه كتاب الّذين[7] أوتوا العلم[8]، فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً، وهو كتابه المنزل عليه لا كتاب الأعمال، فإنّه حين نبذه[9] وراء ظهره[10] ظنّ أن لن[11] يحور[12]، أي جزم، كما في قوله[13]: ﴿وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ﴾[14]، فإذا كان يوم القيامة قيل له - أي للمنافق - خذ كِتابَك مِن وراءِ ظَهْرِكَ، أي[15] مِن حَيث نبذتَه[16] في حياتك الدّنيا، كما في قوله[17] تعالى: ﴿قِيلَ ٱرْجِعُوا۟ وَرَآءَكُمْ فَٱلْتَمِسُوا۟ نُورًا﴾[18].

وَأمّا وضع الموازين، فالميزان عبارة عن معيار صحيح يُعْرَف به قدرُ ٱلشَّيء ووزنُهُ، سواء كان آله محسوسة[19] مخصوصة أو غيرها، و[20]ميزانُ كلّ موزونٍ من جنسه، وإن لم يُسَاوِ ميزان الآخرة لميزان الدّنيا، ولا موازينُ ٱلعلوم والأعمال[21] لِموازين[22] الأجرام والأثقال؛ كما لا يُساوي[23] ميزان[24]

---

(1) مج ٣، مج ٤: + إنّه.
(2) مر: كان المؤمن.
(3) دا: + العلي.
(4) مج ١: - واحد.
(5) مج ١، مج ٢، مج ٤: لا ينفع.
(6) مر، مج ٤: - الظاهري.
(7) مج ٤: الذي.
(8) مر، دا، مج ٣: الكتاب.
(9) مج ١: نبذوه.
(10) مج ١: ظهورهم.
(11) مج ٢: - لن.
(12) مج ٤: لا يحور.
(13) مج ٢، مج ٣، مج ٤: + تعالى.
(14) سورة فصلت، آية: ٢٣.
(15) مج ٢: اذ.
(16) دا: نبذ.
(17) دا: - قوله.
(18) سورة حديد، آية: ١٣.
(19) مج ١: - محسوسة.
(20) مج ٣: أو.
(21) مج ٤: - والأعمال.
(22) مج ١: الموازين.
(23) مج ٤: لا تساوي.
(24) مج ٣: موازين.

الحِنْطَةِ وٱلشَّعير والأقط والدّبس لميزان[1] الشِّعْرِ كالعروض، وميزان الفكر كالمنطق، وميزان الإعراب والبناء كالنَّحْوِ، وميزان مقادير السّاعات كالأسطرلاب والارتفاعات وٱلأعمِدَة كالشّاقول، أو[2] الدّوائر والاستدارات كالفَرجار، أو[3] ٱلأضلاع والاستقامات كالمسطرة، والعقل ميزان الكلّ[4]. وبالجملة ميزان القيامة نوع آخر من الموازين، فَيُوزَنُ به الكتب والصّحائف وتُجعل[5] فيه.

وممّا ورد في هذا الباب عن أئِمَّتنا عليهم السلام ما رواه محمّد بن علي بن بابويه رحمه الله «أنّه سئل هشام بن[6] سالم عن قول ٱلله عزّ وجلّ: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾[7] قال: هم الأنبياء والأوصياء عليهم السلام».

واعلم أنّ كلّ عمل بدنيّ أو قلبيّ وكلّ ذكر أو[8] نيّة يوضع[9] في[10] الميزان ويدخل فيه ويقابله شيء إلّا كلمة التّوحيد من قول «لا إله إلّا الله» مخلصاً، لأنّ كلّ عمل له مقابل في هذا العالم عالم التّضاد، وليس للتّوحيد مقابل إلّا الشّرك[11] وهما لا يجتمعان في ميزان واحد[12]، لأنّ اليقين الدّائم لا يجامع مع[13] نقيضه في قلب أحد[14]، ولا يتعاقبان على موضوع[15] واحد، كما أومأنا إليه من أنّ نفس المؤمن الموحّد بحسب الجوهر والذّات يُخالف[16] نفس الكافر مخالفة نوعيّة فضلاً عن الشّخصيّة. فليست للكلمة[17] ما يقابلها ويعادلها في الكفة[18] الأُخرى من قول أو عمل أو نيّة فضلاً عن أنْ يرجّح[19] عليها،

---

(1) مج ١: بميزان.
(2) مج ٢: و.
(3) مج ٣: و.
(4) مج ٤: الكمال.
(5) مج ١، مج ٤: يجعل.
(6) مج ١: - بن.
(7) سورهٔ أنبياء، آيهٔ: ٤٧.
(8) مر، دا، مج ٤: و.
(9) مج ٢: توضع.
(10) مج ١: - في.
(11) مر: الاشتراك.
(12) همهٔ نسخه ها جز «مج ٤»: أحد.
(13) مر، مج ٣: - مع.
(14) مج ٤: واحد.
(15) مج ٣، مج ٤: موضع.
(16) مج ١: - قلب أحد... والذات يخالف.
(17) مر: الكلمة/ دا: لملك الكلم.
(18) مج ٣: الكيفية.
(19) دا: متن: يرجع (حاشيه: يرجح).

كما يدلّ عليه[1] حديث[2] صاحب السّجلّات. ولهذا روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «كما لا يَنْتفع[3] مع الكفر شيء، لا يضرّ مع الإيمان شيء[4]». وروىٰ أبو الصّامت عنه أيضاً عليه السلام «إنَّ ٱلله[5] يَغْفِرُ للمؤمن وإن جاء بمثل ذا ـ وأومأ[6] بيده ـ قال: قلت وإن جاء[7] بمثل تلك الهيئات، فقال[8] إي والله، مرّتين»، وفي رواية عن النّبي ﷺ: «وإن زَنى وإن سر[9]».

واعلم أنّ أعمالَ ٱلجوارح خيرها وشرّها كلّها ممّا[10] يدخل في الموازين، وأمّا الأعمال الباطنة، فلا تدخل [في] الميزان المحسوس، لكن يقام فيه العدل وهو الميزان الحكمي المعنوي. فالمحسوس يوزن بالمحسوس والمعنى بالمعنى. فلهذا يوزن الأعمال من حيث ما هي مكتوبة، وآخر ما وضع في هذا الميزان قول الإنسان: «الحمد لله» وبه يملأ الميزان. وإليه الإشارة فيما[11] قال النّبي[12] ﷺ: «الحمد لله يملأ الميزان»، ومن اللطائف الكشفيّة أنّ كفّة[13] ميزان كلّ أحد بقدر عمله من غير زيادة ولا نقصان.

* * *

---

(1) مج ١: - عليه.
(2) مج ٤: - حديث.
(3) مر، دا، مج ٣، مج ٤: لا ينفع.
(4) مج ٤: - شيء.
(5) مج ٤: + تعالى.
(6) مج ١: أو من.
(7) دا: - جاء.
(8) مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: - فقال.
(9) دا: مزق.
(10) مر: فما.
(11) مر: + بها.
(12) مر، مج ١، مج ٢، مج ٣: - النبي.
(13) مج ٤: كشفه.

[١٠] قاعدة

في الجنّة والنّار

يجب[١] أن يعلم[٢] أنّ الجنّة ٱلّتي خرج[٣] عنها أبونا آدم وزوجته لأجل خطيئتهما غير الجنّة ٱلّتي وعد المتّقون. لأنّ هذه لا يكون إلّا بعد خراب الدّنيا وبوار السّماوات[٤] وانتهاء[٥] مدّة عالم الحركات، وإن كانتا متّفقتين في الحقيقة والماهية[٦] والشّرف، لكونهما جميعاً دار الحياة الذّاتيّة ودار البقاء، غير متجدّدة[٧] ولا متبدّلة ولا داثرة[٨] ولا فانية ولا زائلة. وبيان ذلك أنّ الغايات كالمبادىء[٩] متحاذية متقابلة، وأنّ الموت الطّبيعي ابتداء حركة الرّجوع إلى ٱلله[١٠]، كما أنّ الحياة الطّبيعيّة انتهاء حركة النّزول من عنده. فكلّ درجة من درجات القوس الصّعودية بإزاء مقابلتها من درجات القوس[١١] النّزوليّة. وقد شبّهت الحكماء والعرفان هاتين السّلسلَتَيْن بالقوسين من الدائرة إشعاراً بأنّ الحركة الثّانية الرّجوعيّة انعطافية لا استقاميّة.

وإذا تقرّر هذا فاعلم أنّ الجنّة جنّتان: محسوسة ومعقولة، كما قال[١٢] تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ﴾[١٣] وقوله[١٤]: ﴿فِيهِمَا مِن كُلِّ فَٰكِهَةٍ

---

(١) مج ٤: تجب.
(٢) مر: تعلم.
(٣) دا: خرجت.
(٤) مر، دا، مج ٣، مج ٤: + والأرض.
(٥) مج ٣: انهاء.
(٦) دا، مج ٣، مج ٤: والرّتبه.
(٧) دا: غير متجددها.
(٨) مج ٤: - ولا داثرة.
(٩) دا: كالمنادر.
(١٠) مج ٢: + تعالى.
(١١) مر: قوس.
(١٢) مج ٤: + سبحانه.
(١٣) سورهٔ رحمان، آيهٔ: ٤٦.
(١٤) مج ٤: + تعالى.

زَوۡجَانِ﴾[1]: المحسوسة لأصحاب اليمين، والمعقولة للمُقَرَّبين وهم العليّون. وكذا ٱلنّار نَارانِ: محسوسة ومعنويّة، كما مرّ. وكلّ من الجنّة والنّار المحسوسين عالم مقداريّ: أحدهما[2] صورة رحمة الله، والأخرى صورة غضب الله[3]، لقوله تعالى[4]: ﴿وَمَن يَحۡلِلۡ عَلَيۡهِ غَضَبِي فَقَدۡ هَوَىٰ﴾[5]. ولذلك[6] تصول[7] على[8] الجبّارين وتقصم المتكبّرين[9]. وكما أنّ رحمة[10] الله[11] ذاتيّة[12] والغضب عارض، كما برهن عليه[13] بقوله[14]: (سبقت رحمتي غضبي)[15] وقوله[16]: (عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعتكل شيء)[17]، فلذلك خلق الجنّة بالذّات وخلق[18] النّار بالعرض، وتحت هذا سرّ.

وقد علمت أن ليس لهما[19] مكان في ظواهر هذا العالم لا في علوه ولا في سفله، لأنّ جميع ما في[20] أمكنة هذا العالم متجدّدة داثرة مُستحيلة فانية، كلّ ما[21] هو كذلك فهو من الدّنيا، والجنّة والنّار من عالم الآخرة وعقبى الدّار. نعم لكلّ منهما مكان في داخل حجب السّماوات والأرض، ولكن لهما[22] مظاهر في هذا العالم بحسب نشأتهما الجزئيّة؛ وعليه تحمل الأخبار الواردة في[23] تعيين[24] بعض الأمكنة لأحدهما، كما في قوله ﷺ: «ما بين قبري

---

(1) سورهٔ رحمان، آيهٔ: ٥٢.
(2) دا، مج ٢: إحديها.
(3) مج: غضبيّة.
(4) مر، دا، مج ١، مج ٢: - تعالى.
(5) سورهٔ طه، آيهٔ: ٨١.
(6) مج ١، مج ٢: - ولذلك.
(7) مج ١: - تصول.
(8) دا، مر: - على.
(9) دا، مر: المنكرين.
(10) مر، مج ٢: الرّحمة.
(11) مر، مج ١، مج ٣: - الله.
(12) مج ٣: - ذاتيه.
(13) مج ٢: - عليه.
(14) مج ١، مج ٢، مج لقوله/ مج ٤: لقوله تعالى.
(15) «بحار الأنوار»، ج ١٤، ص ٣٩٣؛ ج ١٨، ص ٣٠٦ وص ٣٨٦؛ ج ٢٦، ص ٣١٠.
(16) مج ٤: + تعالى.
(17) سورهٔ أعراف، آيهٔ: ١٥٦.
(18) مج ٣، مج ٤: - خلق.
(19) مج ٤: لها.
(20) مج ٢: - في.
(21) مر، مج، مج ١: كلّما.
(22) مج ٤: لها.
(23) مج ٢: من.
(24) مر: تعين.

ومنبري روضة من رياض الجنّة»[1] وقوله: «قبر المؤمن روضة من رياض الجنّة، وقبر المنافق حفرة من حفر[2] النار»[3] وما[4] روي «أنّ في[5] جبل أروند عيناً من عيون الجنّة»[6] وروي عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّ لله جَنّة خلقها في المغرب وماء فُراتكم هذه يخرج منها[7]». روي «أنّ برهوت وادٍ من أودية جهنّم»[8] والرّوايات فيها كثيرة متخالفة الظّواهر ذكرنا وجه التّوفيق بينها[9] في كتاب «المبدأ والمعاد». والعجب من عاقل يشكّ في النّشأة ٱلآخرة والجنّة والنّار المحسوستين ولا يشكّ[10] فيما يراه في المنام.

وأيضاً الدّنيا والآخرة داخلتان تحت مقولة المضاف، لأنّ إحداهما مأخوذة من الدّنو والثّانية من التّأخر، وهما حالتان للإنسان أدناها الدّنيا والأخرى الآخرة؛ والمتضايفان يعرفان معاً. فمن لم يعرف الآخرة ولم يصدّق بوجودها، فبالحقيقة ما عرف الدّنيا أيضاً، كما قال[11]: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾[12] وكذلك أنّي لأَعْجَبُ من أكثر الفلاسفة و[13]أتباع[14] أرسطاطاليس كأبي علي[15] ومن يحذو حذوه، حيث أنكروا غاية الإنكار أنّ للنّفس كينونة أُخرى قبل البدن مع اعترافهم بأنّ لها كينونة وبقاءً بعد البدن. ومن هذا القبيل

---

(١) مج، مج ١، مج ٢: - رياض. / «بحار الأنوار»، ج ١٠٠، ص ١٩٢، وبا اختلافاتى در: ج ١٠٠، ص ١٤٦ وص ١٩٦؛ ج ٤٣، ص ١٨٥.
(٢) مج، مر، مج ١، مج ٢: - حفر.
(٣) مج ٣، مج ٤: النيران «بحار الأنوار»، ج ٧، ص ١٠٥ بدين صورت: «... إنّ القبر لروضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار»؛ در شرح تعرف، ج ٢، ص ٥٣٤ بدين صورت: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران».
(٤) مج ١: - ما.
(٥) مج ٢: - في.
(٦) «بحار الأنوار»، ج ٦٠، ص ١٢٢.
(٧) مج ٤: - منها + و.
(٨) «بحار الأنوار»، ج ٦، ص ٢٨٨؛ ج ١٠، ص ٧٩.
(٩) مج ٣: بينهما.
(١٠) مج ٣: ولا يشكه.
(١١) مج ٢: + تعالى/ مج ٤: + عزّ وجلّ.
(١٢) سورهٔ واقعه، آيهٔ: ٦٢.
(١٣) مج ٤: من.
(١٤) مج ٤: أصحاب.
(١٥) مج ٤: كأصحاب أبي علي.

من يشكّ في حشر هذه الأجساد وعودها إلى الآخرة، ويقول[١] أين تذهب هذه الأجسام[٢] بعد خراب الدّنيا[٣]؟ ولا يشكّ في حدوثها؛ ولا يقول من أين جاءت هذه الأجسام؟

فاعلم يا حبيبي أنّا[٤] جئنا إلى هذا العالم من جنّة الله ٱلّتي هي حظيرة[٥] القدس التي قدّس بها المقدّسون، ومنها إلى دار الحيوان وجنّة الأبدان، ومنها إلى هذا العالم دار العمل بغير جزاء[٦]، ونذهب من هذا العالم إلى دار[٧] الجزاء من غير عمل. من[٨] سلمت هنا فطرته وحسنت أعماله، فإلى جنّة ٱلله إن كان من المقرّبين الكاملين في العلم، أو إلى جنّة الحيوان[٩] إنْ كان من أصحاب اليمين؛ ويبقى من[١٠] ساء عمله واسودّ قلبه تحت نار غضب الله في جهنم خالداً ﴿فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[١١].

قال بعض أهل الكشف:

> **اعلم ـ عصمنا الله وإيّاك ـ أنّ النّار من أعظم المخلوقات وهي سجن الله في الآخرة، وسمّيت «جهنّم» لبعد قعرها، يقال[١٢] بئر جهنام، إذا كانت بعيدة القعر، وهي تحوي على الحرور والزّمهرير، ففيها الحرّ على أقصى درجاته والبرد على أقصى درجاته. وبين أعلاها وأسفلها مسافة خمس[١٣] وسبعين مائة من**

---

(١) دا: ولقول.
(٢) مج ٤: الأجساد.
(٣) دا: البدن (روى كلمة «البدن»: دنيا).
(٤) مج ١: - أنّا.
(٥) مج: حضيرة.
(٦) دا: خراب.
(٧) مج ٤: - دار.
(٨) مر، مج ٣: فمن/ مج ٢: من هنا سلمت.
(٩) مج ٢: الأعمال.
(١٠) مج، مج ١، مج ٢، مج ٤: ممّن/ مج ٣: - من.
(١١) سورة هود، آية: ١٠٧.
(١٢) مج ٢: يقول.
(١٣) مج ٢: خمسين.

السّنين[1]. وهي دار حرورها هواء محرق لا جمر لها سوى بني آدم والأحجار المتّخذة آلهة، والجنّ[2] لهبها، كما قال تعالى[3]: ﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾[4] وقـولـه: ﴿فَكُبْكِبُوا۟ فِيهَا هُمْ وَٱلْغَاوُۥنَ ۝٩٤ وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ ۝٩٥﴾[5].

ومن أعجب ما روي عن النّبي ﷺ أنّه كان قاعداً مع أصحابه في المسجد، فسمعوا هَدَّةً عظيمة فَارْتَاعُوا، فقال ﷺ: «أتعرفون ما هذه ٱلهدَّة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: حجر ألقي من أعلى جهنّم منذ[6] سبعين سنة الآن وَصَل إلى قعرها، وسقوطه فيها هذه الهدَّة». فما فرغ من كلامه إلّا والصّراخ في دار منافق من المنافقين[7] قد مات، وكان عمره سبعين سنة. فقال رسولُ الله: الله أكبر! فعلمت ٱلصّابة أنّ هذا الحجر هو ذاك. وأنّه منذ[8] خلقه الله يهوي[9] في جهنّم، فلمّا مات حصل في قعرها، فقال[10] تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾[11]. فانظر ما أعجب كلام الله وما أحسن تعريف النّبي لأصحابه.

* * *

(1) مج ٤: السّنين.
(2) مج ٤: إلى.
(3) مج ٤: الله سبحانه.
(4) سورهٔ بقره، آيهٔ: ٢٤.
(5) سورهٔ شعراء، آيتان: ٩٤ و٩٥.
(6) مر، مج ١: مذ.
(7) مج ٢: + قد كان (كه ظاهراً روى آن خط كشيده شده).
(8) دا: م.
(9) مج ١: يهودى (!).
(10) مر، مج ١، مج ٣: قال/ مج ٤: + الله.
(11) سورهٔ نساء، آيهٔ: ١٤٥.

[١١] قاعدة

في أنّ أيّ حقيقة إلهيّة أَظهرت الجنّة والنّار، والإشارة إلى أَبْوابهما

إعلم أنّ لكلّ معنى من المعاني الذّاتيّة حقيقة أصليّة ومثالاً ومَظهراً، فالإنسان له[١] مثلاً[٢] حقيقة كليّة وهو الإنسان العقلي مظهر إسم الله وكلمته[٣] والرّوح المنسوبة[٤] إليه في قوله[٥]: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[٦] وقوله تعالى[٧]: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[٨]، ولها أَمثلة جزئيّة وأفراد شخصيّة كزيد وعمرو، وله[٩] أيضاً مظاهر كالمشاعر والألواح الذّهنيّة.

فكذلك[١٠] للجنّة حقيقة كلّيّة هي روح العالم مظهراً لاسم[١١] الرّحمان، لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا﴾[١٢]، ولها مثال كلي هو العرش الأعظم مستوى الرّحمان وصورته كما ورد «إنَّ أَرْضَ ٱلجنَّة الكرسيّ وسقفها عرش الرّحمان[١٣]» وأمثلة جزئيّة[١٤] كقلوب أهل الإيمان، كما ورد «قَلْبُ

---

(١) همهٔ نسخه ها جز «مج ٣»: - له.

(٢) مج ١: مثاله/ مر، مج ٢، مج ٤: + له. (٣) دا: كلمة.

(٤) مج، مج ١، مج ٢: النبويّة/ مر، دا، مج ٤: المنسوب.

(٥) مج ٤: + تعالى. (٦) سورهٔ نساء، آيهٔ: ١٧١.

(٧) مر، مج ١، مج ٢، مج ٣: - تعالى. (٨) سورهٔ صَ، آيهٔ: ٧٢.

(٩) مر، دا، مج ١، مج ٢، مج ٤: لها. (١٠) مج ١: فلذلك.

(١١) مج ١، مج ٢: الاسم/ مج ٤: اسم. (١٢) سورهٔ مريم، آيهٔ: ٨٥.

(١٣) شرح گلشن راز، ص ١٤٤ (چ زوار)، ودر: «بحار الأنوار»، ج ٦٠، ص ٢٥٦ بدين صورت: «أرضها من ذهب... وسقفها عرش الرحمان».

(١٤) د: جزميّة.

ٱلْمُؤْمِنِ عَرْشُ ٱللهِ»[1]، «قَلْبُ ٱلْمُؤْمِنِ بَيْتُ ٱللهِ»[2]، ولها مشاهد ومظاهر كلّيّة وجزئيّة هي طبقات الجنّة وأبوابها.

وكذلك ٱلنّار لها حقيقة كلّيّة هي البُعد[3] من رحمة ٱلله و[4]صورة غضبه ومظهر[5] إسم الجبّار والمنتقم، ولها مثال كلّي هو نار جهنّم، ولها مظاهر كليّة وجزئيّة[6] هي طبقات جهنّم وأبوابها. وطبقاتها سبعة تحت الكرسي، وفيه أصول السّدرة، ومنها منبت[7] شجرة الزّقوم طعام الأثيم ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَـٰطِينِ﴾[8]. وهناك ينتهي أعمال الفُجّار والمنافقين وهي محيطة بالكافرين وكذا سرادقها. ولها أمثلة جزئيّة هي هوية النّفوس بل[9] النّفوس الهاوية المظلمة والصّدور الضّيقة الحرجة. وأبوابها سبعة، لقوله تعالى: ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَٰبٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾[10]. وهي عين أبواب الجنّة لأهلها، فإنّها على شكل الباب الّذي إذا فتح على موضع[11]، انسدّ[12] به موضع آخر؛ فعين غلق هذه الأبواب[13] على الجنّة عين فتحها[14] إلى النّار[15] إلّا باب القلب، فإنّه أبداً مطبوع على أهل النّار لا يفتح[16] لهم أبواب السّماء ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾[17]، لأنّ صراط الله ـ كما مرّ ـ أدقُّ مِنَ الشَّعْرِ، فيحتاج من يسلكه إلى كمال الدّقة وٱللّطافة، فأنّى يتيسّر[18] سلوكه للحمقاء الجاهلين، سيّما مع العناد والاستكبار؟ فأبواب الجحيم سبعة، وأبواب الجنّة ثمانية.

---

(1) شرح گلشن راز، ص ١٤٤، ص ١٩٨ (چ زوار).
(2) فروزانفر از اللواء لوء المرصى بدين صورت نقل كرده است: «القلبُ بيتُ ٱلرَّبِ» (احاديث مثنوى، ص ٦٢).
(3) دا: العبد.
(4) همهٔ نسخه ها جز «مج ٢»: - و.
(5) مج ٢: + ها.
(6) دا: ضربيّة.
(7) مج ١، مج ٣: ينبت/ مج ٢، مج ٤: تنبت.
(8) سورهٔ صافات، آيهٔ: ٦٥.
(9) مج ٤: - هوية النفوس بل.
(10) سورهٔ حجر، آيهٔ: ٤٤.
(11) مج ٣: - على موضع.
(12) مر: السند.
(13) مج ٤: روى كلمه «الباب»: أبواب.
(14) دا: فتها، روى كلمه «فتها»: فتحها.
(15) مج ١: - النار.
(16) مر: لا تفتح.
(17) سورهٔ أعراف، آيهٔ: ٤٠.
(18) مج ١: ليتيسر.

[١٢] قاعدة
في الإشارة إلى عدد الزّبانية

قال[١] تعالى: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ ﴿٣٠﴾ وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا﴾[٢] (الآيات)[٣].

أعلم أنّه قد انكشف لأرباب[٤] البصائر النّوريّة أنّ هذا القالب[٥] البشري بحسب مشاعره وأبوابه وروازن يشبه الجحيم وأبوابها، وانكشف بالبصيرة أنّه جلس على أبواب هذا البيت الّذي هو مثال الجحيم تسعة عشر نوعاً من الزّبانية، وهي: الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وقوّتا[٦] الشّهوة والغضب والقوى السّبع النّباتيّة؛ وكلّ منها يجرّ القلب عن أوج عالم القدس إلى حضيض عالم السّفل.

وأمّا[٧] الكلام في أصولها وسوابقها[٨]، فاعلم أنّ مدبّرات الأمور في برازخ عالم الظلمات وهي المشار إليها[٩] بقوله: ﴿فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا ﴿٤﴾ فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا ﴿٥﴾﴾[١٠]، فهي في باطن عالم الكبير الجسماني من[١١] الأرواح الملكوتيّة للكواكب السّبعة، والبروج الإثني عشرية[١٢]، فالمجموع[١٣] تسعة عشر سرّاً وجهاراً، غيباً وشهادة.

---

(١) مج ٢، مج ٣، مج ٤: + الله.
(٢) سورة مدّثر، آيتان: ٣٠ و٣١.
(٣) مج ٤: - الآيات.
(٤) مج ٤: لأهل.
(٥) مج: القلب/ مر: ألقاب.
(٦) مج ٢: وقوناه/ مج ٤: وقولي/ مج: قوّة.
(٧) مج ٤: ولا.
(٨) دا: صوابقها.
(٩) مج ٣: إليه.
(١٠) سورة نازعات، آيتان: ٤ و٥.
(١١) همهٔ نسخه ها جز «دا»: - من.
(١٢) مر، مج ٣: عشر/ مج ٤: عشرة.
(١٣) مج ٤: لمجموع.

وكذا في عالم الصّغير الإنساني هي[1] رؤساء القوى المباشرة[2] لتدبير البرازخ السّفليّة، وهي التّسعة[3] عشر المذكورة، سبع منها مبادىء الأفعال النّباتيّة، وإثنا عشر منها مبادىء الأفعال الحيوانيّة. فالإنسان ما دام كونه محبوساً بهذه المحابس الدّاخلة والخارجة، مسجوناً بسجن الطّبيعة، مأسوراً[4] في أيدي هذه العمّال[5] الكلّيّة[6] والجزئيّة، لا يمكنه الصّعود إلى عالم الجنان ومنبع الرّضوان ودار الحيوان؛ فإذا لم يتخلّص عن تأثيرها وتقييدها، كانت حاله كما أفصح[7] عنه قوله تعالى: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ۝٣٠ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ۝٣١﴾[8] (الآيات)[9].

فإذا انتقل من هذا البدن بالموت ينتقل من السّجن إلى السّجّين، فيؤدّيه[10] المالك إلى أيدي هذه الزّبانية الّتي هي من آثار تلك المدبّرات، فيعذّب بها في الآخرة كما يعذّب بها في الدّنيا من حيث لا يشعر. لكثافة الحجب وغلظتها[11]. فإذا انكشف الغطاء أو[12] رقّ الحجاب[13]، يرى شخصه معذّباً بأيدي سدنة الجحيم وزبانية نار الجميم[14] يجرّونه إلى[15] جهنّم بسلاسلهم[16] وأغلالهم.

* * *

(1) مج ٤: - هي.
(2) مج ٣: - المباشرة.
(3) دا: الشّقة.
(4) مج ٤: مأمورا.
(5) مج ٣، مج ٤: الأفعال.
(6) مج ٤: - الكليه.
(7) مج ٤: فصح.
(8) سورة حاقه، آيتان: ٣٠ و٣١.
(9) مج ٣، مج ٤: الاية.
(10) دا: فتؤدّيه.
(11) مر: غلطها.
(12) مج ٣، مج ٤: و.
(13) مج ٣، مج ٤: الحجب.
(14) مر، مج ٢: الجحيم/ مج ٣: سدنة الحميم وزبانية نار الجحيم.
(15) مج ٣، مج ٤: + نار.
(16) مج ٢: لسلاسلهم.

[١٣] قاعدة

في الأعراف وأهله

قال[١] تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾[٢]. قيل هو سورٌ بين الجنّة والنّار، باطنه فيه الرّحمة، وهو ما يلي منه[٣] الجنّة؛ وظاهره من قبله العذاب[٤]، وهو ما يلي من النّار، يكون عليه من تساوت[٥] كفّتا ميزان حسناته وسيّآته، فهم ينظرون بعين إلى النّار وبعين أخرى[٦] إلى الجنّة، وما لهم رجحان بما[٧] يدخلهم الله تعالى[٨] في إحدى الدّارين. هذا ما قيل. وعندي أنّ الأعرافَ غيرُ السّور الواقع بين الجنّة والنّار. و[٩]الّذي ذكروه إنّما يصحّ ويليق في تفسير قوله[١٠]: ﴿فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُۥ بَابٌۢ بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ﴾[١١].

وأمّا الأعراف، فأصله مأخوذ إمّا[١٢] من العرفان، كما قال[١٣]: ﴿يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾[١٤]، وإمّا من «عُرْف الفَرَس» وهو شعر[١٥] عنقه وهو الموضع المرتفع

---

(١) مج ٤: + الله.

(٢) سورۀ أعراف، آيۀ: ٤٦.

(٣) مج ٤: جهة.

(٤) اقتباس از سورۀ حديد، آيۀ ١٣.

(٥) مج، مج ١: يساوت/ مج ٢: ساوت.

(٦) مج، دا: آخر.

(٧) مج ١: - بما.

(٨) مر، دا، مج ١، مج ٣: - تعالى.

(٩) دا، مج، مج ٣، مج ٤: - و.

(١٠) مر، دا، مج ١: + تعالى/ مج ٤: + ﷻ.

(١١) سورۀ حديد، آيۀ: ١٣.

(١٢) مر، مج ٣، مج ٤: - إمّا.

(١٣) مج ٢: - قال/ مج ٤: + تعالى.

(١٤) سورۀ أعراف، آيۀ: ٤٦.

(١٥) مر، دا: - شعر.

منه[1] - و«العرفة» أيضاً الرمل المرتفع - كناية عن ارتفاع مكانهم وعلوّ ذاتهم. وأهل الأعراف هم الكاملون في العلم والمعرفة الّذين يعرفون كلّ طائفة من النّاس بسيماهم، ويرون بنور بصيرتهم الباطنة أهل الجنّة وأهل ٱلنّار و[2]أحوالهما[3] في ٱلآخرة، كما قال النّبي ﷺ[4]: «اتّقوا فراسة ٱلمؤمن فإنّه ينظر بنور ٱلله»[5] لكنّهُم بعد في هذا[6] العالم من حيث أبدانهم كما قيل: أبدانهم في العالم ٱلأسفل وقلوبهم[7] معلّقة[8] كالقناديل في الملا[9] الأعلى[10]. فهم بالأجساد أرضيون وبالقلوب[11] سماويون[12]، أشباحهم فرشيّة وأرواحهم عرشيّة، ولم يموتوا بالموت الطّبيعي حتّى يدخلوا ٱلجَنَّة بدناً، كما دخلوها روحاً، كما قال[13]: ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾[14] رجاءً لرحمة[15] الله. وإذ خرجوا عن الدّنيا، كان طمعهم عين[16] الوصول، وقوّتهم عين الفعليّة[17] والحصول. وأمّا قبل ذلك، فحالهم كحال[18] برزخيّ بين أحوال[19] أهل[20] الجَنَّة وَأهل[21] ٱلنّار، لأنَّ قلوبهم مطعمة في نعيم الجنان من الإيمان والعرفان[22] وأبدانهم معذّبة بعذاب الدّنيا ومؤذياتها[23]، كما قال تعالى:

---

(1) مج ٢، مج ٤: فيه.
(2) مج ١، مج ٣: - و.
(3) مج ١، مج ٢: لأحوالهما.
(4) مج ١: + وسلّم.
(5) «بحار الأنوار»، ج ٢٤، ص ١٢٨ وص ١٣١. نيز در مواضع مختلف مجلدات ديگر؛ «اصول كافى»، ج ١، ص ٣١٧.
(6) دا: + الباب.
(7) مج ٢: عقولهم.
(8) مج ٤: حلقة.
(9) مر، دا: بالملاء.
(10) مر: على.
(11) مج ٢: لقلوبهم.
(12) مج ٤: + و.
(13) مج ٣: + الله تعالى.
(14) سورهٔ اعراف، آيهٔ: ٤٦.
(15) مج: رحمة.
(16) مج، مج ١: عن.
(17) مج ٣: العلية.
(18) مج ٢، مج ٣، مر، دا: كمال.
(19) مر: أحوالهم.
(20) مج ٤: - أهل.
(21) مج ٤: - اهل.
(22) مج ٤: - والعرفان.
(23) مر، دا، مج ٢: ومؤذياتهم/ مج ٤: وموذياته/ مر، دا، مج ١، مج ٢، مج ٤: فهم.

﴿وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَٰرُهُمْ تِلْقَآءَ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ قَالُوا۟ رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[١] والّذي يدلّ على صحّة[٢] ما ذكرناه أمور:

الأوّل: ما ورد عن أئمّتنا المعصومين عليهم السلام أنّهم قالوا نحن الأعراف.

والثّاني: إنَّ الآيَةَ تدلّ[٣] على[٤] غاية مدحهم، والمتوسّطون في الرّتبة[٥] - الّذين لا رجحان لواحدة من كَفَّتي موازينهم، الواقفون[٦] في السّد[٧] الحاجز بين الدّارين الجنّة والنّار - ليسوا من المدح في هذا المحلّ[٨] ومن المعرفة على هذه الدّرجة، بأنْ يعرفوا كلًّا من الطّائفتين بسيماهم، ومعرفة النّفوس أمر عظيم.

و[٩]**الثّالث**: إنّ موضع الدّعاء والمناجاة لطلب الحاجات إنّما هي الدّنيا[١٠] قبل الموت؛ وأمّا الآخرة وما بعد[١١] الموت[١٢]، ففيه[١٣] ميعاد الوصول والوجدان، أو[١٤] حصول اليأس والحرمان.

* * *

---

(١) سورهٔ اعراف، آيهٔ: ٤٧.
(٢) مج ٣: - صحة.
(٣) مج، دا: يدل.
(٤) دا: - على.
(٥) دا: - الرتبه/ مج ٣: + هم.
(٦) مر، مج ٣: الواقعون.
(٧) مج ٤: السور.
(٨) مج ٣: المقام.
(٩) مج ١، مج ٣، مج ٤: - و.
(١٠) مج ٤: + و.
(١١) مج ٣: - بعد.
(١٢) مج ١: - الموت.
(١٣) مر، مج ٢: ففيها.
(١٤) نا: و.

[١٤] قاعدة

في معنى طوبى[(١)]

وهي مثال شجرة العلم كثيرة الفروع والشّعب، شريفة النّتائج والأثمار من المعارف الإلهيّة الّتي أكثرها ممّا لا يستقل باكتسابه العقول البشريّة، بل يحتاج في تحصيلها وتناولها أَنْ تقتبس[(٢)] أنوارها من مشكاة خاتم النّبوّة[(٣)] بواسطة[(٤)] أوّل أوصيائه وأفضل أوليائه وأشرف أبواب[(٥)] مدينة علمه. فإنّ أنوار[(٦)] العلوم الإلهيّة والمعارف الرّبانيّة إنّما انتشرت في قلوب المستعدّين القابلين للهداية[(٧)] من بذر الولاية وشجرة الهداية.

وممّا ورد في هذا المعنى ما رواه أعظم المحدّثين روايةً وضبطاً، وأوثقهم درايةً وحفظاً، الشّيخ الصّدوق أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي رحمه الله بسنده المتّصل عن أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله جعفر الصّادق عليه السلام: «طوبى شجرة في الجنّة أصلها في دار عليّ بن أبي طالب عليه السلام وليس من مؤمن إلّا وفي داره غصن من أغصانها»[(٨)] وذلك لأنّ[(٩)] نفسه الشّريفة

---

(١) مج ١، مج ٢: الطوبى.

(٢) مر، مج ١، مج ٣، مج ٤: يقتبس.

(٣) مج ٣: - النبوة.

(٤) مر: بوسطة/ مج ٣: لوساطة.

(٥) مر: - أبواب.

(٦) مج ٣: أبواب.

(٧) مج ٤: + بنور.

(٨) «اصول كافى»، مج ٣، ص ٧٣٣٧ باختلاف «أصلها في دار النبي محمد» بجاى «أصلها في دار علي بن أبي طالب»؛ «بحار الأنوار»، ج ٨، ص ١٣١، نيز با تغييراتى در: ج ٨، ص ١١٧ وص ١٢٠؛ ج ٣٩، ص ٢٢٦.

(٩) مر: لانه.

معدن الفضائل والعلوم، وكان قلبه[1] المنوّر مفتاح أبواب[2] خزائن المعرفة الموروثة من الأنبياء عليهم السلام سيّما خاتمهم وأعلمهم، عليه وآله أكمل التّسليمات وأزكنها. كما أفصح قوله صلى الله عليه وآله: «أنا مدينة ٱلعلم وعليٌّ بابها»[3].

وإنّما نسب موضع[4] طوبى إلى دار الأخرويّة من بيت قلبه المعنوي دون دار[5] محمّد صلى الله عليه وآله، لأنَّ تفاصيل العلوم الحقيقيّة ـ الّتي جاء بمجامعها[6] الرّسول والكتاب ـ مُستفادة من بيانه وتعليمه، وهو[7] كما أشار إليه تعالى[8] بقوله[9]: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَـٰبِ﴾[10] و[11] بقوله: ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَـٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾[12]، وبقوله[13]: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[14]، وبقوله تعالى[15]: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ ۖ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾[16] ولذلك ورد أنّه قال صلى الله عليه وآله لـمّا نزلت هذه الآية: «يا[17] علي أنا المنذر وأنت الهادي»[18].

وقد[19] تَبَيَّنَ بنور العقل والنّقل أنّ مثال شجرة طوبى، أعني أصل العلوم والمعارف، في دار علي عليه السلام وأولاده المطهرين الّذين هم ذريّة بعضها من بعض[20]، لأنّ كلًّا منهم يحذو حذو أبيهم المقدس وجدّهم المنوّر المطهّر ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ وفروعها في دور صدور شيعتهم وبيوت مواليهم؛ إذ يتفرّع ويتشعّب من علم النّبي والوصي ـ عليهما السّلام وآلهما[21] ـ علوم

---

(1) دا: قبله.

(2) مج ۲: - أبواب.

(3) «اصول كافى»، ج ۳، ص ۳۳٦: «بحار الأنوار»، ج ٤٠، ص ۲۰۱.

(4) مج: معنى.

(5) مج ٤: - دار.

(6) مج ۳، مج ٤: معها.

(7) مج ٤: - هو.

(8) مج ٤: - تعالى.

(9) مج ۲: قوله تعالى.

(10) سورهٔ رعد، آيهٔ: ٤۳.

(11) مر، دا، مج ۱، مج ۲: - و.

(12) سورهٔ زخرف، آيهٔ: ٤.

(13) مج ۳: + تعالى.

(14) سورهٔ نحل، آيهٔ: ٤۳.

(15) مر، مج ۱، مج ٤: - تعالى.

(16) سورهٔ رعد، آيهٔ: ۷.

(17) مر: - يا.

(18) به صور مختلف در: «بحار الأنوار» ج ۲۳، ص ٤، ج ٥، ص ۳۹۹، ص ٤۰۰، ص ٤۰۱ تا ص ٤۰٤.

(19) دا: فقد.

(20) اقتباس از سورهٔ آل عمران، آيهٔ: ۳٤.

(21) مج: آلها/دا: وإليهما/ مج ۳: هما/ مج ٤: بهما.

عقليّة وفروع فقهيّة في قلوب العلماء والمجتهدين من أتباعهم ومقلّدين إلى يوم القيمة. ونسبة سيّد الأولياء عليه السلام إلى علماء هذه الأمّة في الأبوّة المعنويّة كنسبة آدم عليه السلام إلى أفراد البشر[١] في الأُبوّة الصّوريّة؛ ولهذا قال النّبي صلى الله عليه وآله: «يا علي أنا وأنت أبوا هذه الأمّة»[٢] وهكذا نسبة شجرة طوبى لجميع[٣] أشجار الجنّة.

قال العارف المحقق في الفتوحات المكيّة:

> **أعلم أنّ[٤] نسبة[٥] شجرة طوبى لجميع[٦] شجرة الكائنات[٧] كآدم عليه السلام لما ظهر عنه[٨] من النّبيين[٩]. فإنّ[١٠] الله لمّا غرسها بيده وسوّاها، نفخ فيها من روحه، كما شرّف آدم باليدين ونفخ فيه، فأورثَه[١١] نفخ الرّوح فيه علم الأسماء لكونه مخلوقاً[١٢] باليدين. ولمّا تولّى الحق غرْسَ شجرة طوبى ونفَخ فيها، زيّنها بثمرة[١٣] الحلي والحلل اللذينِ فيهما[١٤] زينة للابسهما[١٥]، ونحن أرضها[١٦] كما جعل ما على الأرض زينة لها[١٧]. (انتهى).**

فقد ظهر من كلامه أنّ شجرة طوبى ـ و[١٨]يراد بها أصول المعارف والأخلاق الحسنة، لتكون[١٩] زينة للنفوس القابلة ـ بمنزلة ما على الأرض زينة لها[٢٠].

---

(١) دا: - البشر.
(٢) «بحار الأنوار»، ج ٢٣، ص ١٢٨.
(٣) مر، مج ٣، مج ٤: بجميع.
(٤) همهٔ نسخه ها جز «مج ٤، مج»: - أنّ.
(٥) مر، مج ١، مج ٢: - نسبة.
(٦) دا، مج ٣، مج ٤: بجميع.
(٧) مج ٣، مر، دا: الجنّات/ مج ٢: الجنة.
(٨) مج ٣، مج ٤: - عنه.
(٩) مج ٢: الأثمار.
(١٠) مج ٢: قال.
(١١) مج ٣: وأورثه/ مج ٢: + بعد.
(١٢) مج، مر: مخلوق.
(١٣) مج، مج ١، مر، دا: ثمرة.
(١٤) مج ٤: - اللذين فيهما.
(١٥) مج ٣: للابسها.
(١٦) مج ٣: ارتنها.
(١٧) «الفتوحات المكيّة»، (بيروت، دار صادر) ج ٣، ص ٤٣٦.
(١٨) دا، مج ٢: - و.
(١٩) مج، مج ١، مج ٢، مج ٣: ليكون.
(٢٠) مر: له/ مج ٤: - لها.

[١٥] قاعدة

في خلود أَهل النّار فيها

هذه مسألة عويصة[١]، وهي موضع خلاف بين علماء الرسوم[٢] وعلماء الكشف، وكذا بين أهل الكشف: هل يسرمدُ[٣] العذاب[٤] عليهم إلى ما لا نهاية له[٥] أو يكون راحة ونعيم بدار الشّفار[٦] عند انتهاء مدّة العقاب[٧] إلى أجل مسمّى؟ مع اتفّاق الكلّ[٨] على عدم خروج الكفّار من ٱلنّار، وَأنّهم ماكثون فيها إلى ما لا نهاية له؛ فإنّ لكلّ من الدّارين عمّاراً ولكلّ منهما ملأها[٩]. و[١٠]الأصول الحكميّة[١١] دالّة على أنّ ٱلقوى الجسمانيّة[١٢] متناهية، وعلى أنّ القسر لا يدوم على طبيعة واحدة، وعلى أنّ لكلّ موجود غايةً ينتهي إليها، وعلى أنّ مآل الكلّ إلى الرّحمة الإلهيّة الّتي وسعت كلَّ شيءٍ. وعندنا أيضاً أصول دالّة على أنّ الجحيم وآلامها وشرورها دائمة بأهلها، كما أنّ الجنّة ونعيمها وخيراتها دائمة بأهلها[١٣] وإن كان الدّوام في كلّ منهما[١٤] على معنى آخر.

وأنت تعلم أنّ نظام الدّنيا لا ينصلح إلّا بنفوس جاسية غليظة[١٥] وقلوب

---

(١) مج ١، عريضة/ مج ٢: غويصة.
(٢) دا: الرسول.
(٣) دا: بسرّمدّ/ مج ١: يسير مداً.
(٤) مج ١: لعذاب.
(٥) مج ٢: - له.
(٦) مج ٤: الشفاء.
(٧) مج ٤: العذاب.
(٨) مر: لكل.
(٩) مج ٢: - ها.
(١٠) دا، مج ٢: أو.
(١١) مج، مج ١، مر: الحكمة.
(١٢) دا: الجسماني.
(١٣) مج ٣: بأهله.
(١٤) مج ٣: منها.
(١٥) مج ٣: - غليظة.

قاسية شديدة القسوة؛ فلو كان الناس كلّهم على طبقة واحدة وطبيعة سليمة وقلوب خاشية[1] مطيعة، لاختلّ النّظام بعدم[2] القائمين بعمارة هذه الدّار من النفوس الشّديدة الغلاظة[3]، كالفراعنة والدّجاجلة والنّفوس المكّارة الشّيطانيّة. وفي الحديث: «إنّي[4] جعلت معصية آدم سبباً لعمارة هذا العالم». وقال[5] تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾[6] (الآية). و[7] قال[8]: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[9]؛ فكونها على طبقة واحدة ينافي[10] الحكمة والمصلحة، لإهمال[11] سائر الطّبقات الممكنة في مكمن[12] الإمكان من غير أنْ يخرج من القوّة إلى الفعل[13]. والعناية[14] تأباه[15].

فإذا كان وجود كلّ طائفة من مقتضى قضاء الله[16] وعنايته ورحمته، و[17] يكون[18] لها غايات طبيعيّة ومواطن ذاتيّة؛ والغايات الذّاتيّة للأشياء مناسبة لها[19] ملائمة لذواتها يقع الوصول إليها آخر الأمر، وإن عاق[20] فيها[21] عائق زماناً مديداً[22] أو قصيراً، كما قال[23]: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا

---

(١) مج ٣، مج ٤: خاشعة.
(٢) دا: + النظام.
(٣) دا، مج ٣، مج ٤: الغلاظ.
(٤) مج ٤: إنّما.
(٥) مج ٤ + الله سبحانه و.
(٦) مج ٤: + «ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعونبها إلى آخر الآية» سورهٔ أعراف، آيهٔ: ١٧٩.
(٧) مج ٣: - و.
(٨) مج ٤: + الله تعالى.
(٩) سورهٔ سجده، آيهٔ: ١٣.
(١٠) مج ٢: تنافى.
(١١) مر: لا ينحال/ دا: متن: لا ينافي، روى «لا ينافي» نوشته: لاهمال.
(١٢) مج ١: ممكن.
(١٣) مج ٤: - إلى الفعل.
(١٤) مج ٤: الغاية.
(١٥) مج ٣: ياباه.
(١٦) مج ٤: قضائه/ مر، دا، مج ٣، مج ٤: + وقدره.
(١٧) مر، مج ٢، مج ٣: - و.
(١٨) مج ٣: تكون.
(١٩) مج ٤: + و.
(٢٠) دا: - عاق.
(٢١) دا: - فيها/ مر، مج ٣، مج ٤: عنها/ مج ٢: منها.
(٢٢) مج ٢: مديرا.
(٢٣) مج ٤: + ﷻ.

﴿يَشْتَهُونَ﴾[1] والله تجلّى[2] بجميع الأسماء في جميع المنازل والمقامات، فهو الرّحمان الرّحيم الرّؤوف، وهو العزيز الجبّار القهّار المنتقم، وفي الحديث أيضاً: «لولا أنْتم[3] تذنبون، لذهب ٱلله بكم وجاء بقوم يذنبون»[4].

قال بعض المكاشفين:

يدخل ٱلله أهل الدّارين فيهما[5]، السّعداء بفضل الله و[6]أهل ٱلنّار بعدله، وينزلون فيهما بالأعمال ويخلّدون فيهما[7] بالنّيات[8] فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازياً[9] لمدّة[10] العمر[11] في الشّرك[12] في الدّنيا؛ فإذا فرغ الأمد[13]، جعل لهم نعيم في الدّار ٱلتي يخلدون فيها بحيث لو دخلوا بالجنّة[14]، تألّموا[15]، لعدم[16] موافقة الطبع الّذي جبلوا[17] عليه. فهم يتلذّذون[18] بما هم فيه من نار وزمهرير وما فيها من لذع حيّات وعقارب، كما تلذّذ[19] أهل الجنّة[20] من الظّلال والنّور ولثم الحسان من الحور[21]، لأنّ طباعهم

---

(١) سورة سبا، آية: ٥٤.

(٢) مر، دا، مج ٣، مج ٤: يتجلى.

(٣) مر: أنكم.

(٤) مج ١: تذنبون. / شرح گلشن راز، ص ١٣ (چ زوار)، با اختلاف «انكم» بجاى «أنتم»؛ نيز در شرح فارسى شهاب الأخبار، ص ١٦٩ (چ دانشگاه تهران) بدين صورت: «لَوْ لَمْ تُذْنِبُوا، لَجاءَ ٱلله ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ بِقَوْمٍ يُذْنِبُونَ، فَيَغْفِرَ لهم وَيُدْخِلَهُمْ الجنّة».

(٥) مج ٤، مج، مج ١: فيهم.

(٦) مر: + هي.

(٧) دا: - فيهما/ مج ٤: فيها.

(٨) مج ٣، مج ٤: بالبدن.

(٩) مر: مؤزيا.

(١٠) دا: بالمدّة.

(١١) مج: العمل.

(١٢) مج ٢: الترك.

(١٣) مر، مج ٤: تيالموا(؟).

(١٤) دا، مج ٣، مج ٤: الجنّة.

(١٥) مر، مج ٤: تيالموا(؟).

(١٦) مر، مج ٤: العدم.

(١٧) مج ٤: جعلوا.

(١٨) مج ٣: متلذّذلون.

(١٩) مر، مج ٣: تلتذ/ مج ٤: يلتذ.

(٢٠) دا: + فيه.

(٢١) مج: النور.

نقتضي[١] ذلك. ألا ترى الجُعل على طبيعة يتضرّر بريح[٢] الورد ويتلذّذ[٣] بالنتن، ومحرور من الإنسان يتأذّى[٤] بريح المسك؟ فاللذّات تابعة للملائم والآلام لعدمه[٥]».

وصاحب «الفتوحات المكيّة» أمعن[٦] في هذا الباب وبالغ فيه في ذلك الكتاب وقال في «الفصوص»: «وأمّا أهل النّار فمآلهم إلى النّعيم [ولكن في النّار][٧]، إذْ لا بدّ لصورة ٱلنّار بعد انتهاء مدّة العقاب، أنْ تكون[٨] برداً وسلاماً على من فيها»[٩].

وأمّا أنا، فالّذي لاح[١٠] لي بما[١١] أنا[١٢] مشتغل به من الرّياضات العلميّة والعمليّة أنَّ دار الجحيم ليست بدار نعيم، وإنّما هي موضع ٱلآلام[١٣] والمحن[١٤] وفيها العذاب الدّائم، لكن آلامها متفنّنة[١٥] متجدّدة على ٱلاستمرار بلا انقطاع، والجلود فيها متبدّلة وليست هناك موضع راحة واطمئنان، لأنّ[١٦] منزلتها من ذلك العالم منزلة عالم الكون والفساد من هذا العالم.

* * *

---

(١) نسخه ها جز «مج ١ ومج ٣»: تقضي.
(٢) دا: - بريح.
(٣) مر، مج ٣، مج ٤: يلتذ.
(٤) مج، مج ١، مج ٢: تأذى.
(٥) مج ٣: بعدمه.
(٦) مر: أمن.
(٧) «ولكن في النّار» درفصوص الحكم هست.
(٨) در متزفصوص الحكم «تكون»، در نسخ: يكون.
(٩) فصوص الحكم، چ دكتر عفيفى، ص ١٦٩.
(١٠) مج ٤: لاخ.
(١١) مر: - بما.
(١٢) مج ٤: لا.
(١٣) مج ٢: آلام.
(١٤) مر، مج ١، مج ٢، نا: محن.
(١٥) دا: متضمّنة.
(١٦) مج ١: لا (- ن).

[١٦] قاعدة

في كيفيّة تجسم الأعمال وتصور النيّات يوم القيامة والإشارة إلى مادة صورها

أعلم أنّ لكلِّ صورة خارجيّة ظهوراً خاصاً في موطن النّفس، ولكلّ صورة نفسانيّة وملكة[١] راسخة وجوداً في الخارج. ألا ترى أنّ صورة الجسم الرّطب إذا أثّرت في مادّة جسمانيّة قابلة للرّطوبة، قبلتها[٢] فصارت رطباً مثله سهل القبول للأشكال؟ وإذا أثّرت في مادّة أُخرى كمادّة القوى[٣] الحسّيّة أو الخياليّة وانفعلت[٤] عن الرّطوبة، لم تقبل[٥] هذا الأثر ولم يصر[٦] رطباً مثله، مع أنّها قبلت ماهيّة الرّطوبة، لكن بصورة أُخرى ومثال آخر[٧]؛ وكذا قبلت القوّة العاقلة الإنسانيّة منها صورة أُخرى ونحواً[٨] آخر من الوجود والظّهور، مع أنَّ الماهيّة واحدة و[٩]هي ماهيّة الرّطوبة والرّطب، فللماهيّة الواحدة صور ثلاثة في مواطن ثلاثة[١٠] لكلّ منها وجود خاصّ وظهور معيّن[١١]. فانظر في تفاوت حكم[١٢] هذه النّشآت الثلاث[١٣] في ماهيّة واحدة، وقس عليه تفاوت النّشآت في أنحاء الظّهورات والوجودات في كلّ معنى وماهيّة عينيّة.

---

(١) مج، مج ١، مج ٢: ملكية.

(٢) مج ٢: جاى كلمه «قبلتها» سياه شده است. (٣) مر، دا، مج ١، مج ٣: القوة.

(٤) مج ٢: انفصلت. (٥) مج ١، ٢: لم يقبل.

(٦) دا: لم يثر يصر. (٧) دا: أخرى.

(٨) همهٔ نسخه ها جز «مج ١، مج ٢»: نحو. (٩) مر، دا، مج ١: - و.

(١٠) دا: - ثلاثة.

(١١) مج ٤: متعين/ در «مج ٢» عبارت چنين است: «وجود وظهور خاص ومعين».

(١٢) مر، دا، مج ١، مج ٣: في حكم تفاوت. (١٣) مج ٢: الثلاثة.

فلا تعجب[١] من كون الغضب ـ وهو كيفيّة نفسانيّة ـ إذا وجدت في الخارج، صارت[٢] ناراً محترقة؛ وأنّ العلم ـ وهو كيفية نفسانيّة ـ إذا وجدت[٣] في الخارج صارت[٤] عيناً تسمّى سلسبيلا[٥]؛ وأنّ المأكول من مال اليتيم ظلماً ينقلب[٦] في[٧] موطن الآخرة في بطون آكليه ناراً يصلونها يوم الدِّين؛ ولا أيضاً، من صيرورة حبّ الدّنيا ـ وهي[٨] شهواتها، وهي أغراض نفسانيّة هاهنا ـ حيّات وعقارب تلسع وتلذغ لصاحبها يوم[٩] القيامة.

وهذا القدر كافٍ للمستبصر لأن يؤن بجميع ما وعده الشّارع وأوعد عليه. وكلّ من له قوّة تحدّسٍ في العلم، يجب[١٠] عليه[١١] أنْ يتأمّل في الصّفات النّفسانيّة وكيفيّة منشأيّتها للآثار والأفعال الخارجة[١٢]، ويجعل[١٣] ذلك ذريعة لمعرفة استيجاب بعض الأخلاق والملكات لآثار[١٤] مخصوصة في القيامة.

مثال ذلك أنّ شدّة الغضب في رجل تورث[١٥] ثوران دمه واحمرار وجهه وانتفاخ بشرته، والغضب حالة نفسانيّة موجودة في عالم باطنه، وهذه الآثار من صفات الأجسام الماديّة وقد صارت نتائج لها في هذه النّشأة؛ فلا عجب من[١٦] أنْ يلزمه في نشأة أُخرى أَنْ ينقلب[١٧] ناراً محضة محرقة للقلب مقطعة للأمعاء ﴿نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ ۝٦ ٱلَّتِى تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ ۝٧﴾[١٨]، كما يلزمه هاهنا إذا اشتدّ

---

(١) مر، دا، مج ٣: فلا يتعجب.
(٢) مر، دا، مج ٢، مج ٣: صار.
(٣) دا: وجد.
(٤) مر، دا، مج ٢، مج ٣: صار.
(٥) دا: سلسبيل.
(٦) مر، مج ١، مج ٣: تنقلب/ مج ٢: منقلب.
(٧) مج ٢: من.
(٨) مج ٤: - هي.
(٩) مر، دا، مج ١، مج ٣، مج ٤: في.
(١٠) مج، مج ٣: تجب.
(١١) مج ٤: - عليه.
(١٢) مج ٤: الخارجيّة.
(١٣) مج ١: تجعل.
(١٤) مر: الآثار/ مج ٣: آثاراً.
(١٥) مج، مج ٤: يورث/ مج ٣: يوجب.
(١٦) مج ٤: في.
(١٧) مج: تنقلب.
(١٨) اقتباس از آيات ﴿نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ ۝٦ ٱلَّتِى تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ ۝٧﴾: سورهٔ همزه، آيات: ٦ و٧.

تسخّن البدن وضربان العروق والأوداج واضطراب الأعضاء واحتراق الموادّ والأخلاط، ربما يؤدّي إلى المرض الشّديد، بل إلى الهلاك من الغيظ. فهكذا جميع الصّور الجسميّة[١] الموجودة في عالم الآخرة حاصلة من ملكات النّفوس وأخلاقها الحسنة والقبيحة واعتقاداتها ونيّاتها الصّحيحة[٢] والفاسدة الرّاسخة فيها من تكرّر الأعمال والأفعال في الدّنيا؛ فصارت الأعمال مبادىء[٣] للأخلاق[٤] في الدّنيا، فيصير النّفوس بهيئتها مبادىء الأجسام[٥] في الآخرة.

وأمّا[٦] مادّة تكوّن الأجساد وتجسّم الأعمال و[٧]تصوّر النيّات[٨] في الآخرة، فليست إلّا النّفس[٩] الإنسانيّة، وكما أنّ[١٠] الهيولى هاهنا مادّة تكوّن الأجسام والصّور المقداريّة، وهي لا مقدار لها في ذاتها، فكذلك[١١] النّفس الآدميّة مادّة تكوّن الموجودات المقدّرة المصوّرة الأخرويّة، وهي في ذاتها[١٢] أمر روحاني لا مقدار لها. والفرق بين النّفس والهيولى بأمور:

منها: إنّ الهيولى وجودها بالقوّة من كلّ وجه لا يحصل[١٣] لها في ذاتها إلّا[١٤] بالصّور[١٥] الجسمانيّة، بخلاف النّفس، فإنّها كانت[١٦] في ذاتها موجودة بالفعل وجوداً جوهريّاً حسّاساً، وكانت أوّلاً صورة لهذا البدن العنصري، فصارت مادّة أخرويّة لصور[١٧] أخرويّة[١٨] تتّحد[١٩] بها ضرباً من الاتّحاد؛ فهي صورة الماديّات الدّنيويّة ومادة الصّوريات الأخرويّة المنفوخة[٢٠] فيها بإذن

---

(١) مج ٢: المجسمة.
(٢) دا: الصّحة.
(٣) مر: المبادىء.
(٤) مج ٣: الأخلاق.
(٥) مر، دا، مج ١، مج ٢، مج ٤: للأجساد.
(٦) مج ٢: - أمّا.
(٧) مج ١: - و.
(٨) مج ٤: - وتصور النيات.
(٩) دا، مر: النفوس/ مج ٤: للنفس.
(١٠) مج ١: - أنّ/ مج ٣: + مادة.
(١١) مج ١: فلذلك.
(١٢) در نسخهٔ «مج» اشتباها نوشته شده وسپس روى آنخط كشيده است.
(١٣) مج ٣، مج ٤: لا تحصل.
(١٤) دا: - إلّا/ مر: و.
(١٥) مر: الصور.
(١٦) مج ١: - كانت.
(١٧) مج ٤: لصورة/ مج ٣: - لصور.
(١٨) مج ٣: - أخرويّة.
(١٩) مج ٢: متحد.
(٢٠) مج ٣: المودعة.

الله[1] ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾[2] لاختلاف أنواعها[3]، كما مرّ.

ومنها: إنَّ النّفس مادّة روحانيّة لطيفة لا تقبل[4] إلّا صوراً لطيفة غيبيّة لا تدرك بهذه الحواس، بل بحواس الآخرة، والهيولى مادّة كثيفة إنّما تقبل[5] الصور الكثيفة المقيّدة بالجهات والأوضاع المشوبة بالقوى والأجسام[6].

ومنها: إنَّ قبول الهيولى للصّور والأكوان على سبيل الانفعال والاستحالة والتّغيّر والحركة، وقبول النّفس لصورها الرّاسخة فيها على سبيل الحفظ والاستيجاب، ولا منافاة بين قبولها وفعلها، فهي بجهة واحدة فاعلة[7] وقابلة للصّور والأمثال معاً؛ وكذلك علوم المبادىء وصفاتها، حَيْثُ إنَّها[8] بجهة واحدة حصلت فيها.

ومنها: إنَّ[9] القبول هناك ليس بمعنى القوّة الاستعداديّة والإمكان.

ومنها: إنَّ[10] هذه الصّور كمالات لموادّها وموضوعاتها، وليست الصّور النّاشئة من النَّفْس كمالات لها، إذْ ليس كمالها[11] في حصول تلك الصّور لها، وإنّما كمالها في أن تكون بحيث[12] تفعل[13] تلك الصّور وتجعلها[14] مدركة لها، وبين الاعتبارين فرق ثابت[15]. وقد بيّن في موضعه أنّ جهتي القبول والفعل واحدة في لوازم الذّات[16].

---

(١) مج ٣، مج ٤: - تعالى.
(٢) سورهٔ نبأ، آيهٔ: ١٨.
(٣) مج ٤: في الآخرة/ مر، دا، مج ٣: + في الآخرة.
(٤) مر، مج ١: لا يقبل.
(٥) مر، دا: يقبل.
(٦) دا، مج ٢، مج ٣: الأعدام/ مر، مج ١: + الأعدام.
(٧) مج ٤: قابلة.
(٨) مج ٣: «وحيثياتها» بجاى «حيث إنها».
(٩) مر، دا، مج ١، مج ٢: لأنّ.
(١٠) مر: - إنَّ.
(١١) مج ١: - إذ ليس كمالها.
(١٢) مج ٣: أن/ دا: + يكون.
(١٣) مج ٣: يفعل/ مج ٤: تعقل.
(١٤) مج ٣: يجعلها.
(١٥) در «مج ٣» عبارت چنين است: «وفرق ثابت بين الاعتبارين».
(١٦) مج ٣، مج ٤: المهيات.

[١٧] قاعدة

في أنّ باقي الحيوانات هل لها حشر، ـ كما للإنسان ـ أم لا؟

قد أشرنا إلى أنّ لكلّ جوهر طبيعيٍّ حركةً ذاتية وخلقاً وبعثاً وبداءة وعوداً، والفلاسفة أثبتوا للطّبائع غايات ذاتية، كما أثبتوا لها مباديء[١] ذاتيّة. وعود كلّ شيءٍ إلى ما بدأ منه. فعود الأجسام إلى القوى، وعود القوى إلى النّفوس، وعودها إلى الأرواح[٢] وعود الكلّ إليه تعالى[٣]، كما قال: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾[٤]، وقوله[٥]: ﴿كُلٌّ إِلَيْنَا رَٰجِعُونَ﴾[٦]. فمن علم من أين مجيئه، علم إلى أين ذهابه، لكنّ الكلام إنّما هو بَعْثُ[٧] ٱلشّخص الجزئي مع بقاء تعيّنه وتشخّصه الجامع للنّشأتين. وهذا في الإنسان أمر محقّق، لتجرّد نفسه المتعلّقة تارة بهذا البدن المادي الدّنيوي وتارة بذاك[٨] البدن ٱلصّوري الأخروي.

وأمّا غيره من الحيوانات، ففي بقاء نفوسها وعودها إلى ٱلآخرة خلاف بين الحكماء. و[٩]الرّوايات فيه أيضاً متخالفة، وٱلآيات[١٠] فيه[١١] متشابهة غير محكمة، لاحتمال أن يكون المراد من مثل قوله تعالى[١٢]: ﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ

---

(١) مج ٣، مج ٤: مباد.

(٢) دا: الأرض واح.

(٣) مج ٢: مج ٤: إلى الله تعالى.

(٤) سورة شورى، آية: ٥٣.

(٥) مج ٣، مج ٤: + تعالى.

(٦) سورة أنبياء، آية: ٩٣.

(٧) مج: بعض.

(٨) دا، مج ٣، مج ٤: بذلك.

(٩) مر: - و.

(١٠) مج ٣، مج ٤: الاثار.

(١١) مج ٢: فيها/ مج ٣، مج ٤: + أيضاً.

(١٢) مر: - تعالى/ مج ٣: قول الله عزّ وجلّ.

حُشِرَتۡ ﴾[1] حشر[2] طائفة من أفراد البشر نوسهم من جنس أرواح الوحوش، فحشروا وحوشاً لا أناساً. والّذي ثبت[3] من طريق البرهان الحدسي هو القول بالتّفصيل.

فكلّ حيوان[4] يكون له نفس[5] متخيّلة متذكّرة فوق النّفس الحسّاسة[6] فهو باقٍ بعد الموت محشور إلى بعض البرازخ غير معطّل[7] عن مجازاة[8]، لأنّ العناية تأبى عن[9] إهمال ما هو بصدد الاستكمال.

وأمّا حشر النّفوس الحسّاسة لا المتخيّلة المتذكّرة كحشر[10] القوى النّفسانيّة إلى مبدئها وربّ نوعها، كما ذكره معلّم الفلاسفة في كتابه في[11] «معرفة الرّبوبية». وكذلك النّفوس النّباتيّة إذا قطعت الأشجار أو يبست، كما ذكره[12] بعض العرفاء. وحشر المقلّدين والأتباع إلى منازل الأئمّة والمجتهدين يشبه[13] حشر القوى النّفسانيّة إلى النّاطقة كما في قوله تعالى[14]: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيۡمَٰنَ جُنُودُهُۥ مِنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ وَٱلطَّيۡرِ فَهُمۡ يُوزَعُونَ﴾[15] وكمثل[16] قوله[17]: ﴿وَٱلطَّيۡرَ مَحۡشُورَةٗۖ كُلّٞ لَّهُۥٓ أَوَّابٞ﴾[18].

* * *

(1) سورة تكوير، آية: ٥.
(2) مج ٢: - حشر.
(3) دا: يثبت.
(4) دا: + ان.
(5) مج ١: - نفس.
(6) مر: الحاسة.
(7) دا: غير معطلة.
(8) دا: محاذاة.
(9) مج ٣، مج ٤: - عن.
(10) مج ٣، مج ٤: فكحشر.
(11) مج ٣، مج ٤: + كتاب.
(12) مج ٣: - كما ذكره.
(13) مج ٢: تشبه.
(14) مج ٣، مج ٤: «قال عزّ وجلّ» بجاى «في قوله تعالى».
(15) سورة نمل، آية: ١٧.
(16) مج ٤: مثل.
(17) مج ٢، مج ٣، مج ٤: + تعالى.
(18) سورة صٓ، آية: ١٩.

ختم ووصيّة[١]

يقول هذا العبد الذّليل: إنّي أستعيذ بالله ربّي الجليل في جميع أقوالي وأحوالي[٢] ومعتقداتي ومصنّفاتي من كلّ ما يقدح في صحّة متابعة الشريعة الّتي أتانا بها سيّد المرسلين وخاتم النّبيين ـ عليه وآله أفضل[٣] صلوات المصلّين[٤] ـ أو يشعر بوهن في العزيمة والدّين، وضعف في التّمسّك بحبل الدّين[٥] المتين؛ لأنّي أعلم يقيناً أنّه لا يمكن لأحد أنْ يعبدَ ٱلله كما هو أهله ومستحقّه إلّا بتوسط من له الاسم الأعظم، وهو الإنسان الكامل المكمّل، خليفة ٱلله بالخلافة الكبرى في عالمَي المُلك والملكوت الأسفل والأعلى، ونشأتَي ٱلآخرة والأُولى.

وأوصيك أيّها النّاظر في هذه الأورقا! أَنْ تَنظُرَ فيها بعين المروّة والإشفاق أنشدك بالله وملكوته وأهل رسالاته[٦] أن تترك[٧] عادة النّفوس السّفليّة من الإلف بما هو المشهور بين الجمهور، والتوحّش[٨] عن ما لم تسمعه[٩] من المشايخ والآباء وإنّ كان مُبرهناً عليه بالحجّة البيضاء. فلا تكن[١٠] ممّن ذمّهم ٱلله على التّقليد المحض من غير برهان في مواضع كثيرة من ٱلقرآن، كقوله[١١]: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ﴾[١٢]، وقوله تعالى[١٣]:

---

(١) مج ٣، مج ٤: «خاتمه» بجاى «ختم وصيّة».

(٢) مج ٣: أفعالي.

(٣) مر، دا، مج ١، مج ٢: أجزل.

(٤) مج ٤: «صلّى الله عليه وآله أجمعين» بجاى «علي وآله... المصلين».

(٥) مج ٤: - الدين.

(٦) مج ٤: رسالته.

(٧) مج ٢: ترك/ مر، دا، مج ١: يترك.

(٨) دا: + و.

(٩) مج ٣: لم يسمعه.

(١٠) مر، مج ٢، مج ٣: فلا يكون/ دا: فلا يمكن.

(١١) مج ٣، مج ٤: + تعالى.

(١٢) سورهٔ حج، آيهٔ: ٨.

(١٣) جز «مج ٣» ساير نسخ: - وقوله تعالى.

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾[1].

فإيّاك أنْ تَجْعل مقاصد الشريعة الإلهيّة وحقائق الملّة الحنيفية[2] مقصورة على ما سمعته[3] من معلّميك وَأشياخك منذ أوّل إسلامك، فتجمد[4] دائماً على عتبة بابك ومقامك غير مهاجر إلى ربّك، بل اتّبع ملّة أبيناء الحقيقي إبراهيم حنيفاً مُسْلِماً، حيث قال لأبيهِ المجازي: ﴿يَٰٓأَبَتِ لَا تَعْبُدِ ٱلشَّيْطَٰنَ﴾[5]، ﴿وَقَالَ إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّى سَيَهْدِينِ﴾[6]، فاذهب إلى ربّك ورسوله[7]، وسافر من بيت حجابك[8] وعتبة بابك مهاجراً إلى ٱلله[9]، لترى[10] من آيات الجبروت وعجائب الملكوت ما لا عين رأتْ ولا أُذُن سمعتْ؛ فإن أدركك[11] الموت في هذا السّفر فأجرك على ٱلله[12] لقوله[13]: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾[14].

فلا تبال ـ إنْ كنت مسافراً[15] ـ بمخالفة الجمهور، فإنّ الجمهور واقفون في منزلهم، والمسافر مرتحل[16] من المنزل. فكيف يقع[17] الاتفاق بين الساكن والمتحرك والحالّ والمرتحل؟ لكن[18] كما قال إمامُك وإمامنا، أمير المؤمنين ـ عليه وعلى أخيه وآله[19] صلوات[20] ربِّ ٱلعالمين ـ لا تعرف[21] الحقّ بالرّجال، بل أعرف الحق، تعرف[22] منه[23] أهله؛ و[24]اعلم أنَّ ٱلمتّبَعَ في

(١) سورهٔ بقره، آيهٔ: ١٧٠.
(٢) مر، مج ٣، مج ٤: الحنفيه.
(٣) دا: سمعه.
(٤) مج ١: فتحمد.
(٥) سورهٔ مريم، آيهٔ: ٤٤.
(٦) سورهٔ صافّات، آيهٔ: ٩٩.
(٧) مر، دا، مج ٣: - ورسوله.
(٨) مج ٤: صحابك.
(٩) دا، مج ٣، مج ٤: + ورسوله.
(١٠) مج ٣، مج ٤: ترى.
(١١) مج ١: فأدركك.
(١٢) مج ٣: + تعالى.
(١٣) مج ٢، دا: + تعالى.
(١٤) سورهٔ نساء، آيهٔ: ١٠٠.
(١٥) دا: سافراً.
(١٦) مج ٣: تحل.
(١٧) مج ٣: تقع.
(١٨) دا: فكن(؟).
(١٩) مج ٣، مج ٤: - وآله.
(٢٠) مج ٢: + الله.
(٢١) مج ٣، دا: لا يعرف.
(٢٢) مج، مج ١، دا: يعرف.
(٢٣) مج ٤: من.
(٢٤) مج ٣، مج ٤: - و.

المعارف الإلهيّة هو البرهان أو المكاشفة بالعيان، كما قال تعالى[١]: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[٢] وقال[٣]: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾[٤]. وهذا البرها نورٌ يَقذفُهُ ٱللهُ[٥] في قلب ٱلمُؤمن يَتَنَوَّرُ به بصيرته فيرى ٱلأشياء كما هي، كما[٦] وقع في دعاء ٱلنّبيّ ﷺ لنفسه ولخواصّ أُمَّتِهِ وأوليائه من قوله: «اللّهمّ أرنا[٧] الأشياء كما هي»[٨].

واعلم أنَّ هذه المسائل ـ الّتي وقع الخلاف فيها لجمهور الفلاسفة مع الأنبياء عليهم السلام ولهم الدّعاء[٩] ـ لو كانت سهلة التّناول والحصول ممكنة الاكتساب بأفكار هذه العقول بموازينهم المنطقيّة وأنظارهم التّعليميّة البحثيّة، لما وقع الخلاف فيها من أُولئك العقلاء[١٠] المشتغلين طول عمرهم باستعمال آلة الفكر[١١] والنّظر في ٱكتسابِ تصوّر ٱلأشياء، ولما نشأ منهم فيها الخطاء، ولما وقعت الحاجة[١٢] إلى بعثة الأنبياء[١٣].

فعلم[١٤] أنَّ هذه المسائل لا تحصل[١٥] إلّا باقتباس الأنوار من مشكاة النّبوّة والتماس فهم الأسرار من باطن[١٦] الولاية، فعليك بتجريد تامّ[١٧] للقلب وتطهير بالغ للسّر وانقطاع شديد عن[١٨] الخلق، ومناجاة كثيرة مع الحق في الخلوات، وإعراض عن[١٩] الشّهوات والرّئاسات وسائر أغراض[٢٠] الحيوانات بالنيّة

---

(١) مج ٤: سبحانه.
(٢) سورهٔ بقره، آيهٔ: ١١١.
(٣) مج ٣: + تعالى/ مج ٤: + سبحانه.
(٤) سورهٔ مؤمنون، آيهٔ: ١١٧.
(٥) مج ٣، مج ٤: + تعالى.
(٦) دا: - كما.
(٧) دا: + الله(؟).
(٨) «مرصاد العباد» ص ٣٠٩ (چ رياحى). شرح گلشن راز، ص ١٣٨ (چ زوّار). فروزانفر: اين حديث را بدين عبارت هنوز در كتب حديث بدست نياورده ام ونزديك بدان روايت ذيل است: الهم أرِنى الدّنيا كما تُريها صالحى عبادك (احاديث مثنوى، ص ٤٥).
(٩) مج ٣، مج ٤: وهم الدّعاة.
(١٠) دا: - العقلاء.
(١١) مج ٢: التفكر.
(١٢) دا: + للخلق.
(١٣) مج ٢: + عليهم السلام.
(١٤) مج ٢: فعل.
(١٥) مج، مج ١، مج ٣، مر، دا: لا يحصل.
(١٦) مج ١: ناطق.
(١٧) مج ٣، مج ٤: بالتّجريد التّام.
(١٨) مج ٢: من.
(١٩) مج ١: - عن.
(٢٠) مج ٤: أنواع.

الصّافية والدّين الخالص؛ وليكن نفس عملك نفس جزائك وعين علمك[1] عين وصولك إلى مبتغاك، حتّى إذا كشف الغِطاء ورفع الحجاب، كنتَ كما كنت في الباب محضراً عند ربّ الأرباب، فإنّك لا تلحق غداً إلّا بما علمته ولا تحشر إلّا[2] ما أحببته، حتّى أنّه «لَوْ أَحَبَّ أَحَدٌ حَجَراً، لَحُشِرَ[3] مَعَهُ» كما ورد في الحديث[4]. فإيّاك أنْ تحبَّ لما لا وصول لك إليه، أو تعلم لما لا تحقّق له[5] في ٱلآخرة، فتهلك محترقاً بنار الريق، أو تهوي إلى مكان سحيق، وقد علمتَ أنّه[6] لا يحشر أَحَدٌ[7] إلّا إليه[8]، ولا يلتذّ إلّا بما فيه.

فهذّب نفسك، وخلّص نيّتك، وصحّح عقيدتك ونوِّر قلبّك للنّاظرين، وطهّر بيتك للطّائفين والعاكفين؛ فَوَلِّ وجهك شطر كعبة[9] المقصود، وتوجّه إلى وليّ الخير والجود.

فهذا غاية السّفر[10] والذّهاب إلى عالم النّور، وهو حاصل هذه التّجارة التي لن[11] تبور[12] من بذل متاع هذا الوجه الفاني وأخذ العوض من[13] الوجه الباقي، فما عند ٱلله خير للأبرار. وهذا[14] الوصول إلى كعبة المقصود ولقاء المعبود[15] لا يمكن إلّا بالسّير[16] الحثيث العلمي بقدم[17] الفكر[18] والنّظر، لا بمجرّد حركات البدن الّتي لا حاصل لها إلّا متاعب[19] السّفر دون[20]

(١) دا: عملك.
(٢) مج ٣، مج ٤: لا تحشر يوم القيامة إلا إلى.
(٣) مج ٢، مج ٣: يحشر /مج ٤: ليحشر.
(٤) مج ٣: حديث.
(٥) مج ١: - له.
(٦) همهٔ نسخه ها جز «مج ٣ ومج ٤»: أن.
(٧) مج ٣: - أحد.
(٨) دا، مج ٣، مج ٤: + ولا يتألّم.
(٩) مج ٤: الكعبة.
(١٠) دا: + والجود.
(١١) مج ١، مج ٢: أن.
(١٢) مج ٢: تبعد.
(١٣) دا: - العوض من.
(١٤) دا: هذه.
(١٥) مج، مج ٣، مر: + و.
(١٦) مج ٣: بالسّر.
(١٧) مج ٣: تقدم.
(١٨) مج ١، مج ٢: التفكر.
(١٩) مج ٣: متاهب.
(٢٠) مج ٤: حتى.

تحصيل[1] الزّاد وأخذ المتاع للمعاد؛ ولهذا قال ﷺ: «تفكّرُ ساعةٍ خيرٌ من عبادة سبعين سنة»[2] وقالَ لخير أُمّته[3] وباب مدينة علمه: «يا علي، إذا تقرَّب ٱلنّاس إلى خالقهم بأنواع ٱلبرِّ، تقرّب إليه بأنواع ٱلعقل حتّى تسبقهم كلَّهم»[4].

فتحدّس من هذا أنَّ المقصود[5] من العبادات[6] البدنيّة والأوضاع الدّينيّة كالقيام والصّيام وغيرهما[7]، إنّما هو تصفية[8] القلب وتهذيب السّر بالنّية الخالصة فيها والفكر الباطن، من حيث إنّها تعبّد للمعبود الحق وقربان للإله المطلق، لا حركة الأركان وقلقلة[9] اللسان. قال الله[10] تعالى: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ﴾[11] وقـــــال[12]: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾[13]. (الآية). ثُمّ إنَّ أفسد[14] قواطع الدّين وأكثف سدٍّ على طريق السّالكين هو إجابة دعوة علماء[15] السّوء وتتبّع آرائهم المضلّة وآثارهم المغوية، والاغترار بهم. وما[16] يسمّونه علماً وفقهاً وحكمة[17] اغترار الظّمآن بالسّراب عن[18] عين ماء الحيوان، كما قال تعالى[19]: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ

---

(١) مج ٤: تحصل.

(٢) «شرح تعرف»، ج ١، ص ١٦٢، بدون لفظ «سَبْعينَ» و«در الرسالة العلية»، ص ١٧٨ (چ محدث) با تغيير «سَبْعينَ» به لفظ «سِتّينَ».

(٣) دا: أمة.

(٤) «در حلية الأولياء» ج ١، ص ٥٠، حديث شماره ٣٢ (چ بيروت، دار الكتب العليه) چنين است: «يا علي، إذا تقرَّب ٱلنّاس إلى خالقهم في أبواب ٱلبرِّ فتقرَّب إليه بأنواع ٱلعقل تسبقهم بالدّرجات...»، و«در إحياء علوم الدين»، ج ١، ص ٨٦ (چ، بيروت، دار المعرفة) چنين: «إذا تقرَّب ٱلناس بأبواب لبرِّ وٱلأعمال ٱلصّالحة فتقرَّب أنت بعقلك».

(٥) مج ١: المقصد.

(٦) مج ٤: عبادات.

(٧) مج، مج ١، مج ٢، مر: غيرها.

(٨) مج: بتصفية/ مج ٤: لتصفيه.

(٩) دا: قلقلته.

(١٠) مج ١، مج ٢، مج ٣: - الله.

(١١) سورة حج، آية: ٣٧.

(١٢) مج ٤: + تعالى.

(١٣) سورة بقره، آية: ١٧٧.

(١٤) مج ١: انسد.

(١٥) مج ٣: العلماء.

(١٦) دا، مج ٣: بما.

(١٧) دا: حكم.

(١٨) مج ٤: من.

(١٩) مج ٤: سبحانه.

﴿ٱللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[1] وقال تعالى[2]: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[3].

أعاذَنا ٱلله وإخوانَنا المؤمنين مم شرّ الشّياطين[4] والمُضلّين، ونوّر قلوبنا بأنوار الحكمة واليقين بحقّ[5] محمّد[6] وآله[7] الطّاهرين[8] سلام[9] الله عليهم أجمعين[10].

* * *

(1) سورهٔ انعام، آيهٔ: ١١٦.

(2) ديگر نسخ جز «مج ٣»: - وقال تعالى.

(3) سورهٔ نجم، آيهٔ: ٢٨.

(4) مج ٣: الشّيطان.

(5) مج ٣، مج ٤: - بحق.

(6) مج ٣، مج ٤: بمحمد.

(7) مج ٤: + الطيّبين.

(8) مج ٣: + تمت الرسالة الشّريفة الموسومة بالحكمة العرشية.

(9) مج ٤: صلوات.

(10) مج ٤: + والسلام على النّبي والولي/ مج ١: تمت الرسالة الشّريفة في عام سبع وثلثين ومأتين بعد ألف في دار العلم شيراز.

المسائل القدسية

تحقيق وتقديم

الدكتور منهورچر صدوقي سها

مقدّمة على المسائل القدسية

لمّا أحالوا إعداد نص رسالة «المسائل القدسية» الشريفة إليّ من أجل طباعتها ونشرها ترددتُ في قبولها لأنني كنتُ أشك بأن كل ما هو منسوب إلى صدر أعاظم الحكماء المتألهين ليس له؛ لذلك حين بدأت بهذا العمل لم أكن بالحماس اللازم. ولكن بعد فترة وجيزة وجدتُ بعض المطالب في أحد النصوص جعلتني أتأكد بأن الرسالة تعود إليه لهذه الأسباب المتقنة التي سأشرحها كما يلي:

يُحيل مصنّف رسالة المسائل القدسية عدة مطالب منها إلى «كتابه الكبير»، على سبيل المثال:

١) كتب في فصل «ظلمات وهميّة وأضواء عقليّة»:

«قد أوردنا جملة من تلك المعضلات في كتابنا الكبير»[1].

٢) ويقول في توضيحِ «ومنهم من ذهب إلى أنّ الحاصل عند تعقّل الإنسان أمر جوهري شيئان»:

«وقد بسطنا القول في شرحنا وتفصيلها وضبطها وتحصيلها في كتابنا الكبير»[2].

٣) كما أنه كتب في فصل «الإشكال الخامس من الإشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني» في نهاية الرسالة أنّ:

«ولنكتف بهذا القدر من هذا المطلب في هذا المختصر وزيادة الكشف يطلب من كتابنا الكبير»[3].

---

(١) المجموعة الحالية، ص ٢٦١.

(٢) المجموعة الحالية، ص ٢٦٣.

(٣) المجموعة الحالية، ص ٢٩٥.

والآن يمكن القول إن مراد مصنّف الرسالة من «كتابنا الكبير» هو كتاب الاسفار محققاً وقطعاً وجزماً لهذا السبب:

أولاً: إنّ المقاطع المُحالة من المسائل القدسية إلى «الكتاب الكبير» تنسجم مع الأسفار بل هي موجودة فيها، كما أنها ليست قليبة.

ثانياً: مصنّف رسالة مسائل القدسية يُشير في بعض الحالات إلى اسم الكتاب الكبير حين يُحيل القارئ إليه:

١) حيث يقول في فصل «في أن تخصيص الوجود بماذا؟»:

«وقد نقلنا عباراتهم وتنصيصاتهم على هذا المطلب في كتابنا الكبير المسمّى بالأسفار الأربعة»[١].

٢) وأفضل من هذا كله ذكر عبارة في فصل: «في أن الوجود الواجبيّ غير متعدّد» تُعد في الحقيقة حاسمة لمادة الخلاف، وهي إرجاع المطلب إلى مُطلق الأسفار الأربعة المجردة من تقييده باسم «كتابنا الكبير»:

«... وهذه مقدّمة قد حققناها وبسطنا القول فيها في الأسفار الأربعة»[٢].

والآن قد حصحص الحقّ.

وتكملةً للفائدة أضيف أنّ صدر أعاظم حكماء المتألهين يُشير في بعض فقرات كتابه الأسفار الأربعة بعبارة «كتابنا الكبير»، وعلى سبيل المثال:

١) «ولنلخص في هذه الرسالة ما شرحناه في حقيقة هذه المقالة في كتابنا الكبير المسمّى بالأسفار الأربعة» (= رسالة اتحاد العاقل والمعقول، ص ٥، تصحيح الدكتور بيوك عليزاده، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرا، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ هجري شمسي).

٢) «... ونحن لمّا كرهنا... نرفع الحوالات في أكثر المواضع من شرح هذا الكتاب ونوردها بالفعل كما هي عادتنا في كتابنا الكبير المسمى بالأسفار»

---

(١) المجموعة الحالية، ص ٢٣٩. (٢) المجموعة الحالية، ص ٢٤٧.

(شرح وتعليق على إلهيات الشفاء، ج ۲، ص ۱۱۳۰، تصحيح الدكتور نجف قلي حبيبي، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرا، الطبعة الأولى، ۱۳۸۲ هجري شمسي).

والدليل الآخر لصحة نسبة الإشعار هو تنصيص الملّا صدرا نفسه إلى بعض رسائله الأخرى مضيفاً إليها كتابه الحكمة القدسية.

«إن أثر الجاعل هو نحو الوجود الخاص الصادر عن الواهب... وقد أقمنا على هذا المطلب براهين قطعية ذكرناها في أسفارنا وفي الحكمة القدسية (= الشواهد الربوبية[1]، ص ۳٦۲، تصحيح الدكتور حامد ناجي الأصفهاني، مجموعة الرسائل الفلسفية ۱، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرا، الطبعة الأولى، ۱۳۸۹ هجري شمسي).

والدليل الثالث هو تشابه بعض عبارات النص ببعض عبارات بعض آثار صدر أعاظم حكماء المتألهين المسلّم بها، أذكر من بينها المشاعر والتي ما زلتُ أذكرها منذ تتلّمذي عند محضر الأستاذ المرحوم المبرور السيد آقا يحيى عبادي الطالقاني ـ جزاه الله عني خير جزاء المحسنين ـ وهنا أذكر بعض هذه العبارات لنقارنها مع المسائل القدسيّة.

المسائل القدسيّة: «...هذه مسائل قدسية وقواعد ملكوتية ليست من الفلسفة الجمهورية ولا من الأبحاث الكلامية الجدليّة ولا من التقليدات العاميّة ولا المكابرات السفسطائية. بل إنّما هي من الواردات الكشفيّة الفائضة على أقل العباد عند انقطاعه من الحواس والمواد وانسلاخ نفسه عن البدن العنصري»[2].

المشاعر: «وهي ليست من المجادلات الكلامية ولا من التقليدات العاميّة ولا من الفلسفة البحثية المذمومة ولا من التّخيلات الصوفية، بل هي من نتائج التَدبُر

---

(۱) رسالة مختصرة تحتوي على الآراء الخاصة بالملّا صدرا وهي غير الشواهد الربوبية المعروفة التي تُعد من المتوسطات. أقصد الشواهد الصغيرة.

(۲) المجموعة الحالية، ص ۲۱۳.

في آيات الله والتفكر في ملكوت سماواته وأرضه مع انقطاع شديد عمّا أكبّ عليه طباع أهل المجادلة والجماهير»[١].

المسائل القدسية: «... والجمهور حيث غفلوا من هذه الدقيقة تراهم تارة يخصصون القاعدة العقلية القائلة بالفرعية وتارةً يهربون منها إلى القول بالاستلزام فقط. وتارة ينكرون ثبوت الوجود أصلاً لا ذهناً ولا عيناً ولا اعتباراً ولا تحققاً ويقولون إنّه مجرّد اختراع كاذب...»[٢].

المشاعر: «... والجمهور حيث غفلوا من هذه الدقيقة وقعوا فيما وقعوا من الاضطراب وتشبعوا في الأبواب، فتارة خصصوا القاعدة الكلية العقلية القائلة بالفرعية بما سوى صفة الوجود وتارةً هربوا منها وانتقلوا إلى الاستلزام بدل الفرعية وتارةً أنكروا ثبوت الوجود أصلاً لا ذهناً ولا عيناً قائلين إنّه مجرّد اعتبار الوهم الكاذب واختراعه»[٣].

المسائل القدسية: «... وإنّي كنت شديد الذبّ عنهم في اعتبارية الوجود وتأمّل الماهيّات، حتّى هداني ربّي فانكشف لي انكشافاً بيّناً أن الأمر بعكس ذلك»[٤].

المشاعر: «... وإنّني قد كنت في سالف الزمان شديد الذبّ عن تأمّل الماهيّات واعتبارية الوجود، حتّى هداني ربّي وأراني برهانه، فانكشف لي غاية الانكشاف أن الأمر فيها على عكس ما تصوّروه وقرروه...».

هذا المعنى أي إن تشابهاً موجوداً بين عبارات الرسالتين المعهودتين في رسائل صدر أعاظم حكماء المتألهين هو الحاسم للمادة القائلة ببطلان ادعاءات جماعة تصرّح بها، ويدّل على أمانة نقل الملّا عن بعض مطالب الآخرين التي ذكرها باسمهم. كما يدل هذا على أن قوة حافظة هذا الشيخ الجليل من الآيات الإلهية أيضاً، فكل ما كان يقرأه كان يحفظهُ فوراً، وعند تصنيفه كتبه كان ينقل

---

(١) المجموعة الحالية، ص ٣٣٠.
(٢) المجموعة الحالية، ص ٢٣٣.
(٣) المجموعة الحالية، ص ٣٦٣.
(٤) المجموعة الحالية، ص ٢٣٩.

بعض محفوظاته محتفظاً بأسماء مصنفيها. فافهم واغتنم وكن من الشاكرين وأحسِن ظنّك بالأولياء.

ولهذه الرسالة الشريفة خصوصية خاصة بالمآثر الصدرية وهي موجودة في أمهات المسائل الحكمية مثل الوجود الذهني والمعاد العقلي وإلخ... وأيضاً بعض الصفات الأخرى تجعلني متأكداً على أن هذه الرسالة الشريفة هي إحدى مصنفات الشيخ الجليل في أواخر عمره. وختم الكلام هو أولاً، إن هذه الرسالة الشريفة نشرت فيما مضى بجهود المرحوم المبرور الأستاذ سيد جلال الدين الآشتياني (قدس الله لطيفه) القديرة ضمن مجموعة باسم «ثلاث رسائل» عام ١٩٧٣ في مدينة مشهد. وثانياً، إن المخطوطة المصححة الحالية أخذت من مخطوطة أُطلق عليها المخطوطة «أ»؛ مع ذلك، وفي بعض الأحيان كنت أراجع المخطوطتين الأخريين اللتين أطلقُت عليهما المخطوطتين «ب» و«ج». وهذه المخطوطات هي كما يلي:

١) **مخطوطة أ**: هي مخطوطة بخط نستعليق يميل إلى شكسته نستعليق وبعض كلماتها كتبت بخط النسخ. سُجلت هذه المخطوطة برقم ٦٢٢٢ في المكتبة الوطنية التابعة لتولية مقام الإمام الرضا في مدينة مشهد؛ وقد كتبت عام ١٠٣٤ هـ.ق في مدينة قزوين بخط الأستاذ محمد باقر بن زين العابدين في يوم السبت الثاني من نوروز الفرس. وبما أنها أولاً تُعد أصح المخطوطات، وثانياً أقدم المخطوطات أيضاً الذي أهتم أهل التصحيح بمثل هذه الأمور، وثالثاً بما أنها استنسخت في فترة حياة مصنّفها لذلك جعلتها النسخة الأساسية لتصحيحي.

٢) **المخطوطة «ب»**: هي مخطوطة بلا تاريخ ومن دون اسم كاتبها، ويبدو أن تاريخها يعود إلى القرن الحادي عشر، وهي مسجلّة برقم ١٨٠٦ في المكتبة التابعة لمجلس الشورى الإسلامي.

٣) **المخطوطة «ج»**: وهي مخطوطة كتبت عام ١٣٠٩ هـ.ق. بخط مير إسماعيل بن حاجي مير هادي الحسيني، ومسجلّة برقم ٩١١٢ في المكتبة المركزية بجامعة طهران. وتم استنساخها بواسطة الحكيم الكامل والعارف العامل

الملّا صدرا أحمد الأردكاني؛ ولا يمكن أن يكون (أي الأردكاني) مترجم المبدأ والمعاد للملا صدرا وبعض آثاره الأخرى إلى اللغة الفارسية، مع أنّه كان يعد من السادات العظام في وقته. ويجب أن يكون الأردكاني له تعليقات وحواشي على المشاعر؛ والأردكاني هو أستاذ ميرزا سيد أبو القاسم وحواشي راز الشيرازي، ومن الطبقة الأولى لتلاميذ أستاذنا الأقدم الآخوند ملّا علي النوري - أطاب الله ثراهم.

وكتب اللاشيء سها أقال الله عثراته بليلة الأربعاء ٢٠ مهر ١٣٩٠ هجري شمسي بطهران صينت عن الحدثين حامداً مصلياً مستغفراً. والحمدلله رب العالمين.

* * *

من رسائل صدر الافاضل مولانا صدر الدین الشیرازی

بسم الله الرحمن الرحیم

سبحان الذی تبین فی مبادیات حالات ذوی الهمم نهایات تقلبات اصحاب الفکر والنظر و
تفاوت بین المنازل فی مدارج السعادة من اسبابهم وحسنهم فی مراتب حسابهم وقد وقع عند
احوال السالکین ... عند الوصول الی غایات مقصودهم تفاوت
مقاماتهم استشرقهم عند ... ودرجاتهم وتفاضل حسابهم ... فی منازل ... الاول
والآخرة ... وحضراته ومظاهر اسمائه وصفاته وطبقات ارضیه وسماواته ...
... جنبش شرح حال ... کرد ... چند انگه ... کمال
... بیت لاجرم چون ... بیشتر هم روش ... تسبیح ...
... سکان عالم الملک والملکوت ... لم تخلق الا هم ...
... جمیع عوالم ... اسمائه وصفاته وطبقات حضراته وحب ...
... بحکم ... الحکم الاولیا
... اسمائه وصفاته ...
... علماء الیقین ...

ان اتفقت بأن الحكم فيها على افرادها المشتبه بالوجود حمليات غير بتية وان لم يحكم فيها بالاتحاد وبين طرفيها بالفعل

على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فانا لا نعقل ان يتصور مفهوم النقيضين ونحكم بالتنافي

والجوهر الفرد وان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعلته وعدم العدم ومفهوم الممتنع ونحكم عليها

باحكام غير بتية بل بتقديره لا على ان ما يتصوره هو حقيقة الممتنع اذ كل ما يوجد في الذهن يحمل عليه حملا شايعا

على انه ممكن وان حمل مفهوم الممتنع على نفسه حملا آخر كما عرفت مرارا فاحسن اعماله في كثير من الاشكالات

لينكشف المنهج منها ويتضح الجواب عن شبهة المجهول المطلق المذكور في كتب المنطق حيث حكم بانه لابد من

تصور المحكوم عليه في كل قضية بل هو من جملة امثلة هذا الاشكال ومآل الجواب في الجميع واحد وهو

انه لابد ان يتصور مفهوم ... طبيعة باطل الذات او لا ... المجهول المطلق ونحكم عليه بامتناع

الحكم وعدم الاخبار عنه باعتبار وجوده المفهوم العنواني في الذهن فيصير مشارا اليه فالحكم على الممتنع

بامتناع الحكم عليه وعلى المجهول المطلق بالاخبار عنه لان صحة الحكم متوجه اليه من حيث كونه فردا للمفهوم

ممكن معلوم ومشاهد متوجه اليه من حيث كونه نفس مفهوم الممتنع وعنوان الممتنعات او نفس مفهوم

المجهول المطلق وعنوان المجهولات المطلقة فنعم ان هذه القضايا ونظائرها حمليات غير بتية وهي وان كانت

مساوقة للشرطية لكنها غير راجعة اليها كما يظن للفرق بينهما بان الحكم في هذه الحملية على الموضوع المقدر

بان يكون التقدير من تتمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة محصلة اصلا او في الذهن ... الا ان يكون الموضوع

قد فرض وجوده ثم فرض في نفسه ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى كررت الموضوع ... الطبيعة المؤقتة او المقيدة

فيلزم كون القضية مشروطة في المعنى وان كانت حملية الصورة فاكتف بهذا القدر من هذه القضية

... المقصورة ... دون كشف تطلبه من كتبنا الكبيرة

والتوفيق من الله العليم الخبير

[مقدّمة المؤلّف]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي(١)

سبحان الّذي أبان في بداءات حالات ذَوي الهمم نهايات تقلّبات أصحاب الفكر والفهم، وفاوَتَ بين المسافرين إليه بحسب علمهم وعينهم وحقّهم في مراتب درجاتهم، وأوضح عند اطمئنان أحوال السالكين إليه وسكون قَلَق الطالبين لديه عند الوصول إلى غايات قُصودهم تفاوُت مقاماتهم الناشئة من بداءات ذواتهم وتفاضُل أعيانهم وهُويّاتهم في منازل معرفة الحقّ الأوّل، وآياته المُودعَة في عوالمه وحضراته ومَظاهر أسمائه وصفاته وطبقات أرضه وسماواته. بيت:

سير هركس بر كمال او بود   جنبشش بر حسب حال او بود
گر(٢) بپرّد پشّه يى چندانكه هست   كى كمال ضرضرش آيد بدست
لا جرم چون مختلف افتاد سير   همروش باهم نگردد هيچ طير

ثُمَّ ميَّز الخاصّة من أهله من بين سُكّان عالَم الملك والملكوت بأنّه لمْ يخلق لهم غايةً سوى ذاته من جميع عوالمه ومنصّات أسمائه وصفاته وطبقات حضراته وجنّاته، بل جَعَل غايةَ قصودهم ومُنتهى مقصودهم مُتعلَّات علم الله الأزليّ، ودواعي مَشيئته بحسب اقتضائه الذّاتي وقضائه الحتميّ الأوّلي، وما يريد سبحانه من تجلّيات ذاته في طبقات أفعاله وشُؤونات أسمائه وصفاته في ملائكته وكُتبه ورسله واليوم الآخر عند بروز نوره القاهر. فهو سبحانه حَقيقة علمهم اليقينيّ وعَينه وحقه عند فَناء ذواتهم عن ذواتهم واستهلاك كثرتهم تحت سلطان وحدته بلا مُزاحمة هُويّاتهم.

---

(١) ب: - وبه ثقتي.   (٢) ب: كر.

وصلّى الله على المتحقّق بالشُهود الأكمل الأتمّ والعلم الأشرف الأشمل الأعمّ، من أكرم قبائل بني آدم، مع إدامة الاستغراق والحضور معه في جميع أفعاله وأطواره ومراتب تجلّياته وأنواره، سيّدنا محمّد النبيّ الأمّي، مع المُصطَفين الأبرار من أهل بيته وأولاده الأمجاد الأطهار، الفائزين بميراثه الأوفى، والحائزين علومَه ومقاماته القُصْوى، صلاةً مستمرّة الأحكام، باقيةً مَدَى اللّيالي والأيّام وقُصيا الشّهور والأعوام[١].

وبعد، فهذه مسائل قدسيّةٌ وقواعدُ ملكوتيّةٌ، ليست مِن الفلسفة الجمهوريّة، ولا من الأبحاث الكلاميّة الجدليّة، ولا التّقليداتِ العامّيّةِ ولا المكابرات السّوفسطيقيّة، بل إنّما هي من الواردات الكشفيّة الفائضة على قلب أقلّ العباد عند انقطاعه عن الحواسّ والموادّ، وانسلاخ نفسه عن البدن العنصري المُؤلّف من الأضداد، وترقّيه من[٢] مراتب العقول والنُّفوس إلى أقصى الغايات مسافراً من المحسوسات إلى الموهومات، ومنها إلى المعقولات حتّى اتّحد بالعقل الفعّال اتّحاداً عقليّاً فعليّاً بعد تكرّر الاتّصالات وتعدّد المشاهدات عند انتقاش النّفس بصور المعلومات انتقاشاً كشفيّاً نوريّاً، [و]قد أورد تلك المسائل وفرّقها في كتب عديدة ورسائلَ بحيث يصعب على النّاظر فيها تمييزها وتفصيلها ونقدها وتحصيلها لامتزاجها بغيرها من طرق أصحاب الأنظار وأرباب الأفكار من غير تألُّهٍ وكَشْف، فَأراد أن يخثبتِها ملخّصةً عن الزّوائد مُجتمعةً في أوراق يسيرة وأجزاء غير كثيرة بعبارات موضَحة غير عسيرةٍ ليسهل أخذُها على المستحقّين ويَتَيسّر الانتفاع بها على الطّالبين للحقّ، السّالكين إلى جِوا الله الملك المُطلق.

ولنشرع في البيان مستمدّين من العزيز المنّان مورِدين هذه المعاني في جملتين[٣].

---

(١) ج: - سبحان الذي... والأعوام.

(٢) ج: في.

(٣) قابل ذكر است كه در اين رساله تنها به جملهٔ اول پرداخته شده است. احتمالاً جملهٔ دوم دربارهٔ الهيات بمعنى الأخص بوده وچون در رسائل ديگر مانند الحكمة العرشية وغيره بتفصيل به آن پرداخته شده، لذا در اين رسالهنيامده است (ويراستار).

الجملة الأولى

في الحكمة القصوى والعلم الأعلى

(وفيها مقالات)

المقالة الأولى

في الوجود وأحكامه، لأنّه أوّل كلّ فكر وإليه ينتهي مبادىء كلّ علم وصناعةٍ

فصل

في تحقيق موضوع الحكمة الكلّيّة[١]

لمّا ثبت وتحقّق أنّ الحكمة الأُولى والعلمَ الأعلى باحثةٌ عن أحوال الموجود بما هو موجود، وعن الأقسام الأوّلية للوجود المطلق من غير أن يَصير نوعاً مخصوصاً من باب التعليميّات[٢] أو[٣] الطبيعيات، فيكون موضوعها طبيعة الموجود المطلق أو مفهوم الموجود بما هو موجود، فيجب أن يكون موضوعها أمراً بَيّناً بنفسه مُستغنياً عن التعريف التصوّري وعن الإثبات[٤] التّصديقي.

فصل

في تعريف العلم الكلّي وما بعد الطّبيعة

هو ما يبحث فيه عن أَحوال المعاني الكلّية العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود من غير اختصاصٍ لها بقسم من أقسام [الموجود][٥] كالواجب والجوهر والعرض.

---

(١) ج: - الكلية.

(٢) ج: تعليمات.

(٣) ج: و.

(٤) ج: اثبات.

(٥) ج، الف، ب: الوجود.

وقد عَرَّف القوم الأمور العامّة تعريفاتٍ وفسَّروها تفسيراتٍ غير سديدةٍ؛ كقولهم: ما يَشْمل الموجودات أو أكثرها. فيخرج منه[1] الوجوب الذّاتي والوحدةُ الحقيقيّةُ والعلّيّةُ المطلقةُ وغيرها؛ وكقولهم: ما يَشْمل الموجودات إمّا مطلقاً وإمّا مع مُقابله فيختلّ طرده بالأحوال المُختصّةِ، وبالجملة[2] لا يخلو شيء منها من الغلط والخبط كما يَظهر لمن يُراجع الكتب المتداولة.

وبعضهم ارتكبوا في دفع النّقوض والمناقضات تمحّلاتٍ شديدة، منها أنّ الأمور العامّة هي المشتقّات وما في حُكمها، ومنها أنّ المُراد [هو] شُمولها مع مقابل واحد يتعلّق بالطرفين غرضٌ علميّ، وتلك الأحوال أي التي تورد لينتقض به التعريف إمّا أمورٌ متكثّرةٌ وإمّا غير متعلّقة بطرفيها غرض علميّ كقبول الخرق والالتئام وعدم قبولهما[3] بمعنى السَّلب لا بمعنى عدم الملكة، ومنها أنّ المراد بالمُقابل ما هو أعمّ من أن يكون بالذّات أو بالعرض، وبين الواجب والممكن تقابلٌ بالعرض، كما بين الوحدة والكثرة إلى غير ذلك من التّكلّفات والتّعسّفات الرّكيكة.

كشف وتحقيق:

قد وقع للمتأخّرين مثل هذا التحيّر والاضطراب في موضوعات سائر العلوم بين ذلك: إنّ المشهور بين الجمهور والمنقول من قدماء المنطقيين أنّهم ذكروا في تعريف الموضوع لكلّ علم: أنّه ما يبحث في لك العلم عن عوارضه الذّاتية له؛ والعرض الذّاتي هو الخارج المحمول الّذي يلحق الشيء لذاته أو لأمرٍ يساويه، فاستشكل عليهم الأمر لمّا رأوا أنّه قد يُبحث في بعض العلوم عن الأحوال التي يختصّ ببعض أفراد الموضوع دون[4] البعض، بل ما من علم إلّا ويبحث فيه عن الأحوال المختصة ببعض أنواع موضوعه؛ فاضطرّوا تارةً إلى إسناد المسامحة إلى رؤساء العلوم العقليّة في أقوالهم بأنَّ المراد من العرض

---

(١) ج: عنه.
(٢) نسخه ها جز «ج»: - بالجملة.
(٣) الف، ب: قبولها.
(٤) ج: ذم.

الذّاتي للموضوع في كلامهم ما هو أعمج من أنّ يكون عرضاً[1] ذاتيّاً له أو لنوعه، أو عرضاً عامّاً لنوعه بِشرط عدم تجاوزه في العموم عن أصل موضوع العلم، أو عرضاً ذاتياً لنوع من العرض الذّاتي لأصل الموضوع، أو عرضاً عامّاً له بالشّرط[2] المذكور، وتارةً إلى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة كما فرّقوا بين موضوعيهما بأنّ محمول العلم ما ينحلّ إليه محمولات المسائل كُلّها على طريق[3] الترديد.

وأعجب من ذلك ما وقع للسيّد الشريف قدّس سرُّه من أنّ موضوع الحكمة ليس أمراً واحداً، بل أمور[4] مُتعدّدة ومحمولاتها المفهومات بشرط تخصّصها بتلك الموضوعات الجزئية[5].

وأقول لا يخفى على البصير المحدق أنّ ما يختصّ بنوع من الأنواع الّتي تحت موضوع رُبّما يعرض لذات ذلك الموضوع بما هو هو، وأخصّية الشيء مِن شيء لا يُنافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو، وذلك كالفصول المنوّعةِ للأجناس، فإنّ الفصل المُقسّم عارض لذات الجنس مِن حيث ذاته مع أنّه أَخصّ منها.

والعوارض الذاتية أو[6] الغريبة للأنواع قد تكون أعراضاً أَوّليةً للجنس، وقد لا تكون كذلك، مع أن القسمة بها تكون أَوّليةً مُستوفاةً[7] فاستيعابُ القسمةِ قد يكون بغير أعراضٍ أوّلية فتكون القسمة أوّليّة ذاتيّة والأعراض غريبة، وقد تحقّق أعراض

---

(۱) ج: عرضيّاً. (۲) ب: بشرط.

(۳) ب: + العلم ومحمول المسألة. (٤) ج: أموراً.

(٥) نيافتم وندانم كه اين سخن، محقّق شريف به كجا آورده است، از آنروى كه آثار او بيشتر مخطوط است به كنج كتابخانه ها پراكنده، ونهاده بر اين پايه فرادست نيست؛ وهمه آنچه كه بدين باب بدانستم ايناست كه چنين معنايى، يعنى اينكه موضوع حكمت معنايى يگانه نبوده باشد از اوائل «شرح العوارف» او به گاه شرح موضوع علم كلام قابل استنباط است، مصر، السعادة، ۱۹۷۰م ـ افست قم، ۱۳۷۰ ش ـ ج ۱، ص ۳۹. ذكر اين معنى نيز بدين مقام ضروريست كه او (محقق شريف) به «التعريفات» موضوع هر علمى را به اطلاق «همان» «ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية» در شمار كرده است يا قول مشهور جمهور. مصر، الخيرية، ۱۳۰٦ ق، ص ۱۰٤، س ۲۲.

(٦) ب، ج: و. (۷) ب: مستوعبه.

أوّليّة ولا تقع القسمة بها أوّلية مستوعبة، نعم كُلّ ما يلحق الشيء لأمر أخصّ وكان ذلك الشيء مفتقراً في لحوقه إلى أن يصير نوعاً مُتَهيّئاً لقبوله ليس عرضاً ذاتيّاً، بل غريباً على ما هو مُصرَّحٌ [به] في كتب الشيخ وغيره، كما أنّ ما لا يلحق الموجود إلّا بعد أن يَصير تعليميّاً أوْ طبيعيّاً فليس البحثُ عنه مِن[1] العلم الإلهي في شيء. وما أسهل عليك أن تتفطَّنَ بأنّ لحوق الفصولِ[2] لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحناء للخطّ مثلاً ليس بعد أن يصير نوعاً متخصِّص الاستعداد، بل التخصّص إنّما حصل بها لا قبلها، فهي مع كونها أخصّ من طبيعة الجنس أعراض[3] أوّلية له، ومن[4] عدم التَفطّن بما ذكرناه استصعب الأمر على بعض أجلّة المتأخّرين حتّى حكم بوقوع التّدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة، حيث[5] إنّهم صرّحوا بأنّ اللاحق بشيء لأمرٍ أَخصّ إذا كان ذلك الشيء محتاجاً في لحوقه به إلى أن يصير نوعاً ليس عرضاً ذاتياً له، بل عرضاً[6] غريباً عنه مع أنّهم مثّلوا العرض الذّاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناءِ المنوّعين للخطّ. ولست أدري أيُّ تناقض في ذلك سِوى أنّهم لمّا توهّموا أنّ الأخص من الشيء لا يكون عرضاً أوليّاً له، حكموا بأنّ مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون أوّلياً للخطّ، بل العرض الأوّلي له هو المفهوم المُردَّد بينهما. ولهذا الكلام زيادة تحقيق لا يحضرني الآن كشفُه ووضوحه.

فصل

في أنّ الوجود العامّ البديهي اعتبار عقلي

إنّ كلّ ما يرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية فيجب أن تكون ماهيّةً محفوظةً مع تبدّل نحو الوجود، والوجود لمّا كانت حقيقته[7] أنّه في الأعيان وكلّ ما كانت حقيقته أنّه في الأعيان يمتنع[8] أن يكون في الأذهان وإلّا

---

(١) ج: في.
(٢) ج: فصل.
(٣) ب: أغراض.
(٤) ج: في.
(٥) الف، ب: من حيث/ ج: من جهة.
(٦) ج: - ذاتيّاً له، بل عرضاً.
(٧) ب: حقيقةً.
(٨) الف، ب، ج: فيمتنع.

لزم انقلاب الحقيقة، فالوجود يمتنع أن تَحصل حقيقتُه في ذهن؛ فكلّ ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلّية والعموم، فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجه[1] مِن وجوهه وعنوان من عنواناته.

فليس عموم ما [ارتسم][2] من الوجود في الذهن بالقياس إلى الوجودات الخاصّة عموم معنى جنسيّ، بل عموم أمرٍ عرضيّ انتزاعيّ كالشّيئية للأشياء الخاصّة، وأيضاً لو كان جنساً لكان انفصال[3] الوجود الواجبي عن غيره بفصلٍ فيلزم تركّب الواجب وهو مستحيل.

وأمّا ما قيل: إنّ الوجود حمله على الأفراد بالتشكيك والمحمول على الأشياءِ بالتشكيك عرضيٌّ لها، فالوجود عرضيّ للأفراد، فغير تامٍّ كما سينكشف لك، إن شاء الله تعالى.

فصل

في أنّ الوجود[4] حقيقةٌ في الخارج وليس مجرّدّ مفهوم انتزاعيّ مصدريّ ذهنيّ[5] كما ذهب إليه جمهور المتأخّرين

بيان ذلك أنّ الوجود لو لم يكن موجوداً لم يُوجَد شيء من الأشياء المترتّبة عليها الآثار المخصوصة أعني الماهيات، والتّالي[6] باطل فالمقدّم مثله. بيان الملازمة أنّ الماهيّة قبل انضمام الوجود إليها غير موجودة، وهو ظاهر، وكذلك إذا اعتبرت[7] من حيث ي هي لا مع اعتبار الوجود، فهي غير موجودة ولا معدومة.

فإذن لو كان الوجود غير موجود لا يمكن ثبوت أحدهما للآخر، فإنَّ ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه، أو انتزاعه منه[8]، فرعٌ لوجود المثبت له؛ وإذا لم

---

(١) نسخه ها جز «الف» و«ب»: وجهاً.
(٢) همه نسخه ها: انشبح.
(٣) ج: انفصاد.
(٤) نسخه ها جز «ب»: للوجود.
(٥) ج: - ذهني.
(٦) ج: الثاني.
(٧) الف، ب: اعتبر.
(٨) ج: - أو انضمامه إليه أو انتزاعه منه.

يثبت أحدهما للآخر لم تكن الماهيّة معروضة للوجود كما ذهب إليه الجمهور، ولا عارضةً له كما ذهب إليه المحصّلون، فلا تكون موجودةً أصلاً. هذا خلفٌ.

بحثٌ وتحصيل[1]:

وليس لك أن تقول: [إنّ] هذه المقدّمة مخصوصة بما عدا الوجود والمراد بها أنّ ثبوت شيء هو غير صفة الوجود مشترط بوجود المثبت له حين الوجود لا قبلَه، ولا شك أنّه[2] ثبوت الوجود له موجود بنفس ذلك الوجود: فإنّا نقول:

أوّلاً: التخصيص[3] والاستثناء إنّما يجريان في النقليّات الظنيّة لا في العقليّات المحضة لا سيّما الضّروريات؛

وثانياً إنّ[4] من راجع وجدانه و[5]أنصف نفسه أدرك أنّ انضمام معدوم بمعدوم[6] في الخارج من غير قيامهما أو قيام أحدهما بموجودٍ خارجي ممّا لا يجوّزه العقل، بل يقضي بامتناعه، ويشير[7] إليه ما قاله[8] فيثاغورس: كيف ينساغ في العقل أو يمتزج الميّت بالميّت فينتج[9] بينهما حيّ أو يمتزج جهل بجهلٍ فيكون بينهما عقل.

ثالثاً: إنّ العقل الصحيح الفطرة يشهد بأنّ الماهيّة إذا كانت موجودة بنفس وجودها، لا قبل وجودها بوجودٍ آخر، يكون الموجود بالذات وبالأصالة هو نفس الوجود لا نفس الماهيّة.

شكّ وتحقيق:

ولا يذهب عليك أنّ الماهيّة باعتبار وجودها العقلي معروضة للوجود

---

(١) ب: التحصيل.

(٢) ب: أنّ.

(٣) ج: التخصّص.

(٤) ج: - إنّ.

(٥) الف، ب: أو.

(٦) الف: - بمعدوم/ ب: إلى معدوم.

(٧) ج: أشير.

(٨) الف، ب: قال.

(٩) ج: + أنّ.

الخارجي فيكون ثبوت الوجود الخارجي[1] في العقل فرعاً لوجودها فيه[2] لا في الخارج، لأنّ الكلام يعود إلى وجودها العقلي بأن نقول[3] [إنّ] ثبوت الوجود العقلي لها في العقل[4] موقوف على وجود سابق لها فيه. وثبوت الوجود السابق موقوف أيضاً على وجود سابق آخر[5] فيتسلسل الوجودات، وليس هذا من قبيل التسلسل في الاعتبارات المنقطعة بانقطاع الاعتبار؛ فإنّ كلّ لاحق هاهنا موقوف على سابقه، سواءٌ كانت المعروضات المترتّبة في عروض الوجود كلّها موجودة في ذهن واحد، أو في أذهان وعقول متكثّرة، متناهيّة كانت أو غير متناهيّة، مترتّبةً كانت أو غير مترتّبة، كما لا يخفى على المتدبّر المستبصر؛ فبطلان التالي واضح غير مفتقر إلى البيان، فثبت أنّ الوجود موجود عينيّ.

تنبيهٌ:

إنّ حقيقة كلّ شيء هي خصوص وجوده الّذي يثبت[6] له، فإنّ موجوديّة الشيء وكونه ذا حقيقةٍ معنىً واحدٌ. فمعنى الحقيقة أولى بأن يكون له حقيقةٌ من غيره، لست أقول: إنّ مفهوم الحقيقة أو الموجوديّة يجب أن يصدق علي بالحمل الشائع ذلك المفهوم، بل الغرض [هو] أنّ الأمر الّذي يكون هذا المفهوم حكاية عنه وعنواناً له[7] يجب أن يكون ممّا يصدق عليه هذا المفهوم في الواقع، أي ليس ذلك مجرّد عنوان أمر[8] من غير وجود ما يطابقه، وليس ما يطابقه[9] موجوداً في العقل فقط دون الخارج. وكما أنّ البياض أولى بأن يكون أبيض ممّا يعرض له البياض، والمضاف الحقيقي البسيط أولى بأن يكون مضافاً من المشهوري المركّب، فكذلك الوجود أحقّ بأن يكون موجوداً من الماهيّات التي يعرضها الوجود في ملاحظة العقل. هذا ما ذكره بعض الحكماء.

---

(١) ب: - فيكون ثبوت الوجود الخارجي.
(٢) ج: فيها.
(٣) ب: يقول.
(٤) ب: - في العقل.
(٥) ج: - آخر.
(٦) ب: ثبت.
(٧) الف، ب: - له.
(٨) الف، ب: - أمر.
(٩) ب: - وليس ما يطابقه.

وأنا أقول: إنّه قد ثبت عندنا بالبيانات البرهانيّة أنّ الماهيّة غير مجعولة بالذّات وأنّ أثر[1] الجاعل وجاعل الأثر لا يمكن أن يكون شيئاً من الماهيّات، لا شكّ في أنّ هاهنا تأثيراً وتأثّراً، فإذا لم يكن المؤثّر ولا الأثر هو الماهيّة بقي أن يكون الوجود هو المؤثّر والأثر إذ لا ثالث في الإمكان. فالمؤثّرات[2] وجودات والآثار وجودات دون الماهيّات.

فصل

في دفع شكوك أوردت على موجوديّة الوجود في الأعيان

منها ما تمسّك به[3] شيخ الإشراق في كتبه وهي أمور:

الأوّل: إنّ الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان. لكان له وجود، فلوجوده وجود إلى غير النّهاية[4].

والجواب: إنّ للباحث أن يقول [إنّ الوجود] ليس بموجود له أريد من الموجود حقيقة ما يقوم به الوجود. فإنّ الشيء لا يقوم بنفسه، كما لا يقال في عرف اللّغويين: إنّ البياض أبيض. فغاية الأمر أنّ الوجود ليس بذي وجود، كما أنّ البياض ليس بذي بياض؛ وكونه معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتّصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه، لأنّ نقيض الوجود هو العدم واللاوجود، لا المعدوم و[5]اللاموجود، لاعتبار اتّخاد نحو الحمل في التناقض.

وله أن يقول: الوجود موجودٌ وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً، وهو موجوديّة الشيء في الأعيان، لا أنّ له وجوداً[6] آخر، بل هو الموجود من حيث

---

(١) ب: - أثر.
(٢) ج: والمؤثرات.
(٣) ب: - به.
(٤) ... إن مخالفي هؤلاء - أتباع المشائين - فهمو الوجود وشكوا في أنّه هل هو فيّ الأعيان حاصل أم لا؟ كما كان في أصل الماهيّة، فيكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل: «حكمة الإشراق»، چاپ مرحوم كربن، طهران، انجمن فلسفه، ١٣٩٧هـ. ق، ج ٢، ص ٦٥، س ١٠.
(٥) ج: و + لا.
(٦) ب: وجود.

هو موجود والذي يكون لغيره منه يكون له في ذاته، كما أنّ المتقدّم الزماني في غير أجزاء الزّمان يكون بتقدّم يكتسب من الزمان وفيها بنفس ذاتها المتجدّدة. وكذلك حكم الاتّصال في الجوهر الاتّصالي وفي غيره.

وهم وتنبيه:

فإن قيل: فيكون كلّ وجود واجباً بالذّات إذ لا معنى للواجب إلّا ما يكون تحقّقه بنفسه.

قلنا: الفرق واضح بين الوجوبين[1] عند المنطقيّين، فإنّ الأوّل تعالى واجب بالضّرورة الأزليّة، والوجودات واجبةٌ بالضّرورة الذّاتية[2] فمعنى وجود الواجب تعالى بنفسه أنّه مقتضى[3] ذاته مطلقاً من غير احتياج إلى جاعلٍ يجعل نفسه، ولا قابل يقبله.

ومعنى تحقّق الوجود بنفسه أنّه إذا حصل إمّا بذاته أو بفاعل لم يفتقر تحقّقه إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود لاحتياجه إلى ذلك[4].

الثّاني: إنّه إذا أخذ كون الوجود موجوداً أنّه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الموجود وغيره بمعنى واحد، إذ مفهومه في الأشياء أنّه شيء له الوجود، وفي نفس الوجود أنّه هو الوجود[5] ونحن لا نطلق على الجميع إلّا بمعنى واحد، فلا بدّ من[6] أخذ الوجود موجوداً كما في سائر الأشياء وهو أنّه شيء له الوجود ويلزم منه أن يكون للوجود وجود إلى غير النهاية، وعاد الكلام جذعاً[7].

---

(١) ب: الوجودين.
(٢) ج: الذات.
(٣) ب: يقتضي.
(٤) الف، ب: - إلى ذلك.
(٥) ج: الموجود.
(٦) ج: أن.
(٧) فالوجود إذا كان حاصلاً فهو موجود؛ فإن أخذ كونه موجوداً أنّه عبارة عن نفس الوجود فلا يكون الموجود على الوجود وعلى غيره بمعنى واحد؛ إذ مفهومه في الأشياء أنّه شيء له الوجود، وفي نفس الوجود أنّه هو الوجود؛ ونحن لا نطلق على الجميع إلّا بمعنى واحد. ثم نقول إن كان السّواد معدوماً فوجوده ليس بحاصل، فليس وجوده بموجود إذ وجود أيضاً=

والجواب: إنّا نقول: هذا الاختلاف بين الأشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الموجود بل هذا المفهوم واحد عندهم في الجميع، لأنّه إمّا معنى بسيط يعبّر عنه في لغة أخرى بـ«هَسْت» ومرادفاته، وإمّا عبارة عمّا ثبت له أو قام به الوجود سواءٌ كان قياماً حقيقياً أو لا؛ وكون الموجود مشتملاً على أمر زائد غير الوجود كالماهيّة الموجودة، أو عدم كونه[1] كالوجود المحض إنّما ينشأ من خصوصيّات ما صدق عليه لا من نفس المفهوم المشترك.

ونظير ذلك ما قاله الشيخ في «إلهيّات الشفاء»: إنّ واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود، كالواحد قد يعقل نفس الواحد، وقد يعقل من ذلك[2] أنّ ماهيّةً ما هي إنسان مثلاً أو جوهر آخر هو الّذي[3] واجب الوجود. كما أنّه قد[4] يعقل من الواحد[5] أنّه ماءٌ[6] أو إنسان وهو واحد[7].

قال: ففرق إذن بين ماهيّة يعرض لها الواحد أو الموجود، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود[8].

وقال أيضاً في «التعليقات»: إذا سئل هل الوجود موجود؟ أو ليس بموجود؟

= معدوم، فإذا عقلنا الوجود وحكمنا بأنّه ليس بموجود فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود؛ ثمّ إذا قلنا وجد السّواد الذي كان قد أخذناه معدوماً وكان وجوده غير حاصل ثمّ حصل وجوده فحصول الوجود غيره، فللوجود وجود ويعود الكلام إلى وجود الوجود فيذهب إلى غير النّهاية... أيضاً. («حكمة الإشراق»، ص ٦٤ و٦٥، س ٩، ٢٧).

(١) الف، ب، ج: لم يكن. (٢) ب: - ذلك.

(٣) نسخه ها جز «ب»: + هو. (٤) الف، ج: - قد.

(٥) ج: الواحد/ الف، ب: الماء. (٦) ب: - ماء.

(٧) ... فنقول إنّ واجب الوجود لا يصحّ أن يكون له ماهيّة يلمها وجوب الوجود، بل نقول من رأس: إنّ واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود، كالواحد قد يعقل نفس الواحد، وقد يعقل من ذلك أنّ ماهيته هي مثلاً إنسان أو جوهر آخر من الجواهر، وذلك الإنسان هو الذي هو واجب الوجود. كما أنّه قد يعقل من الواحد أنّه ماء أو هواء أو إنسان وهو احد: «الشفاء» ـ الإلهيّات ـ طهران، دار الفنون، سنگی، ١٣٠٣ق، ص ٤٨٩، س ٨ ـ ١١.

(٨) «همان»: ص ٤٨٩، س ١٥، ١٦.

فالجواب أنّه موجود بمعنى أنّ الوجود حقيقته أنّه موجود، فإنّ الوجود[١] هو الموجوديّة. ويؤيّد ذلك ما في حاشية «شرح المطالع» وهو أنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً وإلّا لكان العرض العامّ داخلاً في الفصل، ولو اعتبر في المشتقّ ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاصّ ضرورية فإنّ الشيء الّذي له الضحك هو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروريّ فذكر الشيء في تفسير المشتقّات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يذكر فيها[٢].

هذا كلامه وعلم منه أنّ مفهوم المشتق وما يطابقه؛ أمر بسيط، وليس الموصوف داخلاً فيه لا عامّاً ولا خاصّاً. ومن هنا نشأ ما ذهب إليه بعض أجلّة المتأخرين في حواشي «التجريد» من اتّخاد العرضيّ والعرض.

والعجب أنّ الشيخ الإلهي [هو] ممّن[٣] أدّى نظره في آخر «التلويحات» إلى أنّ النفس الإنسانيّة وما فوقها من المفارقات وجودات صرفة قائمة بذواتها[٤]. ولست أدري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود ذا هويّةٍ عينيّةٍ كما أكّد القول [به] في أوائل القسم الإلهي منه[٥]. وهل هذا إلّا تناقض في الكلام.

---

(١) ب: - موجود أو ليس بموجود... فإنّ الوجود. التعليقات معروف كه به املاء بهمنيار التلميذ است (چاپ دكتر بدوى: الهيئة المصرية، ١٩٧٣) فراچشم نيامد واز آن روى كه لا اقل دو رساله ديگر نيز بوده است ناميده به التعليقات منسوب به شيخ رئيس وبه املاء دو تن ديگر از تلاميذ او (بدوى، مقدّمه: ص ٥) تواند بودكه از عبارت تعليقات متداول ـ املاء بهمنيار ـ نبوده باشد والعلم عنده.

(٢) «شرح المطالع»، طهران، سنگى، ١٢٩٣هـ. ق، ص ١٨.

(٣) ب: - ممّن.

(٤) على الظاهر: مشعر است به اين سخن شيخ كه... ومفهوم أنا من حيث مفهوم أنا على ما يعمّ الواجب وغيره أنّه شيء أدرك ذاته فلو كان لي حقيقة غير هذا فكان مفهوم أنا عرضياً لها فأكون أنا أدرك العرضي لعدم غيبتي عنه وغبت عن ذاتي وهو محال، فحكمت بأنّ ماهيّتي نفس الوجود وليس لماهيّتي في العقل تفصيل إلى أمرين إلّا أمور سلبيّة (التلويحات چاپ كربن، مجموعهٔ مصنفات، طهران، انجمن فلسفه، ١٣٩٦ ق، ج١، ص ـ ١١٦، س ٣ ـ ٧).

(٥) نيافتم تصريح شيخ شهيد رابدين معنى، ولكن تواند بودكه اشعار بوده باشد بدين سخن او كه: سؤال: الوجود وكونه موجوداً واحد فما لغيره منه فله في ذاته. جواب: فهمناه مضافاً=

الثّالث: إن كان الوجود صفةً في الأعيان للماهيّة[1] فهي قابلةٌ[2]، إمّا أن تكون موجودةً بعده فحصل الوجود مستقلاً دونها، فلا قابليّة ولا صفتية[3]، أو[4] قبله فهي قبل الوجود موجودة، أو معه[5] فالماهيّة موجودة مع الوجود لا بالوجود، فلها وجود آخر، وأقسام التّالي بأسرها باطلة فالمقدّم[6] كذلك[7].

والجواب عنه: أمّا أوّلاً، فباختيار[8] أنّ الماهيّة مع الوجود في الأعيان، وما به المعيّة [هو] نفس الوجود الذي هي به موجودة، لا وجود آخر غير وجود الماهيّة، كما أنّ المعيّة الزّمانيّة الحاصلة بين الحركة والزّمان بنفس ذلك الزّمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يلزم التّسلسل في وجود الأزمنة. وأمّا ثانياً، فبأنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود أمر عقلي ليس كاتّصاف الموضوع بالعرض القائم به حتّى يكون للماهيّة وجود ولوجودها وجود ثمّ يتّصف أحدهما بالآخر ويكونا[9] معاً، أو يتقدم أحدها على الآخرة، بل هما في الواقع - مع قطع النظر عن تحليل العقل - أمر واحد بلا تقدّم بينهما ولا تأخّر ولا معيّة بالمعنى المذكور، وإنّما اتّصاف الماهيّة بالوجود أمر عقلي فقط[10].

الربع: إنه ليس في الوجود ما عين ماهيّته الوجود، فإنّا بعد أن نتصوّر مفهومه قد نشكّ في أنّه هل له الوجود أم لا؟ فيكون له وجود زائد، وكذلك الكلام في وجوده ويتسلسل[11] إلى غير النّهاية وهذا محال؛ ولا محيص إلّا بأنّ الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي.

= إلى الجنّ مثلاً كما سبق ولم نعلم أنّه حصل، فوجود الوجود غيره كما قيل في أصل الماهيّة ولو كان موجوداً لكونه وجوداً فكان لماهيته كذا: أيضاً («التلويحات» ص ٢٢، ٢٣، س ٢ ـ ١٤).

(١) ب، ج: في الأعيان صفة للماهيّة.
(٢) ب: قابليّة.
(٣) ب: وصفيّة.
(٤) ب: - معه.
(٥) ب: - فالمقدم.
(٦) ج: - أو.
(٧) «التلويحات»، ص ٢٣، س ٥ ـ ٩.
(٨) ج: فاختيار.
(٩) نسخه ها: ويكونان.
(١٠) ب: ليس كاتصاف الموضوع بالعرض القائم به فقط.
(١١) «حكمة الإشراق»، ص ٦٥، س ١٢ ـ ٢٤.

وجوابه: بما أشرنا إليه من أنّ حقيقة الوجود لا تحصل[١] بكنهه[٢] في ذهن من الأذهان، وما حصل منها فيه هو أمرٌ إنتزاعي عقلي، فهو وجه من وجوهه؛ والعلم بحقيقة الوجود يتوقّف على المشاهدة الحضورية؛ وعند المشاهدة الحضورية لا يبقى الشكّ في هويته.

والأولى أن يورد هذا الوجه[٣] معارضة إلزامية على أتباع المشّائين كما فعله في كتاب «حكمة الإشراق»[٤] لأنّهم لمّا استدلّوا على مغايرة الوجود للماهيّة بأنّا نعقل الماهيّة ونشكّ في وجودها والمشكوك فيه ليس نفس المعلوم ولا داخلاً فيه، فهما متغايران في الأعيان؛ فالوجود زائد على الماهيّة[٥]، فالشيخ ألزمهم بعين هذه الحجة، لأنّ الوجود أيضاً ـ كوجود العنقاء مثلاً ـ فهمناه ولم نعلم أنّه موجود في الأعيان أم لا، فيحتاج الوجود إلى وجود آخر، فيتسلسل مترتّباً موجوداً إلى لا نهاية[٦]. لكن ما أوردناه يجري في أصل الحجّة، فانهدم الأساسان.

الخامس: إنّ الوجود لو كان في الأعيان وليس بجوهر، فتعيّن أن يكون هيئةً في الشيء، وإذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفيّةً عند المشّائين، لأنّه هيئة قارّةٌ لا يحتاج في تصوّرها إلى اعتبار تجزّؤ[٧] وإضافة إلى أمر خارج كما ذكروا في حدّ الكيفيّة، وقد حكموا مطلقاً أنّ المحلّ مقدّم على العرض فيتقدم الموجود

---

(١) ب، ج: يحصل.
(٢) ب: - بكنه.
(٣) الف، ب: - هذا الوجه.
(٤) «همان»، ص ٦٥، س ١٠ ـ ١٤.
(٥) چنانكه شيخ رئيس راست: . . . اعلم أنّك تفهم معنى المثلث وتشكّ هل هو موصوف بالوجود في الأعيان أم ليس، بعد ما تمثّل عندك أنّه من خطّ وسطح ولم يتمثّل لك أنّه موجود في الأعيان: «الإشارات» (چاپ مرحوم استاد محمود شهابى، دانشگاه طهران، ١٣٣٩، ص ١٠٥، س ١٤ ـ ١٦).
(٦) . . . لا يجوز أن يقال الوجود في الأعيان زائد على الماهيّة لأنّا عقلناها دونه، فإنّ الوجود أيضاً كوجود العنقاء فهمناه من حيث هو كذا ولم نعلم أنّه موجود في الأعيان، فيحتاج الوجود إلى وجود آخر فيتسلسل مترتباً موجوداً معاً إلى غير النّهاية، وعرفت استحالته («التلويحات»، ص ٢٢، س ١٠ ـ ١٣).
(٧) ج: تجزا/ ب، الف: تجزّي.

على الوجود، وذلك ممتنع، لاستلزامه تقدّم الوجود على نفسه؛ ثم لا يكون الوجود[1] أعمّ الأشياء مطلقاً، بل [تكون] الكيفيّة والعرضيّة أعمّ منه من وجهٍ. وأيضاً إذا كان عرضاً فهو قائم بالمحلّ، ومعنى أنّه قائم بالمحلّ أنّه موجود به مفتقرٌ في تحقّقه إليه، ولا شكّ أنّ المحلّ موجود به فدار القيام وهو محال[2].

وجوابه: إنّهم حيث أخذوا في عنوانات حقائق[3] الأجناس العوالي كونها ماهيّات كلّية حقّ وجودها العينى كذا وكذا، فسقط كون الوجود في ذاته جوهراً أو كيفاً أو كمّاً أو غيرهما لعدم كونه كليّاً، بل الوجودات هويّات عينيّة متشخّصات بأنفسها غير مندرجةٍ تحت مفهوم كلّي ذاتي، وليس الوجود عرضاً بمعنى كونه قائماً بالماهيّة الموجودة ولا بم يحلّ فيها، وإن كان عرضيّاً متّحداً بها نحواً من الاتّحاد. وعلى تقدير كونه عرضاً لا يلزم كونه[4] كيفيّة لعدم كلّيّته وعمومه؛ وما هو من الأعراض العامّة والمفهومات الشّاملة للموجودات، إنّما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري المشتقّ منه صيغة الموجود؛ ولمخالفته أيضاً سائر الأعراض في أنّ وجودها في نفسها عين وجودها للموضوع، ووجود الوجود عين وجود[5] الماهيّة لا وجود شيء آخر لها، ظهر عدم افتقاره في تحقّقه إلى اموضوع فلا يلزم الدّور الذي ذكره. على أنّ المختار عندنا [هو] أنّ

---

(١) ج: - الوجود.

(٢) . . . إنّ الوجود إذا كان حاصلاً في الأعيان وليس بجوهر فتعيّن أن يكون هيئة في الشيء فلا يحصل مستقلاً ثم يحصل محلّه فيوجد قبل محلّه ولا أن يحصل محلّه معه، إذ يوجد مع الوجود لا بالوجود وهو محال، ولا أن يحصل بعد محلّه وهو ظاهر. وأيضاً إذا كان الوجود في الأعيان زائداً على الجوهر فهو قائم بالجوهر فيكون كيفيّةً عند المشائين لأنّه هيئة قارة لا يحتاج في تصوّرها إلى اعتبار تجزّؤٍ وإضافةٍ إلى أمر خارج كما ذكروا في حدّ الكيفيّة. وقد حكموا مطلقاً أنّ المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدّم الموجود على الوجود، وذلك ممتنع. ثمّ يكون الوجود أعمّ الأشياء مطلقاً، بل الكيفيّة والعرضيّة أعمّ منه من وجه. وأيضاً إذا كان عرضاً فهو قائم بالمحلّ، ومعنى أنّه قائم بالمحلّ أنّه موجود بالمحلّ مفتقرٌ في تحقّقه إليه. ولا شكّ أنّ المحلّ موجود بالوجود فدار القيام وهو محال («حكمة الإشراق»، ص ٦٥، ٦٦، س ١١ ـ ١٧).

(٣) ج: - حقائق.

(٤) ج: - عرضاً لا يلزم كونه.

(٥) ج: - وجود.

وجود الجوهر جوهرٌ بعين جوهريّة ذلك الجوهر لا بجوهريّةٍ أخرى. وكذا وجود الكيف كيفٌ بنفس كيفيّة تلك الكيف[1] لا بكيفيّةٍ أخرى، وهذا في سائر الأعراض ومقولاتها وأنواعها، وذلك لما مرّ من أنّ الوجود لا عروض له للماهيّة في نفس الأمر، بل في اعتبار العقل.

السادس: إنّه إذا كان الوجود وصفاً زائداً على الماهيّة فله نسبةٌ إليها، وللنسبة وجود، ولوجود النسبة نسبة، وهكذا فيتسلسل[2].

وجوابه: ما عرفت والتسلسل في الأمور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار[3] العقلي.

فصل

في كيفيّة اتّصاف الماهيّة بالوجود

لعلّك تقول: لو كانت للوجود أفراد في الماهيّات سوى الحصص، لكان ثبوت فرد الوجود للماهيّة[4] فرعاً على ثبوتها، ضرورةَ أنّ ثبوت الشيء لآخر فرع على[5] ثبوته، فيكون لها ثبوت قبل ثبوته.

فالجواب: أما بطريق النقض، فبأن لا خصوصية لهذا الإيراد بكون مفهوم الوجود ذا هوية خارجية في الماهية، بل منشؤه[6] بالوجود سواء كانت[7] له أفراد عينية أو لم يكن له إلا الحص: وأما بذريق الحل، فبأن الحق الحقيق بالإذعان والتصديق هو أن الوجود نفس ثبوت الماهية العينية لا ثبوت شيء لهل حتى يكون هاهنا ثبوت شيء لشيء حتى [يقال] إنه فرع ثبوت ذلك الشيء، بل ليس هاهنا إلا ثبوت شيء فقط. الجمهور حيث[8] غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم

---

(١) ج: الكيفية.
(٢) ... إذا كان الوجود للماهيّة فله نسبةٌ إليها، وللنسبة وجود، ولوجود النسبة نسبة إليها وتسلسل إلى غير النهاية: (أيضاً) «حكمة الإشراق»، ص ٦٥.
(٣) الف، ب: باعتبار الانقطاع.
(٤) ب: - للماهيّة.
(٥) ج: - على.
(٦) ج: منشاءِ.
(٧) ج: كان.
(٨) ب: لمّا.

تارة يخصصون القاعدة الكلية القائلة[1] بالفرعية، وتارة يهربون منها إلى القول بالاستلزام فقط، وتارة ينكرون ثبوت الوجود أصلاً لا ذهناً ولا عيناً[2] ولا اعتباراً ولا تحققاً، ويقولون إنه مجرّد اختراع كاذب، وإن مناط صدق الموجود كسائر المشتقات على شيء اتّحاد ذلك الشيء بمفهوم الموجود وهو أمر بسيط كنظائره يعبّر عنه «هَسْت» كما يعبّر عن العالم بـ «دانا» من غير قيام أمر حقيقي أو انتزاعيّ إلى غير ذلك من التعسفات.

فصل

في توضيح القول في نسبة الوجود إلى الممكنات

إنّ وجود كل ممكن عين ماهيته خارجا ومتحد بها نحوا من الإتحاد، بيان ذلك: إنّا حيث بيّنّا أن الوجود بالمعنى الحقيقي الذي به تكون الماهية موجودة ويطرد عنها العدم أمر عيني، فلو لم يكن وجود كلّ ممكن متحداً بماهيّته فلا يخلو إمّا أن يكون جزءاً منها أو زائداً عليها قائماً بها؛ والأوّل باطل لأنّ وجود الجزء غير وجود الكلّ.

ففي مرتبة وجود الجزء لا يكون للكلّ وجود والمقدّر خلافه، وكذا الثّاني لما مرّ من أنّ قيام الصّفة بالموصوف وثبوتها[3] له فرع ثبوت المثبت له في نفسه، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه أو تكرّر أنحاء وجود شيء واحد من حيثيّةٍ واحدة، وكلاهما ممتنعان، أو ينجرّ إلى التسلسل في المترتّبات من الوجود المجتمعة الآحاد. وهذا التّسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزمه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ـ الوجود والماهيّة ـ يستلزم المدّعى، وهو كون الوجود نفس الماهيّة في العين، لأنّ قيام جميع الموجودات العارضة ـ بحيث لا يشذّ عنها وجود عارض ـ يستلزم وجوداً لها غير[4] عارض وإلّا لم يكن الجميع جميعاً.

---

(١) ج: - القائلة.
(٢) ج: - عيناً.
(٣) الف، ب، ج: ثبوته.
(٤) ج: - غير.

فإذا ثبت كون وجود كلّ ممكن عين ماهيّته في العين[1]، فلا يخلو إمّا[2] بينهما مغايرة بحسب المعنى والمفهوم أم لا. والثّاني باطل وإلّا لكانا[3] معنى لفظين مترادفين، ونحن نفهم من الإنسان معنى، ومن وجوده معنى آخر، ولإمكان تصوّر[4] أحدهما مع الغفلة عن الآخر ولغير ذلك من الوجو المذكورة في المتداولات[5]؛ فتعين الشق الأوّل وهو كون كلّ منهما غير الآخر بحسب الذّه مع اتّحادهما في الخارج.

فحينئذٍ بقي الكلام في كيفيّة اتّصاف الماهيّة بالوجود في ظرف التحليل العقلي، وكلّ موصوف بشيء و[6]معروض له مرتبة غير مرتبة العارض؛ فعروض الوجود إمّا للماهيّة الموجودة أو المعدومة أو غير الموجودة والمعدومة؛ فالأوّل يوجب الدّور أو التسلسل، والثّاني يوجب التناقض، والثّالث يوجب ارتفاع النقيضين، والجواب بأنّ ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز بل واقع، غير نافع، لأنّ المرتبة التي يجوز خلوّ النقيضين عنها هي مرتبة من مراتب نفس الأمر، لها تحقّقٌ في الجملة سابقاً على النقيضين كمرتبة الماهيّة بالقياس إلى عوارضها. فإنّ للماهيّة وجوداً مع قطع النّظر عن العوارض، وليس لها وجودٌ مع قطع النّظر عن الوجود، فقياس قيام الوجود بالماهيّة على قيام نحو البياض بالجسم ووزان خلوّها عن الوجود والعدم بخلوّ الجسم عن البياض ومقابله غير صحيح، لأنّ الجسم له مرتبةٌ سابقةٌ على بياضه في الواقع؛ فقيام البياض للجسم فرع وجود المطلق عن قيد البياض ومقابله، وليس قيام الوجود فرع الماهيّة المعرّاة عن صفة الوجود والعدم، لأنّ الماهيّة المعرّاة عنهما لا تكون موجودةً لا في نفس الأمر ولا في مرتبة من مراتبها.

فالحقّ في هذا المقام أن يقال: إنّ العقل إذا حلّل الماهيّة الموجودة [إلى] شيئين، حكم بتقدّم[7] **أحدهما**: أمّا بحسب الواقع فالمتقدّم هو الوجود، لأنه

---

(1) ج: - في العين.
(2) الف، ب: - إمّا.
(3) ج: لكان.
(4) ج: قصور.
(5) ج: المتداولان.
(6) ج: - و.
(7) ب: - بتقدّم.

الأصل في أن يكون حقيقةً وهو الصادر عن الجاعل بالذّات: والماهيّة متّحدةٌ معه محمولةٌ عليه لا كحمل[1] العرضيّات اللاحقة، بل حملها عليه واتّحادها معه بحسب مرتبة هويّته وذاته. وأمّا بحسب الذهن فالمتقدّم هو الماهيّة، لأنّها الأصل في الأحكام العقلية، والتقدّم هاهنا ليس بحسب الوجود، بل بحسب نحو آخر غير الخمسة المشهورة وهو التقدّم بحسب الماهيّة كتقدّم معنى الجنس على معنى النوع مع قطع النظر عن ملاحظة وجودهما.

وبالجملة، مغايرة الماهيّة للوجود واتّصافها به أمر عقلي إنّما يكون في اعتبار الذّهن؛ واعتبار الذّهن مغايرتها للوجود وتجريدها عنه وإن كان أيضاً نحواً من الوجود، كما أنّ الكون في الخارج نحو من الوجود، إلّا أنّ للعقل أن يلاحظ هذا النحو ويصف الماهيّة بالوجود، فهذه الملاحظ التي من شأن العقل أن يجرّد الماهيّة فيها عن جميع الوجودات أي لا يلاحظ معها شيئاً[2] من الوجودات حتّى هذا النحو[3] التجرّدي الذي هو أيضاً نحو من الوجود في الواقع لا بتعمّل العقل، لها اعتباران:

أحدهما اعتبار كونها تخلية الماهيّة في ذاتها عن جميع العوارض والوجودات. وثانيهما اعتبار كونها نحواً من أنحاء وجود الماهيّة.

فالماهيّة بأحد الاعتبارين موصوفةٌ بالوجود المطلق، وبالآخر مخلوطةٌ به غير موصوفة به. فالتّعرية باعتبار والخلط باعتبار، وليس حيثيّة أحد الاعتبارين غير حيثيّة الآخر حتى يعود الإشكال جذعاً، من أنّ الاعتبار الذي بها يتّصف الماهيّة بالوجود لا بدّ فيه أيضاً من مغايرة بين الموصوف والصّفة؛ لأنّ هذا التجيد عن كافّة الوجودات هو بعينه نحو من الوجود بالذّات لا غير.

فانظر إلى نور الوجود المطلق كيف نفذ في جميع هياكل المعاني وأقطار الماهيّات بحيث لا يمكن عريها عنه، حتّى إنّ عريها عنه أيضاً نحو انصباغها به.

---

(١) ج: بحمل.
(٢) الف، ب: شيء.
(٣) ج: - النحو.

تقرير آخر[1]

في تحقيق زيادة الوجود على الماهيّة في التّصور لا في العين

و[2]هو أنّ للعقل[3] بحسب شأنه من التحليل أن يلاحظ كلًّا من الماهيّة والوجود من غير ملاحظة الآخر، أو يعتبر الوجود متّصلاً ويلاحظ[4] معنى له اختصاص ناعت بالماهيّة لا بحسب الخارج ليلزم تقدّمها عليه، بل بحسب العقل، وغاية الأمر أن يلزم تقدّمها على الوجود بالوجود العقلي. ويلزم ذلك لجواز أن يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين العينيّ والذّهني معها، وملاحظتها مع عدم اعتبار نحو من الوجود وإن كانت نحو وجود ذهني، لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود أو لا يلاحظ ذلك الوجود وإن كان هو نفس تلك الملاحظة. فإنّ عدم اعتبار شيء غير اعتبار عدمه؛ فللعقل أن يصف الماهيّة بالوجود المطلق في هذه الملاحظة لا بحسبها، ثمّ إن اعتبر العقل هذا النحو من وجودها الذّهني لم يلزم تسلسل في الوجودات، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

وليعلم أنّ في متّسعٍ[5] من هذا التجشّم، حيث قرّرنا أنّ الوجود نفس ثبوت الماهيّة لا ثبوت شيء لها؛ فلا مجال للفرعيّة هاهنا وإن كان إطلاق لفظ الاتّصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهيّة ووجودها من باب التّوسّع أو الاشتراك، فإنّه ليس من قبيل اتّصاف الموضوع بالعرض القائم به، بل من قبيل اتّصاف البسائط بالفصول المتّحدة بها.

فصل

في أنّ تخصيص الوجود بماذا؟ ــ على الإجمال ــ

وليعلم أنّ تخصيص[6] كلّ وجود إمّا بنفس حقيقته، أو بمرتبة من التقدّم والتأخر والشدّة والضعف، أو بنفس موضوعه.

---

(١) ب: - آخر.

(٢) ب: - و.

(٣) ب: العقل.

(٤) ب: - أو يعتبر الوجود متصلاً ويلاحظ.

(٥) ج: منع.

(٦) ج: تخصص.

وقل: تخصيص[1] كلّ وجود بإضافته إلى موضوعه، أي يتقوّم بإضافته إلى موضوعه، لا أنّ الإضافة لحقته من خارج، فإنّ الوجود المعلول عرض وكلّ عرضٍ فإنّه متقوّم بوجوده في موضوعه وكذلك حال الوجود؛ فوجود كلج ماهيةٍ يتقوّم بإضافته إلى تلك الماهيّة لا[2] كما يكون الشيء في المكان، فإنّ كونه في نفسه غير كونه في المكان[3].

وفيه بحث: فإنّ الخبط في قياس نسبة الماهيّة إلى الوجود بنسبة الموضوع إلى العرض واضح لما مرّ من أنّه لا قوام للماهيّة[4] مجرّدة عن الوجود قيام الموضوع بما يقوم به، فالوجود ليس سوى كون الموضوع، لا كون أمر كالعرض للموضوع؛ والعرض وإن كان كونه في نفسه هو بعينه هو كونه للموضوع إلّا أنّ كونه غير كون موضوعه بخلاف الوجود، فإنّ كونه هو بعينه كون الموضوع فلا تكون الماهيّة موضوعةً للوجود، بل نسبة الوجود إليها نسبة الفصل الحقيقي إلى الجنس.

ففرق إذن بين كون الشيء في المكان وفي الزّمان، وبين كون الشيء في الموضوع، وبين نفس كون الموضوع، نصّ على هذا الشيخ في مواضع من «التعليقات» ونصّ عليه غيره أيضاً من موافقيه ومتابعيه، وقد نقلنا عباراتهم وتنصيصاتهم على هذا المطلب في كتابنا الكبير المسمّى «بالأسفار الأربعة»[5]

---

(1) ج: تخصص. (2) ب: - لا.

(3) به نسختين الف: ص ١٢، س ٥ - ٩ (وج): ص ١٥، س ١٥ - ١٧ بر هامش اين مطب مضبوط است: «القائل هو بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل ٥» ونهاده برپايه آن، عبارات آتى از التحصيل (تصحيح مرحوم استاد مطهرى، دانشگاه طهران، ١٣٤٩، ص ٢٨٢، س ١٣ - ١٨) استخراج وبدين مقام ضبط شد: ... وتخصيص كلّ موجود هو بإضافته إلى موضوعه، أي يتقوّم بإضافته إلى موضوعه وإلى سببه، لا أن تكون الإضافة لحقته من خارج، فإنّ وجود المعلول عرض، وكلّ عرض فإنّه متقوّم لوجوده في موضوعه. وكذلك حال الوجود فإنّ وجود الإنسان مثلاً متقوّم بإضافته إلى الإنسان، ووجود زيد متقوّم بإضافته إلى زيد، لا كما يكون الشيء في مكان ثمّ يعرض له الإضافة من خارج بأنّه محويّ أعني أنّ الإضافة لا تقوّمه، بل إضافة وجود كلّ شيء تقوّمه.

(4) ج: الماهيّة.

(5) «اسفار»، ج ١، ص ٥٦ و٥٧، كه بدان - چنانكه به متن ايراد فرموده است - ا «المباحثات والتعليقات» شيخ الرئيس والتحصيل بهمنيار نقل مى كند.

وما أكثر ما زلّت أقدام المتأخّرين، حيث أهملوا في فهم الغرض عنها حرّفوا الكلم عن مواضعها وحملوها على اعتبارية الوجود، وأنّه ممّا لا حقيقة له في الخارج، ولا في الماهيّات منه شيء غير الحصص.

وإنّي كنت شديد الذبّ عنهم في اعتباريّة الوجود وتأصّل الماهيّات حتّى هداني ربّي، فانكشف لي انكشافاً بيّناً أنّ الأمر بعكس ذلك. والحمد لله الذي ثبّتني على القول الثابت في الحياة الدّنيا وفي الآخرة ولولا ما ثبّتني لقد كدت أركن إليهم شيئاً قليلاً.

فالوجودات حقائق متأصّلةٌ، والماهيّات التي هي الأعيان الثابتة[1] ما شمّت رائحة الوجود أبداً؛ وليست الوجودات إلّا أشعّة وأضواء للنّور الحقيقي والجود الأحدي جلّ مجده، ثمّ لكلّ منها نعوت ذاتيّةٌ ومفهوماتٌ ذهنيّةٌ هي المسمّاة بالماهيّات ـ كما سنبرهن عليه إن شاء الله تعالى.

زيادة كشف:

أمّا تخصيص الوجود بنفس حقيقته الواجبيّة وبمراتبه في التقدّم والتأخّر والشّدّة والضعف والغنى والحاجة فإنّما هو تخصيص له بما هو فيه من حيثيّاته الذّاتية وشؤونه الحقيقية باعتبار حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل. وأمّا تخصيصه بموضوعه ـ أعني الماهيّات المتّصفة به في العقل ـ فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه، بل باعتبار ما ينبعث عنه في العقل من الماهيّات المتخالفة الذّوات وإن كان الوجود والماهيّة في كلّ ذي ماهيّة [متّحدين][2] عيناً، وهذا أمر غريب سيتّضح لك سرّه إن شاء الله.

قال الشيخ الرئيس في كتاب «المباحثات»: إنّ الوجود في ذوات الماهيّات لا يختلف بالنّوع، بل إن كان اختلاف فبالتأكّد والضعف، وإنّما يختلف ماهيّات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع؛ وما فيها من الوجود غير مختلف النّوع، فإنّ

---

(1) ج: - الثابتة.

(2) همهٔ نسخه ها: متّحدان.

الإنسان يخالف الفرس بالنّوع لأجل ماهيّته، لا لوجوده[1].

فالتخصيص للوجود على الوجه الأوّل بحسب ذاته بذاته، وأمّا على الوجه الثّاني، فباعتبار ما معه في كلّ مرتبة من النعوت الكليّة؛ ولا يبعد أن يكون معنى قول أتباع المشّائين بتخالف الوجودات أنواعاً، هذا المعنى، وهذا كمراتب الأعداد، فإنّها يصحّ القول بكونها متّحدةً في النوع، إذ ليس في كلّ منها سوى الوحدات وهي أمور متشابهةٌ[2]، ويصحّ القول أيضاً بكونها متخالفة المعاني الذّاتية، إذ ينتزع العقل من كلّ مرتبة منها نعوتاً ذاتية خلاف ما ينتزع من غيرها ويكون مصداق حمل تلك النعوت نفس ذوات تلك المراتب، فهي كالوجودات ومراتبها في النّزول، كأنّها متّفقةً حقيقة وإنّية؛ مختلفة ماهيّة ومفهوماً. فأتقن ذلك فإنّه من نفائس المطالب.

* * *

---

(١) ... إنّ الوجود في ذوات الوجود (كذا، ويظهران يكون المراد منها أي ذوات الوجود - الماهيّات، سها) غير مختلف بالنوع، بل إن كان اختلاف فبالتأكّد والضعف وإنّما تختلف ماهيّات الأشياء التي تنال الوجود بالنّوع وما يلبسها من الوجود غير مختلف النوع، فإنّ الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيّته لا وجوده الماحثات (چاپ بيدار، قم، ١٣٧١)، ص ٤١، س ٣ ـ ٧.

(٢) ج: متناهية.

المقالة الثّانية

في أحكام وجب الوجود بحسب المفهوم

فصل

في أنّ حقيقة الوجود الواجبي - جلّ مجده - غير معلوم لأحد بالعلم الحصولي ولا يمكن أيضاً حصوله لغيره على سبيل المشاهدة التّامة الاكتناهيّة

أمّا أنه غير معلوم الكنه على سبيل الارتسام، فلأنّه لو كان كذلك لكان ذا ماهيّة كليّة لها إمكان[1] حصولاتٍ متعددة، والواجب محض الوجود؛ ولأنّه يلزم تعدّد الواجب بالذّات، تعالى عنه علوّاً كبيراً؛ ولأنّ كلّ موجود في الذّهن عرضٌ قائمٌ بالذّهن، والواجب بالذّات ليس بعرضٍ لاحتياجه إلى المحلّ؛ ولأنّ وجود الشيء في الذّهن عبارةٌ عن حصول صورةٍ منه في الذّهن مطابقة للخارج، وهذا إنّما يكون بتبدّل الوجود مع انحفاظ الماهيّة، وهذا إنّما يتصوّر فيما ليس مجردّ الوجود، وإلّا لزم انقلاب الوجود العيني وجوداً ذهنيّاً [و]هذا محال.

وأمّا أنّ الوجود الواجبي غير معلوم لأحدٍ بالمشاهدة الحضوريّة على سبيل الإحاطة والاكتناه، فلأنّ[2] المعلوم بالمشاهدة لا يكون إلّا ما يكون له وجود نسبيّ للعالم، يعني أنّ وجوده من حيث كونه معلوماً[3] هو بعينه وجوده للعالم، كما أنّ وجود المحسوس من حيث كونه محسوساً هو بعينه وجوده[4] للجوهر

---

(١) الف، ب: لإمكان (بجاى «لها إمكان»).

(٢) ب: فإنّ.

(٣) ب: محسوساً.

(٤) ب: - للعالم كما... بعينه وجوده.

الحاسّ، والوجود الراابطي لا يكون إلّا للحالّ والعرض بالقياس إلى المحلّ والموضوع أو للمجعول بالقياس إلى الجاعل؛ والواجب بالذّات ليس [شيئا][1] من هذين، فلا تكون حقيقته معقولاً لشيء غيره؛ بل له التسلّط والقهر على الممكنات بإشراق نور الوجود عليها؛ فبقدر ما يحصل لكلّ أحدٍ من إشراق نوره ولمعة وجوده يعرفه.

وبالجملة حصول الشيء لعلّته الفيّاضة حصولٌ تامٌ يوجب العلم التّام، أمّا حصول العلّة المفيضة للمعلول[2] المفاض عليه، فليس إلّا حصولاً ضعيفاً بتوسّط ما يفاض منها ويرشح عنها عليه؛ فلكلّ ممكن من الممكنات أن ينال ذات الموجود[3] الحقّ المجرّد عن الأحياز والجهات على قدر ما يحصل له من تجلّي ذاته المقدّسة بقدر وعائه الوجودي؛ ويفقد عنه ويحرم عليه بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الإحاطة، لبعده عن منبع الوجود من قِبَل مقارنته للأعدام[4] والقوى والموادّ، لا لمنع وبخل من قِبَله تعالى؛ فإنّه لشدّة نوره النّافذ وعدم تناهي جوده ورحمته أقرب إلى كلّ أحدٍ[5] من كلّ أحدٍ كما أشار إليه بقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[6] وقوله: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾[7].

لك أن تقول: إذا جوّزتَ كون ذاته تعالى معلوماً بالحضور الإشراقي لكلّ أحد بقدر ما يفاض عليه، ولا شكّ أنّ المشهود بالشهود الوجودي ليس حينئذٍ إلّا نفس حقيقته البسيطة، لا وجهاً من وجوهه، فكيف لا يكون معلوماً بالكنه، والمشهود ليس إلّا هويّته البسيطة[8] لا غير؟ فاعلم أنّ المعلوم من الحقّ لكلّ أحد وإن كان نفس ذاته الحقّة إلّا أنّ المشاعر والمدارك قاصرةٌ عن البلوغ إلى كنه ذاته والوصول إلى حرم كبريائه، بل إنّما ينالونه و[يشاهدونه][9] بقدر أحداق مداركهم الضعيفة.

---

(١) الف، ب، ج: شيء.
(٢) ج: للمعلوم.
(٣) ب: - الموجود.
(٤) الف، ب، ج: الأعلام.
(٥) ب: - إلى كلّ أحد.
(٦) سورهٔ ق (٥٠)، آيهٔ: ١٦.
(٧) سورهٔ بقره (٢)، آيهٔ: ١٨٦.
(٨) الف: البسيط.
(٩) الف، ب، ج: يشاهدون له.

وقد مرّ أنّ سبب الحجاب الضعف والقصور في البصائر عن إدراك النور؛ فليس للممكنات مشاهدة ذاته إلّا من وراء حجاب أو حجب هي مراتب القصورات الحاصلة من جهة الإمكانات حتّى المعلول الأوّل فهو أيضاً لا يُشاهد ذاته إلّا بواسطة عين وجوده الإمكاني وبوسيلة إدراك هويّته، فيكون مشهود الحقّ له بحسب شهود ذاته وبقدر وعائه الوجودي، لا بحسب ما هو المشهود. هذا لا ينافي الفناء الذي يدّعونه، فإنّه إنّما[1] يحصل بترك الالتفات إلى الذّات والإقبال بكليّة الذّات وشراشر الهمّة إلى الحقّ، والهويّة الإمكانيّة لا ترتفع بترك الالتفات إليها، فحكمها باقٍ في كونها حجاباً، ولأنّ الكلام في مقام الغيريّة وفي كون الممكن بحسب ذاته عارفاً بالحقّ؛ فإذا لم يبق للممكن من حيث ذاته أثرٌ فلم يكن الممكن ممكناً.

وللإشارة إلى أنّ هويّة كل ممكن حجاب له عن إدراك ذات الحقّ قال الحلّاج:

بيني وبينك «إنّيٌّ» ينازعُني فارفع بلطفك «إنّيّ» من البين[2]

حكمةٌ عرشيةٌ:

إعلم يا أخا الحقيقة ـ هداك الله طريق الحقّ ـ أنّ العلم كالجهل قد يكون[3]

---

(١) ب: - إنّما.

(٢) يروى عن عبد الودود بن سعيد بن عبد الغنيّ الزاهد: قال... رأيت الحلاج... فقلت له كيفالطريق إلى الله، تعالى، قال الطريق بين اثنين وليس مع الله أحد فقلت، بيّن، قال: من لم يقف على إشاراتنا لم ترشده عبارتنا. ثمّ قال:

أأنت أم أنا هذا في إلهين حاشاك حاشاك من إثبات اثنين
هويّة لك في لائيّتي أبداً كلّي على الكُلّ تلبيس بوجهين
فأين ذاتك عنّي حيث كنت أرى فقد تبيّن ذاتي حيث لا أين
وأين وجهك مقصود بناظرتي في باطن القلب أم في ناظر العين
بيني وبينك «إنّي» يزاحمني فارفع بـ«إنّيك» «إنّيّ» من البين

فقلت له: هل لك أن تشرح هذه الأبيات قال: لا يسلّم لأحد معناها إلّا لرسول الله، ﷺ استحقاقاً ولي تبعاً: «أخبار الحلاج» (= چاپ ماسنيون وكراوس، پاريس، قلم ولاروز، ١٩٣٦) ص ٧٤ ـ ٧٦، س ١ ـ ١٧.

(٣) ج: - قد يكون.

بسيطاً وقد يكون مركّباً، والأوّل عبارة عن إدراك الشيء مع الذهول عن ذلك الإدراك وعن التصديق بأنّ المدرك ماذا؛ والثّاني عبارةٌ عن إدراك الشيء مع الشّعور بذلك الإدراك وبأنّ المدرك هو ذلك الشيء.

إذا تمهّد[1] هذا فنقول: إنّ إدراك الحقّ الأوّل سبحانه على الوجه البسيط حاصل لكلّ أحد بحسب الفطرة من غير تعمّل وكسب، لأنّ المدرك بالذات في كل إدراك ليس إلّا نحو وجود الشيء على ما هو تحقيق المحقّقين من المحصّلين، سواء كان الإدراك إحساساً أو تخيّلاً أو توهّماً أو تعقّلاً حسب ما ينقسم الوجود إلى المحسوسات والمتخيّلات والموهومات والمعقولات، لاختلاف مراتب صور الموجودات في التجرّد عن الموادّ وعن الأغشية المادّية.

وسيتّضح لك إن شاء الله أنّ وجود كلّ شيء ليس إلّا حقيقة هويّته المرتبطة بنفس الذات إلى الوجود القيّوم الإلهي، ويتبيّن أيضاً أنّ الهويّات الوجوديّة من مراتب تجليّات ذاته ولمعات جماله وجلاله.

فإذن إدراك كلّ شيء بأيّ نحو من الإدراك ليس إلّا حضور ذلك الشيء عند المدرك على الوجه الذي ينسب إليه سبحانه، ومشاهدة المدرك له على الجهة الّتي هو بها مرتبط إلى الحق، تعالى، وهي موجوديّته ونحو وجوده، وهذا لا يمكن إلّا[2] بمعرفة ذات الحقّ بذاته لأنّ صريح ذاته بذاته منتهى[3] سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلّقات؛ فإذا كان التّعلّق [به] والارتباط إليه مقوّماً لموجوديّة كلّ موجود ممكن، والعلم ليس إلّا حضور وجود الشيء مجرّداً عن نفس المادة أو غواشيها وعوارضها، فلا محالة من أدرك شيئاً بيّ إدراك كان، فقد أدرك البارىء جلّ ذكره وإن غفل عن هذا الإدراك.

فظهر أنّ جميع من يصحّ منه الإدراك عرفاء [بالله][4] تعالى، ويستوي في هذا الإدرك الذي هو على الوجه البسيط المؤمن والكافر والخواصّ والعوامّ من البشر.

---

(١) ج: عرفت.
(٢) الف: لا.
(٣) ج: ينتهى.
(٤) الف: لله/ ب، ج: الله.

وأما الإدراك على الوجه المركّب، سواء كان بطريق المكاشفة أو بطريق الاستدلال، فهو ليس ممّا[1] هو حاصلٌ للجميع، بل للبعض؛ و[2]هو مناط التكليف، ومقصد الرّسالة، وإليه يتطرّق الخطأ والصواب، وبه يحصل أحكام الكفر والإيمان، وفيه يحصل التّفاضل بين الناس لا في النّحو الأوّل، فإنّه لا يتطرّق إليه الخطأ والجهالة لكونه فطريّاً للجميع ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[3] وقيل في الحكمة الفارسية:

دانش حق ذوات را فطرى است　　دانش دانش است كان فكرى است

فإذن قد انكشف أنّ مدركات الخمس كمدركات سائر القوى الإدراكية مظاهر للهُويّة[4] الإلهيّة ومشاهد للوجود الحقّ الأحدي الذي هو المحبوب الأوّل والوجهة الكبرى للإنسان ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[5] فبعينه يشاهده وينظر إليه لا على وجهٍ يعتقده الأشاعرة، وبأذنه يسمع كلامه، وبأنفه يشمّ رائحةً طيّبةً، وبجميع لامسته يلمس لا على وجهٍ يقوله المجسّمةُ ـ تعالى الله عمّا يوجب التّجسّم[6] والتّكثّر والتشبيه والتغيّر علوّاً كبيراً ـ بل على نحو يعتقده الرّاسخون في العلم؛ فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح مع تقدّس ذاته عن الأمكنة والجهات، وتجرّد حقيقته عن الموادّ والجسمانيّات. وما ذكرناه ممّا أطبق عليه أئمّة الكشف والشّهود الذين [هم] خلاصة عباد الله المعبود.

فصل

في أنّ الوجود الواجبي غير متعدّد

لنا بفضل الله وملكوته برهانٌ شريف على هذا المطلب الذي هو الوجهة الكبرى لأهل الطلب[7] يتكفّل لدفع الشّبهة المشهورة المنسوبة إلى ابن كمونة،

---

(1) ج: ما.
(2) ج: ممّا.
(3) سورة روم (٣٠)، آية: ٣٠.
(4) الف: لهويه/ ب: الهويه.
(5) سورة بقره (٢)، آية: ١١٥.
(6) الف، ب: التجسيم.
(7) ب: - لأهل الطلب.

يستدعي بيانه[١] تمهيد مقدّمةٍ وهي أنّ الواجب تعالى كما أنّه واجب الوجود بالذّات من جهة ذاته، كذلك واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيّات؛ وليست[٢] للواجب تعالى جهةٌ أخرى لا يكون بحسبها واجباً وموجوداً.

وهذه مقدّمةٌ قد حقّقناها وبسطنا القول فيها في «الأسفار الأربع»[٣]، وزيّفنا قول من جوّز أنّ ذات الواجب - تعالى - يكون بالقياس إلى إيجاد الحوادث ممكنة الوجود؛ لأنّه غير مرضيّ عند المبرهن التّام الحكمة وإن قبله كثير من الأتباع كصاحب حواشي «التجريد»، حيث ذكروا أنّ الواجب بالذّات قد يعرض له إمكان بالقياس إلى الغير وللغير إمكان بالقياس إليه وإن لم يعرض له الإمكان بالغير[٤] ولم يتفطّنوا بأنّ الواجب بالذّات واجب بالقياس إلى الممكنات المستندة إليه، وهي أضاً واجبة الحصول له، لأنّ وجوداتها [رقائق][٥] فيضه ورشحات بحره، كيف، ولو كانت له في ذاته بذاته جهةٌ أخرى لزم التركيب وهو ممتنعٌ؛ ولو كانت له بغيره فيكون للغير تأثير في ذاته، فيكون له في ذاته تأثّر وانفعال ينافي فعليته ووجوبه لكونه بسيط الحقيقة من كلّ وجهٍ.

فإذن لا بدّ أن يكون واجب الوجود بذاته موجوداً وواجباً بجميع الحيثيّات الصحيحة[٦] وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لما هو الواقع، وإلّا لم يكن حقيقته بتمامها مصداقاً لحمل الوجود والوجوب. إذ لو فرض كونه فاقداً لمرتبةٍ من مراتب الوجود، وجهة من جهات التّحصّل، أو عادماً لكمالٍ من كمالات الموجود بما هو موجود، فلم يكن ذا ته[٧] من هذه الحيثيّته مصداقاً للوجود؛ فيستحقّ في ذاته جهةً إمكانيّة أو امتناعيّة تخالف جهة الفعليّة والتّحصّل، فيتركّب ذاته من حيثيّتي الوجوب وغيره، بل تنتظم[٨] من جهة وجوديّةٍ وجهة عدميّةٍ فلا

---

(١) الف، ب: - بيانه.
(٢) ب: ليس.
(٣) (. . . فصل في أنّ الواجب لذاته واجب من جميع جهاته). «الأسفار»، ج ١، ص ١٤٩ - ١٤٣.
(٤) ب: - بالغير.
(٥) الف، ب، ج: دقاوق.
(٦) ج: - الصحيحة.
(٧) ب: - ذاته.
(٨) ب، ج: ينتظم.

يكون المفروض واجباً بل الواجب غيره، ولا يكون أيضاً واحداً حقيقيّا بل مركّباً.

فإذا تمهّدت هذه المقدّمة التي مفادها أنّ كلّ كمال وجمال يجب أن يكون حاصلاً لذات الواجب تعالى ولو وجد في غيره يكون مترشّحاً عنه فائضاً من لدنه[1]، فنقول: لو تعدّد الواجب بالذّات، فلا بدّ أن لا تكون بينهما علاقة ذاتية توجب[2] تعلّق أحدهما بالآخر وإلّا لزم معلوليّة أحد الواجبين[3] وهو خرق الفرض؛ فإذن لكلّ منهما مرتبة من الكمال وحظٌّ من الوجود والتّحصّل لا يكون للآخر ولا منبعثاً منه مأخوذاً من لدنه. فيكون كلّ منهما عادماً لنشأةٍ كماليّةٍ وفاقداً لمرتبةٍ وجوديّةٍ سواءٌ كانت ممتنعة الحصول له لذاته، أو ممكنة. فذات كلّ منهما بذاته لست محض حيثيّة الفعليّة والوجوب والكمال، بل يكون بحسب ذاته مصداقاً لحصول شيء وفقدان شيء كلاهما من طبيعة الوجود بما هو وجود[4]، فلا يكون واحداً حقيقياً، والتركيب ينافي الواجبيّة ـ كما مرّت الإشارة إليه.

فالواجب الوجود بالذّات لا بدّ وأن يكون من فرط التّحصّل وكمال الفعليّة جامعاً لجميع النّشآت الوجوديّة والحيثيّات الكماليّة إلّا أموراً عدميّةً وصفاتٍ نقصانيةً، فلا [مكافىء][5] له في الوجود والفضيلة، بل ذاته بذاته تجب أن تكون مستند جميع الكمالات[6] ومنبع كلّ الخيرات. وهذا البرهان قليل الجدوى للنّاقصين، لكنّه عند من ارتضات نفسه بالفلسفة يرجّح على كثير من البراهين الشديدة القويّة.

* * *

---

(١) ب: - من لدنه.
(٢) الف: يوجب.
(٣) ج: الوجهين.
(٤) ب: موجود.
(٥) الف، ب، ج: مكافى.
(٦) ج: المهيات.

المقالة الثالثة

في إثبات الوجود الذهني والظهور[1] الظلّي

قد اتّفقت أقوال الحكماء خلافاً لشرذمةٍ من المتكلّمين على أنّ للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الذي يترتّب عليها فيه الآثار المعروفة، نحواً آخر من الوجود وظهوراً آخر عبّر عنه بـ«الوجود الذهني»، مَظهره بل مُظهره المدارك العقليّة والمشاعر الحسّية.

تمهيد:

إنّ من المقدّمات المبتنية عليها معرفة نحوٍ آخر من الوجود، وعالم آخر من الشهود، أمران يجب الخوض فيهما على من أراد استكشاف الحال فيما اختلفت فيه الأقوال:

الأوّل: إنّ للممكنات ماهيّةً ووجوداً. وأثر الفاعل وما يترتّب على تأثيره، بل على نفس ذاته ليس إلّا نحو وجود المعلول دون ماهيّته، لاستغنائها عن الجعل والإفاضة، لا لوجوبها وفعليّتها، بل لشدّة نقصها عن تعلّق الجعل والإفاضة بها، والوجود من الأمور المشكّكة الواقعة في مراتب متفاوتةٍ شدّةً وضعفاً وتماميّةً ونقصاً بنفس حقيقتها المتّفقة في الجميع[2]؛ فكلّما كان الوجود للشيء أقوى وأكمل كانت الآثار المترتّبة عليه أكثر وأظهر وبالعكس في خلافه؛ حتّى إنّه قد تكون لماهيّةٍ واحدة أنحاءٌ من الكون والوجود، بعضها أقوى تترتّب عليه الآثار المخصوصة، وبعضها أضعف لا يترتّب عليه تلك الآثار والخواصّ.

---

(١) ج: - والظهور. (٢) ج: الحسنى.

فالجوهريّة مثلاً مفهوم واحدٌ ومعنى فارد يوجد تارةً مستقلًّا بنفسه، مفارقاً عن الموضوع والمادّة، ثابتاً دائماً، متبرّئاً عن الكون والفساد والتغيّر إلّا ما شاء الله كالعقول المفارقة، والملائكة المقرّبين على مراتبها؛ ويوجد[1] تارةً أخرى مفتقراً إلى المادّة مقترناً بها، منفعلاً عن العلل الخارجيّة متحرّكاً وساكناً وكائناً[2] فاسداً كالصّور النوعيّة والنّفوس الأرضيّة على تفاوت درجاتها في الضعف والفقر؛ ويوجد طوراً آخر وجوداً[3] أضعف من هذين، حيث لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً ولا ثابتاً ولا متحرّكاً كالصّور الّتي توهّمها الإنسان.

والثّاني: إنّ الله ـ تعالى ـ قد خلق النفس الإنسانيّة بحيث يكون لها اقتدارٌ على إيجاد صور الأشياء المجرّدة والمادّية، لأنّها من سنُ الملكوت وعالم القدرة والفعل؛ والمانع من التأثير والإفادة مصادفة أحكام التجسّم وجهات الإمكان والفقر، وحيثيّات القوة والعدم، لصحبة المادّة ولواحقها، وكلّ صورةٍ صدرت عن الفاعل الغالب عليه أحكام الوجوب والتجرّد والغنى، يكون لها حصول تعلقيّ لذلك الفاعل، بل حصولها في نفسها هو بعينه[4] حصولها لفاعلها المفيض لوجودها، وهو الفاعل في عرف الإلهيّين.

وأمّا عند الطّبيعيّين فكلّ منشأ الحركة وإن كان على جهة الإعداد والتّهيئة للموادّ، فهو فاعل[5] كالبنّاء في بنائه، والنّجّار في نجره، وهما بالقابل لتلك الحركات أشبه منهما عند أولئك من الفاعل لها.

ثمّ اعلم أنّ حصول الشيء للشيء ليس من شرطه أن يكون حالًّا فيه[6] ووصفاً ناعتاً له، بل حصول الشيء للفاعل الذّاتي أوكد وأعلق من حصوله لقابله[7]. كما أنّ[8] جميع صور الأشياء الخارجيّة والذّهنيّة حاصلةٌ[9] للفاعل

---

(1) ج: توجد.
(2) ج: + و.
(3) ج: - وجوداً.
(4) نسخه ها جز «ج»: بعينها.
(5) ب: - فهو فاعل.
(6) ج: - فيه.
(7) بر هامش نسخه الف (ص ٢١، س ٤) وارد ا ست: أوكد وأحقّ من حصولها لغيره ص، واين «ص» على الظاهر مشعر است به عنوان صحّت حاشيه، ومآلاً عدم صحت متن ولكن مى نمايد كه بدين مقام (عبارت هامش) نسخه بدل مى بوده باشد.
(8) ج: + حصول.
(9) ج: - حاصلة.

الحقيقي الإلهي ولا فاعل بالحقيقة إلّا هو[1]، وفاعليّة الفواعل الذّاتيّة عبارةٌ عن تكثّر جهات إفاضته وتعداد[2] حيثيّات جعله وإفادته، وذلك الحضور الّذي لها عنده ـ تعالى ـ ليس حصولاً بمعنى الحلول والناعتيّة لاستحالة ذلك في حقّه تعالى، بل [يكون] حصولاً أشدّ وأوكد من حصول صفة الشيء له.

وقد حقّق الشيخ الرئيس[3] وغيره من الحكماء الراسخين[4] أنّ حصول صور الممكنات للبارىء سبحانه ونسبتها إليه إلّا قيّوميّته لها ويتّحد في تلك النسبة معنى كونها عنه وفيه؛ يعني أنّ حصولها عنه ـ تعالى ـ هو بعينه وجودها له من غير قيام حلوليّ، وهكذا الحكم في نسبة[5] قيام الصور المعقولة أو المتخيّلة للنّفس الإنساني. فإنّ النفس خلقت ووجدت مثالاً للبارىء ذاتاً وصفةً[6] وفعلاً مع التفاوت الحاصل بين المثال والحقيقة، والبارىء تعالى منزّه عن المثل، لأنّه لا يكون له[7] مشارك في الحقيقة، لا عن المثال لأنّ المثال ليس من حقيقة الممثّل له.

فللنّفس الإنسانيّة في ذاتها عالم خاصّ في مملكةٍ شبيهةٍ لمملكة بارئها، مشتملة على أنواع الجواهر[8] والأعراض المجرّدة والمادّية وأصناف البسائط والمركّبات من الأفلاك المتحرّكة والساكنة والعناصر والجماد والنّبات والحيوانات البرّية والبحريّة وسائر الخلائق، يشاهدها بنفس حصولها منها لها، والنّاس لفي غفلةٍ وذهول عن عالم القلب وعجائب الملكوت الإنساني لشدّة اهتمامهم بإصلاح الظّواهر وقوّة اشتغالهم بعالم الأجسام ونسيانهم أمر الآخرة والرّجوع إلى الحقّ وعرفانه: ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾[9] والحقّ تعالى خلق

---

(١) الف، ب: هو هو/ ج: + أوكد وأعلق من حصولها لغيره.
(٢) ج: تعدّد.
(٣) «التعليقات» (املاء بهمنيار)، ص ١٥٦، س ١ ـ ١٢.
(٤) بهمنيار «التحصيل»، ص ٥٤٧، س ٣ ـ ١١.
(٥) ب: ـ نسبة.
(٦) الف: صفة وذاتاً.
(٧) ج: ـ له.
(٨) ج: + المجرده.
(٩) سورة حشر (٥٩)، آية: ١٩.

النفس الإنسانيّة مثالاً له ذاتاً وصفةً[1] وأفعالاً، ليكون معرفتها وسيلةً إلى معرفة الحقّ كذلك، فمن جهل نفسه وأحوالها الباطنية وأفعالها الملكوتيّة فهو بأن يجهل بارئه أخلق وأحرى، لأنّ من لم يعرف المثال الحاضر عنده القريب منه فكيف يعرف ما هو مثال له ومرقاة لمعرفته، كما في الحديث المشهور «من عرف نفسَه فقد عرف ربَّه»[2] أمّا كونها مثالاً له[3] بحسب الذات، فلكونها مجرّدةً عن الأكوان والأحياز والجهات، غنيّةً عن الأجسام وعوارضها[4].

وأمّا كونها مثالاً له بحسب[5] الصّفات، فلكونها ذات صفة العلم والقدرة والإرادة والحياة والسّمع والبصر.

وأمّا كونها مثالاً له تعالى في الأفعال، فلأنّ لها عالماً[6] أو مملكة شبيهةً لمملكةِ بارئها في الملك والملكوت والخلق والأمر، تفعل في عالَمها الخاصّ ما تشاءُ وتختار ما تريد؛ لكنّها لأجل أنّها حين تعلّقها بهذا البدن العنصري ضعيفة القوام والفعليّة، ضعيفة التأثير والتكوين، فكلّ ما يصدر عنها ويترتّب عليها من الأفعال والآثار المختصّة التي توجد في عالمها بلا مشاركة شيء من المعاونات الخارجيّة ومباشرة حركات بدنيّة، يكون لماهيّته ومعناه نحوٌ ضعيف

---

(١) ج: صفات.

(٢) هم گفته اند كه نبوى است وهم گفته اند كه علوى است (فروزانفر، أحاديث، طهران، امير كبير، ١٣٤٧، ص ١٦٧ ـ ذيل: بهر اين پيغمبر آن راشرح ساخت كانكه خود بشناخت يزدان راشناخت) وعلى أيّ حال به متون عرفانى وصوفيانه متواتر است وهرچندكه گفته شده است كه ضعيف است ـ افزون بر آنكه مورد ادّعاء وضع نيز واقع شده است ـ توان گفت كه ضعف سند وبلكه اساساً ارسال آن منجبر به متن است از آنرو كه به كلام حق وارد است كه ﴿نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ واز آن آيت شريف به طريق عكس توان دريافت كه پس عدم فراموشى حق موجب عدم فراموشى نفس است واز اين معنى، متن حديث متبارك تصحيح ت وان كرد، زيرا كه وجود علاقه به ميانه شناخت ونشناخت حق وشناخت ونشناخت نفس از آن لائح است به آشكارى دلالت اسم بر مسمّى ولفظ بر معنى، فله الحمد.

(٣) الف: - له.

(٤) ب: - أمّا كونها مثالاً له... وعوارضها. (٥) ج: - بحسب.

(٦) الف، ب: عالم.

من الوجود والكون، لا يترتّب عليه الخواصّ و الآثار، على نحو وجود الأظلال والعكوس المرآتيّة. فإنّ الثّابت في المرآة وإن كان مشاركاً للشّخص الخارجي في الماهيّة وصفاتها الإمكانيّة إلّا أنّها متفارقان[1] في الوجود والقوام[2]، فكذلك الصّور المتصوّرة في صقع النفس الإنسانيّة وعالمها الخاصّ مشاركةٌ للأمر الخارجي الذي[3] هذه الصورة صورةً له، ومقيسةٌ إليه في الماهيّة والمعنى، مخالفة له في الاتّصاف بالوجود المخصوص به وعدمه؛ هذا إذا اعتبر كونها مطابقةً له في الاتّصاف بالوجود المخصوص به وعدمه؛ هذا إذا اعتبر كونها مطابقةً له ومرآةً لملاحظته من غير استئناف نظر إليها. وأمّا إذا لوحظت مستقلّةً، فلها نحو وجود كوجود العوارض النّفسانيّة، كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى.

فهذا الوجود للأشياء والماهيّات ـ الذي لا يترتّب بحسبه عليها آثارها المختصّة ـ عندما يتصوّرها النّفس وتكون حاضرة في عالم النفس[4] إن قطع النّظر عن الخارج يسمّى[5] وجوداً ذهنياً ظلّياً ومثاليّاً؛ وذلك الآخر المترتّب عليها بحسبه الآثار يُسَمّى[6] وجوداً خارجياً وعينيّاً وأصيلاً.

فأتقن هذا كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والإشكالات الواردة عليه.

تنصيص تأكيديٌّ:

قال الشيخ الكامل قدوة المكاشفين محيي الدين الأعرابي في كتاب «فصوص الحكم»: بالوهم يخلق كلّ إنسان في قوّة خياله ما لا وجود له إلجا فيها وهذا هو الأمر العامّ، والعارف يخلق بالهمّة ما يكون له وجود من خارج محلّ الهمّة ولا يزال الهمّة [تحفظه][7] ولا يؤودها حفظ ما خلقت، فمتى طرأ على العارف

---

(1) ب: مفارقان.

(2) ب: ـ القوام.

(3) الف، ب: + له.

(4) الف، ب، ج: + و.

(5) الف، ب: تسمّى.

(6) الف، ب: تسمّى.

(7) الف: يحفظه/ ج: لحفظه/ ب: بحفظه.

غفلةٌ ما عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق، إلّا أن يكون قد ضبط العارف جميع الحضرات. (إلى آخر كلامه)[1]، والمقصود من نقل موضع الحاجة أن يتأيّد كلامنا بكلامه قدّس سرُّه في دعوى أنّ نسبة النفس إلى الصّور الإدراكية مطلقاً نسبة الفاعل المؤثّر لا نسبة القابل المنفعل المتّصف. وتوضيح هذا المقام يحتاج إلى بسط في[2] الكلام في موضعٍ آخر ولعلّ ستجد منّا ما يكفيك من التحقيقات اللائقة به عند تحقيقنا المعاد الجسمانيّ وإثبات وجود عالمين تامَّيْنِ مشتملين على جميع ما في هذا العالم مع زيادةٍ قد غفل عنها أكثر الموصوفين بالحكمة من أتباع المعلّم الأوّل أرسطاطاليس.

فإذا تحقّق هذه المقدّمات، فلنذكر نبذاً من الطّرق المؤدّية إلى ثبوت نحوٍ آخر من الثبوت سوى هذا النّحو الظاهر المشهود المكشوف عند الجمهور وهي كثيرةٌ:

منها: ما[3] ألهمنا به وتحدّسنا تأييداً من الله، و[هو][4] أنّ الطّبائع المحرّكة لموادّها العنصريّة لها توجّه إلى غاياتها الطبيعيّة كأينٍ ما كما في البسائط العنصريّة، أو وضعٍ ما كما في الفلكيّات، أو كيفٍ ما، أو كمٍّ ما كما في المركّبات. ولا بدّ لغاية كلّ حركةٍ وطلب أن يكون لها وجودٌ ما قبل وجود تلك الحركة، لأنّها علّةُ[5] علّةِ الحركة، والعِلّةُ سابقةٌ على معلولها في الوجود، ولمّا لم يكن لشيء من تلك الغايات التي هي في تحت الكون وجودٌ تامّ قبل تمام الحركات، فلا بدَّ لها نحو آخر من الوجود هو المسمّى بالوجود الذّهني، وهو الكون الناقص الذي يتوجّه ويتشوّق إلى تمامه القوّة الفاعلة التي هي في الأجسام الطبيعيّة التي تصحبها قصورات: إمّا بحسب التجوهر والقوام، وإمّا بحسب الفضيلة والتّمام، فالأوّل كحركات الموادّ المنويّة والبذريّة في تحصيل الأشخاص الحيوانيّة والنباتيّة؛ والثّاني كحركات الأجسام البسيطة والمركّبة الجمادية في

(١) فصوص الحم، چاپ مرحوم دكتر عفيفى، بيروت، دار الكتاب، ظ ١٩٤٦م، حص ٨٨ و٨٩، س ٢ ـ ١٧.

(٢) ب: - في.

(٣) ب: - ما.

(٤) الف، ب، ج: هي.

(٥) ج: - علة.

كمّيّاتها وكيفيّاتها وألوانها وأوضاعها - كما سيجيء تحقيقه في مباحث العلّة الغائيّة.

فقد ثبت أنّ لمقاصد تلك الحركات الطبيعيّة [عالماً][1] آخر لها ثبوت في ذلك العالم سوى ثبوتها [الخارجي][2]، ولها حضور فيه سوى حضورها [العينى][3] وذلك العالم هو العالم الباطنيّ المكشوف لذوي الكشوف[4] وعالم الغيب الذي لا يشاهد [بهذه][5] العين ولا بشيءٍ من الحواسّ الظاهرة، وعالم المثال الذي يكاشفه[6] السلّاك وأهل الرياضة.

فإن قلت فعلى[7] ما ذكرتم يلزم أن يكون للجمادات والنّباتات والأجسام البسيطة العنصرية علوم وإدراكات متعلّقة بغايات حركاتها.

قلت: إذا تحقّق الحقائق وقامت البراهين على تحقُّق مرتبةٍ من الشعور والإدراك في جميع الأجسام الطبيعيّة التي لها وحدةٌ حقيقيّة لا اعتبارية، ولها وجود بالذّات لا بالعرض؛ فلم يبق للإنكار فيه إلّا مجرّد استبعاد [ناشىء][8] عن اعتياد الإنسان بما استأنس به[9] ولم يتعدّ فكره إلى ما وراءه من أنّ وجود الشّعور في شيء مشروط بآلات حيوانيّة ومبادىء اختلافات أفاعيل اختياريّةٍ.

والاختيار المطلق شيء والتفنّن في الحركات والاختيارات شيء آخر، وليس فقدان أحدهما دليلاً على فقدان الآخر، وهذا الكلام ممّا أورده الخطيب ا لرّازي فخر المباحثين رادّاً على الفلاسفة ونقضاً على قاعدتهم في إثبات الغايات للطبائع الجسمانيّة؛ فأجاب عنه المحقّق لمقاصد كتاب «الإشارات» بما ذكرناه معترفاً بأن لها شعوراً بمقتضاها وحضوراً بمبتغاها[10].

---

(1) نسخه ها: عالم.
(2) الف، ب، ج: الخارجية.
(3) الف، ب: الغيبية/ ج: الغيبة.
(4) ج: المكشوف.
(5) الف، ب، ج: بهذا.
(6) الف، مكاشفة.
(7) ج: على.
(8) الف، ب، ج: ناش.
(9) ج: - به.
(10) ... واعترض الفاضل الشارح بأنّهم يثبتون للأفعال الطبيعيّة عللاً غائيّة والقوى الطبيعيّة لا شعور لها، فلا يمكن أن يقال: تلك الغايات موجودة في أذهانها، ولا يقال: إنّها موجودة=

ومنها: ما هو المشهور المذكور في كتب الجمهور وهو: إنّا نحكم على الأشياء المعدومة في الخارج بأحكامٍ ثبوتيّة صادقة، وكذا نحكم على ما له وجود ولكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد منه، بل حكماً شاملاً لجميع أفراده المحقّقة والمقدّرة كقولنا: «كلّ عنقاءٍ طائرٌ، وكلّ مثلّثٍ فإنّ جميع زواياه مساويةٌ لقائمتين»، وصدق الحكم الإيجابي يستدعي ثبوت موضوعه؛ وإذ لا وجود للموضوع وجوداً شموليّاً على الوجه الذي وصفناه في الخارج، فيكون له نحوٌ آخر من الوجود وهو الوجود العقلي الإحاطيّ الذي يتشعّب[١] منه الأفراد[٢] وينبعث منه الأعداد[٣].

هذا تقرير الكلام وتحرير المرام، ولكن يرد عليه أبحاثُ كثيرة، لها أجوبةٌ مشهورة، قد أوردناها في غير هذا المقام مع تصرّفات علميّةٍ وتحقيقات حكميّة، ليحيط النّاظر عليها بطرف من الأفكار الدقيقة ونمط من الأنظار الأنيقة، فعليك أيها السّالك بالمراجعة عليها تشحيذاً للخاطر.

وما يلائم ذكره هاهنا هو أنّ أمثال هذه القضايا وإن كانت حقيقيات، والحقيقيّة لا تستدعي[٤] لموضوعها إلّا وجوداً مقدّراً، لكنّ المحكوم عليه فيها إذا أخذت محصورات لا بدّ وأن يكون بحيث يسري الحكم [عليه][٥] إلى الأفراد، بخلاف الحكم على فرد من الأفراد كالشخصيّة أو الطبيعيّة، فإنّه لا

= في الخارج، لأنّ وجودها متوقّف على وجود المعلولات، فإنّ تلك الغايات غير موجودة، وغير الموجود لا يكون علّةً للموجود. ولا خلاص عنه إلّا بأن يقال ليس للأفعال الطبيعيّة غايات. والجواب أنّ الطبيعيّة (كذا وصحيحه الطبيعه ـ سها) ما لم تقتض لذاتها شيئاً كأين مثلاً لا يتحرك الجسم إلى حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضاها أمر ثابت دالّ على وجود ذلك الشيء لها بالقوّه وشعورٌ ما لها فيها وجوده بالفعل فهو العلّة الغائية لفعلها (به هدايت تعليقة «أسفار» استاد حسن زاده، ج ١، ص ٤٦٣، س ١ ـ ٧) = («شرح الإشارات» چاپ دكتر سليمان دنيا، قاهره، دار المعارف، ١٩٨٥م، ج ٣، ص ١٨، س ٦ ـ ١٤).

(١) ج: ينشعب.

(٢) ج: الأعداد.

(٣) ج: - ينبعث منه الأعداد.

(٤) الف، ب: يستدعي.

(٥) الف، ب، ج: عليها.

يتعدّى الحكم فيها إلى فرد آخر، وبهذا التحقيق يندفع أكثر الاعتراضات التي ترد على هذه الطريقة.

ولعمري أنّ كلّ من له عقلٌ صحيح يعلم يقيناً أنّ المأخوذ على وجه الاشتراك بين كثيرين والمحكوم عليه بحكمٍ شامل لأعدادٍ كثيرة لا يكون إلّا في ظرف آخر غير الخارج ونشأةٍ أخرى غير ما يشاهده[١] الحواسّ الظّاهرة.

ومنها ـ وهو قريب المأخذ ممّا ذكره ـ وهو أنّ لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيّناتها الشّخصيّة أو[٢] الفصليّة معنىً واحداً نوعيّاً أو جنسيّاً، بحيث يصحّ أن يقال على كلّ من تلك الأفراد أنّه هو ذلك المعنى المشترك الكلّي، فهذا المعنى يمتنع أن يوجد في الخارج واحداً، وإلّا لزم اتّصاف أمرٍ واحد بصفاتٍ متضادّة وهي التعيّنات المتباينة ولوازمها المتنافية؛ فوجوده في النشأة الخارجيّة الحسّية لا يكون إلّا على نعت الكثرة والانتشار ونحن قد لاحظناه معنى[٣] وحدانياً محتملاً، لأن[٤] يكون مع وحدته[٥] شاملاً لكثرة مقولاً عليها متحداً بها، بحيث يسع وجوده العقلي الكليّ وجوداتها الحسّية الجزئيّة، فوجوده من هذه الجهة ليس في عالم الحسّ والجهة، وإلّا لاختصّ بمكانٍ خاصّ ووضع مخصوص ينافي وجودُه الانحصاري المضيّق وجودَ ما يغايره ويفارقه بحسب المكان والوضع.

فمن هذا السبيل أي من جهة ملاحظة المشاركات والمباينات بين الموجودات الّتي قبلنا، يتفطّن العاقل الذكيّ بنحوٍ آخر من الكون وينتقل السّالك من هذه المرحلة بخطوةٍ واحدة إلى مرحلةٍ أخرى أقرب إلى المقصود الأصلي والمرجع الحقيقي، حيث يعلم جزماً أن ليس للموجودات التي في عالم الأجسام هذا النحو من الوجود[٦] الذي يسع بوحدته الذاتية أطواراً من الكون يكون له بما هو هو آثارٌ مختلفة وأنحاء متفاوتة بجهات متعدّدة.

---

(١) الف، ب، ج: يشاهدها.

(٢) ج: و.

(٣) ب: - معنى.

(٤) ب: لا.

(٥) ج: حدته.

(٦) ب: - التي في... من الوجود.

شكّ وتحقيق: فإن احتلج في سرّك[1] أنّ الثّابت المحكوم به عند المحقّقين من علماء الفنّ أنّ الأجناس والأنواع وبالجملة الطّبائع الكلّيّة لها وجود في وعاء وجودات أشخاصها، إذ هي متّحدة الوجود معها في الوجود الخارجي، فلم يلزم لها وجود سوى هذا الوجود المكشوف لكلّ أحد.

فاعلم أنّ في هذا الكلام خلطاً يوجب المغالطة، وقد وقع فيها كثير من النّاس، فإنّ لفظ الكليّ يقع فيه الاشتراك الاصطلاحي بين معاني، أحدها صفةٌ عقليّة من جملة موضوعات علم الميزان، والثّاني معروض هذه الصّفة بالفعل، والثّالث الماهيّة من حيث هي هي[2] التي من شأنها أن تتّصف[3] بالمعنى الأوّل عند تجرّدها عن القيود الحسّية. وكلامنا في هذا المعنى، والموجود بعين الشّخصيّات ليس إلّا المعنى الثّاني.

وتحقيق هذا البحث مرجوع إلى مباحث الماهيّة، كيف[4] ولو كانت الماهيّة المتّصفة بصفة الكليّة والعموم موجودةً بنحو وجود الحسّيات المادّية متّحدةً بوجود شخصيّاتها في الخارج، فيلزم أن يكون موجود واحد بعينه في هذا العالم متشخّصاً بتشخّصات[5] متعدّدة، معروضاً لعوارض متكثّرة متقابلة باقياً مع زوال كلّ واحدٍ منها موجوداً[6] في أمكنةٍ متعدّدة، وهو ظاهر البطلان عند المحقّقين، وإن[7] التبس بطلانه على بعض المتشبّهين بأهل العلم.

وأمّا الموجود العقلي، فحيث يكون له وجود أرفع من الوجود الحسيّ المشار إليه، ووحدته أوسع من هذه الوحدات الوضعيّة والمقداريّة؛ فوحدته العقليّة تجامع الكثرات الحسيّة، إذ لها الحيطة والسّعة، ولهذه الوحدات الضّيق والحصر والقصور، [فهو][8] مع فردانيّته يجامع[9] هذه الوحدات مع تعدّدها، فلا تناقض

---

(1) ج: أمرك.

(2) الف: هي وهي.

(3) الف، ب: يتصف.

(4) ج: - كيف.

(5) الف، ب: تشخصاتها.

(6) ج، ب: - موجوداً.

(7) ج: إنّه.

(8) نسخه ها: فهي.

(9) نسخه ها جز «ب»: تجامع.

بينهما، والتناقض إنّما يتصوّر بين وحدةٍ وكثرة تكون حاصلةً من تكرّر تلك الوحدة. ثمّ الوحدة المعتبرة في الموضوع من جملة وحدات التناقض إنّما هي الوحدة الوضعيّة والحسّية دون العقليّة والذهنيّة، وإلّا لأوجب تعقّلنا جسماً واحداً متّصفاً بأمرين متقابلين التّقابل المستحيل مع أنّه ليس كذلك، هذا خلف.

وهذا التخصيص الذي ذكرناه في وحدة موضوع التّقابل وإن كان أمراً غير مشهورٍ ولا منصوصاً عليه في كلام أكابر الحكماء والمنطقيّين، لكنّه يلوح من إشاراتهم ورموزهم، ويستفاد من آراء أهل الكشف والشهود ويؤدّي إليه التعمّق في المقاصد الرّبوبيّات. كما ستطّلع عليه في مباحث المثل الأفلاطونيّة[1] وبعض الاستبصارات العرفانيّة فيها وتحقيق العوالم والنشآت وغير ذلك من مواضع هذا المختصر.

ظلمات وهميّة وأضواء عقليّة

قد تقرّر عند المعلّم الأوّل ومتّبعيه من المشّائين والشّيخين ـ أبي نصر وأبي علي ـ وتلامذته وأتباعه وجمهور المتأخّرين أنّ ظرف الوجود العقلي والظّهور المثالي للأشياء فينا إنّما هو قوانا الإدراكية العقليّة والوهميّة والخياليّة، فالكليّات توجد في النّفس المجرّدة، والمعاني الجزئيّة في القوّة الوهميّة، والصّور المادّية في الخيال، فوقعت للنّاس في ذلك إشكالات كثيرة مذكورة في مؤلّفات المتأخّرين وتكلّفوا في دفعها تمحّلاتٍ شديدةً قد أوردنا جملةً من تلك المعضلات في كتابنا الكبير مع أجوبة تحقيقيّة يقع للنفس اعتماد عليها كما يظهر لمن يراجعها[2] إن شاء الله.

وأمّا ما يناسب ذكره في هذا المختصر فهي إشكالات:

أوّلها: إنّ الإنسان إذا تعقّل الحقائق الجوهريّة يلزم ـ بناءً على إثبات الوجود الذهني وانحفاظ الماهيّة عند تبدّل الوجود الخارجي بالذّهني ـ أن تكون ماهيّةً واحدة جوهراً وعرضاً؛ فإن التزم أحدٌ ذلك مستنداً بأنّ مفهوم العرض لكونه

---

(١) ج: ـ الأفلاطونية.

(٢) «أسفار»، ج ١، ص ٢٦٢ ـ ٢٣٠.

عبارةً عن نحو الوجود النّاعتي يجوز تبدّله وانقلابه وعروضه للجوهر الذي هو قسيم سائر الأعراض في الخارج، كما يجوز كونه عرضاً عاماً للمقولات التسع المشهورة في الخارج، فليجز كونه عرضاً عامّاً للجواهر أيضاً في الذّهن حتّى تكون أفراده الذّهنية عشر مقولات وأفراده الخارجيّة [تسعاً] منها(١). وبعبارة أخرى لا منافاة بين كون الشيء جوهراً بحسب الماهيّة، عرضاً بحسب نحو الوجود. فإنّ الجوهريّة حال الماهيّة، إذ معناها كون الماهيّة بحيث إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، والعرضيّة حال الوجود، بل نحوٌ من أنحاء الوجود لأنّ معناها وجود شيء في موضوع.

نقول: إنّ في الصّورة المذكورة كما يلزم أن يكون شيء واحد جوهراً وعرضاً يلزم أيضاً(٢) أن يكون شيءٌ واحدٌ جوهراً وكيفاً لصدق تعريف الكيف على الصورة الجوهرية الذّهنية. فالقوم تشعّبوا في دفع هذا الإشكال فرقاً:

فمنهم: من التزم انقلاب ماهيّة(٣) الجوهر والكمّ وغيرهما كيفاً في الذّهن وفيه ما لا يخفى من الفساد خصوصاً مع الاعتراف بأنّ للأشياء الموجودة نحواً آخر من الوجود، ومع الاعتراف بأن لا ذاتيّ مشترك بين المقولات العالية.

ومنهم من ادّعى أنّ إطلاق الكيف عليها من باب المسامحة والتشبيه وليس يصدق عليها تعريف الكيف بناءً على قيد زائد [اعتبروه](٤) في تعريف الكيف، بل كلّ مقولة أيضاً، وهو أنّها ماهيّة إذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا ومثّلوه بالمغناطيس الذي في الكفّ(٥) يصدق عليه خاصيّة جذب الحديد على وجه أخذ في تعريفه وهي كونه حجراً من شأنه جذب الحديد إذا كان في خارج الكفّ مصادفاً للحديد، وإن لم يكن بالفعل جذّاباً له(٦)، وكونه بصفةٍ كذا لا يتبدّل في الكفّ(٧) وغيره.

فكذا حال الماهيّات(٨) الجوهريّة والكيفيّة والكميّة وغيرها في كونها جوهراً

---

(١) ب: تسع مقولات.
(٢) الف، ب: - أيضاً.
(٣) ج: - ماهيّة.
(٤) الف، ب، ج: اعتبروها.
(٥) ج: الكيف.
(٦) الف، ب: - له.
(٧) ج: + مصادفاً في الكفّ.
(٨) ج: الماهيّة.

وكيفاً وكمّاً وغيرها لا يتغيّر عند كونها في الذّهن بصفةٍ أخرى غير ما ذكر في العنوانات من الشرط المذكور، وهو كونها إذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا، فحينئذٍ يندفع المحذور.

ويرد عليه أنّ هذه الصورة الجوهريّة التي هي في الذّهن لا شبهة في أنّها من حيث كونها صفةً لموجود عينيّ متشخّص هي موجودةٌ عينيّة متشخّصة، كيف والإنسان عند تصوّره الأشياء ينفعل بصورها العقليّة. والحكماء قد صرّحوا بأنّ الواهب لتلك الصّور هو المبدأ الفيّاض، فلا محالة لا بدّ أن يكون للمفاض وجودٌ؛ كما أنّ للمفيض والمستفيض بوصف الإفاضة والاستفاضة وجوداً، فإذا كان للصورة الذّهنية عند كونها في العقل وجود يعود المحذور المذكور جذعاً، اللّهمّ إلّا أن يراد من الخارج ما يقابل القوّة المدركة لا ما يترتّب فيه على الماهيّة الآثار المختصّة بها وهو تحكّم، وإلّا يلزم أن تكون صفات الجواهر الإدراكيّة كلّها موجودات ذهنيّة.

ومنهم من ذهب إلى أنّ الحاصل عند تعقّل الإنسان أمراً جوهريّاً شيئان، أحدهما موجودٌ في الذّهن غير قائم به وهو معلومٌ وجوهر وكلّي، وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئيّ وعرض قائم بالذّهن من الكيفيّات النّفسانيّة؛ فحينئذٍ لا إشكال، إذ لا تنافي لتعدّد الموضوع في المتقابلين.

ويرد عليه سوى كونه مصادماً للوجدان، حيث لا نجد بالفحص عند تعقّلنا شيئا إلّا صورةً واحدة حاضرة عندنا؛ أنّه إحداث مذهب ثالث لا يصار إليه إلّا بدليل وبرهان[1].

هذه خلاصة أقوالهم وقد بسطنا القول في شرحها وتفصيلها وضبطها

---

(١) فاضل قوشچی: «شرح التجريد»، تبريز، سنگی، ١٣٠٧ ق، ص ١٥، س ٢ ـ ١٨، بيان: قول فاضل قوشچی كه محصل آن عبارت است از تفريق حصول في الذهن از قيام بالذهن، وبعبارة أخرى البته على قول قائله تفكيك علم از معلوم، قولى است محل عنايت وتأمل، ومع الأسف از سر اعتراض تنى چند از اعاظم اهل حكمت وكلام بدان، چندان بر منصّه ظهور برنيامده است.

وتحصيلها في كتابنا الكبير[١]. وأمّا ما جعله الله قسطاً ونصيباً لنا في هذا المقام من الردّ والإحكام والنقض والإتمام، فهو ممّا[٢] أذكره في عدّة مقاصد:

المقصد الأول

في دفع الإشكال على منهج الجماهير من الحكماء

وهو مسبوق بمقدّمة هي أنّ الحمل قد يكون ذاتياً أوّليّاً معناه كون الموضوع نفس عنوان المحمول، ومبناه الاتّحاد بينهما في المفهوم والماهيّة؛ وقد يكون عرضيّاً متعارفاً معناه كون الموضوع ممّا يصدق عليه المحمول ومبناه الاتّحاد بينهما في الوجود والهويّة، وقد يصدق معنى على نفسه بأحد الحملين ويكذب عنها بالآخر، كمفهوم الجزئيّ والتّشخّص والوجود والجنس والفصل واللامفهوم واللاشيء وشريك الباريء واجتماع النقيضين وأشباهها فإنّ كلًّا منها يصدق على نفسه بالأوّلي ويكذب عنها بالمتعارف، ولهذا اعتبروا في شرائط التّناقص من الوحدات وحدةً أخرى غير الثّمان المشهورة هي وحدة الحمل.

فإذا تمهّدت هذه، نقول: إنّ ما يستدعيه دلائل إثبات الوجود الذّهني للأشياء ليس إلّا أنّ للأشياء حصولاً عندنا بمعانيها وماهيّاتها، لا بهويّاتها وشخصيّاتها[٣]؛ وإلّا لكان الوجود الذّهني بعنيه وجوداً خارجيّاً، فلم يكن لها نحو آخر من الوجود. فإذاً مؤدّى الدلائل ليس إلّا حضور معاني الأشياء في أذهاننا.

فالحاضر من الجوهر ماهيّته لا فرده[٤]، والحاضر من الحيوان مفهوم الحيوان لا شخصه، وكما أنّ مفهوم الجوهر كليٌّ وجنس عالٍ لما تحته وليس فرداً لنفسه، وإلّا لكان مركّباً من الجوهر وشيء آخر متقوّم به، فلم يكن ما فرضنا جوهراً مطلقاً، جوهراً مطلقاً، هذا خلف، بل لا بدّ أن يكون جوهراً بأحد

---

(١) «الأسفار الأربعة»، ج ١، ص ٣٣٠ - ٣٦٢؛ أيضاً ج ١، ص ٣٧٥ - ٣٧٧.

(٢) ج: ما.　　(٣) ج: - شخصياتها.

(٤) ج: - فالحاضر من الجوهر ماهيّته لا فرده.

الحملين، عرضاً بالآخر؛ فكذا الحال في تصوّرنا الحيوان المطلق أو الإنسان المطلق في أنّه حيوان أو إنسان بأحد الاعتبارين لا حيوان ولا إنسان بالاعتبار الآخر.

فاجعل هذه القاعدة مقياساً في كلّ وجود ذهني لشيء تعرف كيفيّة حضور الأشياء عند الذّهن، حيث لا يلزم من وجود ماهيّة شيء في الذّهن أن تكون ماهيّته فرداً لنفسه أو لما هو أعمّ ذاتي لنفسه، فمعنى تصوّرنا الإنسان أن يحصل في ذهننا ماهيّة الإنسان، أي مجرّد معناه وهو مفهوم الحيوان النّاطق، ومفهوم الحيوان الناطق عين هذا المفهوم بحسب الحمل الذّاتي، وليس عينه بحسب الحمل العرضي، إذ ليس نفس هذا المفهوم جسماً ذا نموّ واغتذاءٍ وحركةٍ إراديّة وإدراكات جزئية وكليّة، بمعنى أن تصدق عليه هذه المعاني و[تحمل][1] حملاً شائعاً.

وبهذا الأصل يندفع الإشكال المذكور من لزوم كون شيء واحد جوهراً وكيفاً لاختلاف الحملين في الجوهريّة والعرضيّة، ولا حاجة إلى ارتكاب عروض مفهوم العرضيّة لذات الجوهر وحقيقته، كما فعله العلامة الدوّاني وأتباعه. فإنّ مفهوم الجوهر ليس فرداً لنفسه. نعم ماهيّة الجوهر يصدق عليها أنّها ماهيّة شيء وجوده لا في موضوع، وليس معناه ولا لازم معناه كون هذه الماهيّة بعينيها بحيث إذا وجدت في الخارج كنت لا في موضوع، كيف؟! وهذا الوجود أضاً وجود خارجي لأمرٍ قائم بالذّهن.

إلّا أنّ ذلك الأمر ماهيّة لشيءٍ آخر هو من مقولة الجوهر، وله ماهيّةٌ أخرى هي من مقولة الكيف، والسرّ في ذلك أنّ كلّ ماهيّة ومعنى لشيءٍ فهو تابع لنحوٍ من أنحاء الوجود يترتّب عليه أثر من الآثار الخارجيّة، وماهيّة الجوهر ماهيّة[2] أمرٍ وجوده لا في موضوع، فكلّ وجود لا في موضوع يصدق عليه ماهيّة الجوهر؛ ولا يلزم أن [يصدق] على نفس ماهيّة الجوهر الموجودة في الذّهن

---

(١) الف، ب، ج: يحمل. (٢) ب: - ماهيّة.

المأخوذة[1] بوصف الكلّيّة والمعقوليّة والتجريد عن الزّوائد ماهيّة الجوهر بالحمل الشّائع الصناعي، إذ ليست هي في هذا الوجود القائم بغيره بصفةٍ وحالة ينتزع العقل منها معنى الجوهريّة والوجود المستغني عن الموضوع، وإن كانت هي بعينها نفس معنى الجوهريّة[2] بالحمل الذّاتي الأوّلي. وهذا وإن كان أمراً عجيباً، حيث إنّ ماهيّة الجوهر لا تكون[3] جوهراً، ومعنى الوجود المستغني عن الموضوع لا يكون بصفة كذا، إلّا أنّه ممّا ساق إلي الفحص والبرهان.

بل نقول: إنّ الطّبائع الكلّية العقليّة من حيث كليّتها ومعقوليّتها لا تدخل[4] تحت مقولةٍ من المقولات، ومن حيث وجودها في النفس أي وجود حالةٍ أو ملكة في النفس تصير مظهراً أو مصدراً لها ـ كما سنبيّن تحت مقولة الكيف.

فإن سألت عنّا أليس الجوهر مأخوذاً في طبائع أنواعه وأجناسه، وكذا الكمّ والنّسبة في طبائع أفرادهما، كما يقال: الإنسان جوهرٌ قابل للأبعاد حسّاسٌ ناطق. والزّمان كمّ متّصل غر قارٍّ، والسّطح كمّ متّصلٌ قارّ[5] منقسم في الجهتين فقط.

فالجواب أنّ مجرّد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الإنسان وصادقاً على أفراده[6] لا يوجب أن يصير هذا المجموع الّذي هو حدّ الإنسان فرداً للجوهر مندرجاً [تحته]، بل اللازم منه صدقه على أفراد الإنسان وشخصيّاته الموجودة؛ كما أنّ مجرّد كون مفهوم الجزئي عين نفسه وعين حدّه[7] لا يوجب كونه ولا كون حدّ جزئيّاً له؛ وكون الشيء عين حدّه وإن كان صحيحاً، لكن لا يستدعي كون الحدّ فرداً للمحدود ولا كونه فرداً لأجزائه؛ ومعنى كون تلك الأجزاء محمولة أنّ كلّا منها يصدق على ما يصدق عليه الآخر جزئيّاً كليّاً. فمعنى كون النّاطق حيواناً وإنساناً أنّ كلّ ما وجد في الخارج وكان ناطقاً فهو بحيث إذا

---

(١) الف، ب: - المأخوذة.

(٢) ج: - والوجود المستغني... معنى الجوهريّة.

(٣) الف، ب: يكون.

(٤) الف، ب: يدخل.

(٥) ج: والزمان مقدار غير قارّ والسطح كم متصل.

(٦) ب، ج: - صادقاً على أفراده.

(٧) ب: - عين حدّه.

وجد كان حيواناً وإنساناً، وكذا قياس كون كلٍّ من الحيوان والإنسان عين صاحبه وعين النّاطق.

وبالجملة، كون الشيء مندرجاً تحت مقولةٍ أو جنس متوسّط أو سافل ليس يستلزم إلّا دخول معناها في معناه وصدقها على أفرادها الخارجيّة. وأمّا صدقها على حدودها ومفهوماتها صدقاً متعارفاً فغير مستلزم.

فقد تلخّص ممّا ذكرنا أنّ الموجود من الجوهر في الذّهن شيءٌ واحد، هو جوهرٌ ذهنيّ عرض بل كيف خارجيّ، أي حالة إدراكيّة كيفيّة يظهر بها وينكشف عند العقل ماهيّة الجوهر عند وجودها العينيّ.

فافهم وأحسن إعمال رويّتك في بسط ما أوتيت من الحكمة لتؤتى خيراً كثيراً.

المقصد الثّاني

في دفع هذا الإشكال على منهج آخر من غير لزوم ما يلتزمه القائل بانقلاب ماهيّة الجوهر والكمّ وغيرها كيفاً ولا ارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل من أنّ إطلاق الكيف على العلوم والصّور النّفسانيّة من باب المجاز والتّشبيه، بل مع التّحفّظ على أنّ العلم بكلّ مقولة من تلك المقولة ومع كونها كيفاً أيضاً بالحقيقة

بيانه أنّه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلاً ويوجد معه صفاته وأعراضه وذاتيّاته كالأبيض والضاحك والنّامي والحيوان، فهي موجودات بوجود زيد، بل عينزيد ذاتاً ووجوداً. فإنّ الموجود[1] المنسوب إلى شخص هو بعينه منسوب إلى ذاتيّاته بالذّات، وإلى عرضيّاته بالعرض.

وكما أنّ كون الجوهر ذاتيّاً وجنساً لزيد لا يستلزم كونه ذاتيجاً للضّاحك والكاتب والنّاطق، فذلك الحال في الموجود الذّهني، فإنّ من جملة الحقائق

(١) ج: الوجود.

الكليّة العلم، وإذا وجد فردٌ منه في الذّهن، فإنّما يتعيّن ذلك لفرد منه بأن يتّحد بحقيقة المعلوم، بأن يكون ذلك الفرد جوهراً أو كمّاً أو إضافةً. فهذا الفرد من العلم عند تصوّرنا الإنسان مثلاً يصدق عليه الكيف والجوهر معاً، لا بأن يكون كلاهما مقولةً له، أي جنساً عالياً، بل بأن يكون أحدهما جنساً له والآخر عرضاً عامّاً له، لكن الأولى والأقرب إلى التّحقيق الذي مرّ أن يكون الكيف جنساً بعيداً له، والعلم جنساً قريباً، والجوهر عرضاً عاماً له، والإنسان محصّلاً ومعيّناً له ومتّحداً به، بحيث يصير مطلق العلم بانضمام هذه الحقيقة المعلومة إليه ذاتاً واحدة مطابقة لها. وهذا ما قصدناه.

المقصد الثّالث

في إبطال ما ذكره القائل بأنّ القائم بالذّهن غير الحاصل فيه

فنقول: إن أراد بقوله أنّ هناك أمرين متغايرين بالاعتبار موافقاً لما عليه القوم، فلا يفي إلّا بدفع إشكال كون شيء واحد علماً ومعلوماً، وكونه كليّاً وجزئياً، لأنّه هذه أمور نسبيّة تختلف تحصّلاتها بحسب الاعتبارات المختلفة؛ وأمّا إشكال كونه جوهراً وعرضاً، فبمجرّد اختلاف الجهات لا يخرج الجواب[١] عن ورود التناقض، لأنّ الجوهريّة والعرضيّة من الأمور الثّابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبرين.

وإن أراد أنّهما اثنان متغايران بالذّات، فيرد عليه سوى كونه مخالفاً للذّوق والوجدان وإحداث مذهب جديد من غير ما ساق إليه دليل وبرهان، أنّه تقرّر عندهم وسيجيء إن شاء الله أنّ كلّ صورةٍ مجرّدة قائمة[٢] بذاتها فإنّها ذاتٌ عقليّة عالمة بذاتها موجودة بإبداع الله تعالى قبل عالم الأجسام؛ فيلزم على هذا القائل أن تكون النّفس الإنسانيّة عند تصوّر المعقولات محصّلةً مكوّنة لذوات مجرّدة عقلية إبداعيّة، بناءً على اعترافه بأنّه عند تصوّرنا الأشياء يحصل أمر معقول غير

---

(١) ج: - الجواب.
(٢) الف، ب: قائمه.

قائم بالذّهن ولا بأمر آخر، كما هو الظاهر، وكون النّفس فعّالة للجوهر العقلي المستقلّ الوجود من المستبين فساده واستحالته؛ كيف والنّفس من حيث هي نفسٌ قابلة للمعقولات بالقوّة، وإنّما يخرجها من القوّة إلى الفعل جوهر عقلي من العقول الفعّالة. فإذا كانت النّفس مفيدةً للفعل[1]، كان ما بالقوّة بالذّات مخرجاً ومحصّلاً لما بالفعل بالذّات من القوّة إلى الفعل، ومن العدم إلى الوجود، هذا محالٌ فاحش.

وأيضاً يلزم على ما تخيّله وتوهّمه كون المعلوم كلّيّاً وجزئيّاً معاً؛ أمّا كونه كليّاً فلكونه مطابقاً للأشخاص الخارجيّة منتزعاً منها، وأمّا كونه جزئيّاً فلوجوده الاستقلالي، والوجود عين التّشخّص أو مساوق له.

وأيضاً ليت شعري: إذا كان المعلوم موجوداً مجرّداً عن المادّة قائماً بذاته والنفس أيّضاً كذلك، فما معنى كونه فيها؟ وما المرجّح[2] في كون أحدهما ظرفاً والآخر مظروفاً؟ والظّرفيّة بين شيئين مع مباينة أحدهما عن الآخر في الوجود إنّما يتصوّر في المقادير والأجرام بحسب مناسبةٍ وضعيّة. نعم هاهنا سرّ آخر ليس في عشّ[3] هذا القائل أن يطّلع عليه، وسنشير إليه إن شاء الله.

المقصد الرّابع

في ذكر نمطٍ إلهامي في دفع الإشكال لم يسبق إليه فهم أحد من الرّجال

إنّ من استنار قلبه بنور الله وذاق شيئاً من علوم الملكوتيّين، له[4] أن يحقّق[5] هذا المقام ويحسم مادّة الإعضال بالتّمام بأن يعلم علماً يقينياً ـ حسبما لوّحنا

---

(١) ج: للعقل. (٢) ج: الراجح.

(٣) عشّ بضمّ عين بمعناى آشيانه است وتعبير ماتن كه تعريض است به اشتغالى بهر فاضل قوشچى به اوائل امر به نزد الغ بيگ البته برپايه قولى (مدرّس، «ريحانة الأدب»، طهران، طبع كتاب، ١٣٢٩، ج ٣، ص ٣٢٥) در عين لطافت ادبى شايسته مقام شامخ قائل ومقول عليه نيست. وإن العصمة إلا لله.

(٤) ج: - له. (٥) الف، ج: تحقق.

إليه في صدر البحث - أنّ النّفس بالقياس إلى مدركاتها الخياليّة والحسّية أشبه بالفاعل المبدع المنشىء منها بالمحلّ القابل المتّصف، إذ به يندفع كثير من الإشكالات الواردة على هذه المسألة التي مبناها أنّ النّفس محلّ للمدركات والمعلومات وأنّ قيام شيءٍ بشيءٍ ليس إلّا باتّصاف ذلك الشيء به من جهة الحلول.

منها كون النّفس هيولى للصُّور الجوهريّة، ومنها صيرورة الجوهر عرضاً وكيفاً، ومنها اتّصاف النّفس بأمور هي مسلوبةٌ عنها كالحرارة والبرودة والحركة والسّكون والزّوجيّة والفرديّة[1] والحجريّة إلى غير ذلك من العويصات المتعلّقة بهذا المقام.

فإنّه إذا ثبت وتحقّق أنّ قيام تلك الصور الإدراكية بالنفس ليس بالحلول، بل بنحو آخر أشرنا إليه، لم يلزم منها محذور أصلاً؛ فلا حاجة إلى القول بأنّ ما هو قائم بالنفس غير ما حاصل لها أو فيها، ولا إلى القول بانقلاب الجوهر كيفاً، ولا إلى القول بأنّ الكيفيّة النفسانيّة ليست[2] من مقولة الكيف إلّا من باب التجوّز والتّشبيه، بل بأنّ حصول هذه الصّور الإدراكيّة في أنفسها عين حصولها للنّفسه؛ ومعنى حصولها لها وقيامها بها هو أنّها موجودة في صقع من النّفس ناشئةٌ منها نشأةً أخرى لا كنشوء الصور الصّناعيّة الحسيّة من أرباب الصنائع الجزئيّة في هذا العالم. وهذا نمط التّحقيق في إدراك الحسّيات والخياليّات من النّفس.

وأمّا حالها بالقياس إلى الصور العقلية للأنواع المتأصّلة، فهي بمجرّد إضافة إشراقيّة تحصل لها إلى ذوات عقليّة، ومثل مجرّدة نوريّة واقعةٍ في عالم الإبداع، وهي المثل الأفلاطونيّة الموجودة في صقع الربوبيّة! وكيفيّة إدراك النّفس إيّاها أنّ تلك الصّور لغاية شرفها وعظمتها لا يتيسّر للنّفس لعجزها في هذا العالم وكلال

---

(١) ج: ب: الفرسية/ ب (نسخه بدل): الفردية.

(٢) ب: - ليست.

قوّتها بواسطة[1] تعلّقها بالجسمانيّات الكثيفة أن [تشاهد][2]ها مشاهدةً تامّة نوريّة[3] و[تراها][4] رؤيةً صحيحةً عقليّة وتتلقّاها تلقّياً كاملاً، بل إنّما تشاهدها وتراها ببصر ذاتها النفسانيّة مشاهدةً ضعيفة، وتلاحظها ملاحظةً ناقصة، لعلوّها ودنوّ النّفس مثل إبصارنا شخصاً في هواء مغتبر من بعد، أو كإبصار إنسان ضعيف الباصرة شخصاً، فيحتمل عندنا[5] أن يكون زيداً أو عمرواً أو بكراً، وقد نشكّ في كونه إنساناً أو شجراً أو حجراً؛ فكذلك يحتمل المثال النوري والصّورة العقليّة القائمة بنفسها عند ملاحظة النّفس إيّاها ملاحظة ضعيفة العموم والإبهام والكليّة والاشتراك مع كونها جزئيّة متعيّنة في نفسها، لأنّ تلك الصّفات من نتائج ضعف الوجود وهي المعقوليّة على النّحو الضعيف، سواء كان الضّعف[6] ناشئاً من قصور وجود[7] المدرك أو من فتور إدراك المدركين؛ فإنّ ضعف الإدرك وقلّة النيل، وقصور الحظّ كما يكون من جانب المدرك كضعفاء العقول في إدراك الأمر المعقول، إمّا لضعفٍ فطريّ أو كسبيّ بسبب التّعلق بالأمور الدّنيّة الظّلمانيّة، فكذلك يكون من جانب المدرَك، وذلك بوجهين: إمّا لغاية جلائه وظهوره، أو لغاية خفائه وقصوره.

فالأوّل، كالباريء عزّ اسمه وضربٍ من مجاوريه كالملائكة المقرّبين وأوليائه الكاملين. والثّاني، كالهيولى الأولى والحركة والزّمان. فالنّفس الإنسانيّة ما دامت في هذا العالم يكون تعقّلها للأشياء العقليّة الذوات المفارقة الوجودات تعقّلاً ضعيفاً ولأجل ضعف الإدراك يكون المدرَك بهذا الإدراك ـ وإن كان جزئيّاً حقيقيّاً بحسب نفسه ـ قابلاً بحسب قياسه إلى هذا الإدراك للشّركة بين جزئيّات يكو لها ارتباطٌ ما بذلك المدرَك العقلي من جهة أنّها معاليل لوجوده، وأشباح لحقيقته، ومثلٌ لذاته.

ولا عجب في كون المفهوم المشتقّ عن معنىً له ارتباطٌ تامّ بشيء أو أشياء

---

(١) الف: تواسطه.
(٢) الف، ب، ج: يشاهد.
(٣) ج: فوريّه.
(٤) الف، ب، ج: يراها.
(٥) ج: - عندنا.
(٦) ج: - سواء كان الضعف.
(٧) الف، ب: وجوده.

محمولاً على ذلك الشيء أو تلك الأشياء بهو هو. ألا ترى أنّ النّاطق والحسّاس يحملان على أفراد الإنسان وأفراد الحيوان، وليس ملاك الحمل في هذين المفهومين إلّا كونهما مأُوذين من النّفس الإنسانيّة أو الحيوانيّة، بل هما عين ذات النّفس الناطقة بذاتها والحسّاسة بذاتها[1]، وحقيقة النّفس وجوهرها مغايرةٌ لجوهر البدن، وكذا مغايرةٌ[2] لجوهر المجموع المركّب من النّفس والبدن مغايرة الجزء للكلّ، ومع مغايرتها لهما بوجهٍ محمولةٌ عليهما بوجهٍ؛ فمنشأ الحمل ومصحّح الاتّخاد بوجهٍ ليسا[3] إلّا كون النّفس مقوّماً للبدن بحسب الوجود، وللمجموع بحسب المعنى والماهيّة، كما سنبيّن الفرق إن شاء الله.

فإذا كان كذلك، فلا شكّ أنّ نسبة كلّ واحدٍ من المثل العقليّة والذّوات النورية الإدراكيّة التي هي أرباب الأنواع[4] الجسمانيّة إلى أصنامها أوكد في العليّة والارتباط من نسبة النّفوس إلى الأبدان والأشخاص، فيكون حمل المعنى المشتقّ المأخوذ من كلّ واحدٍ منها على أشخاص صنمه وصدقه عليها أولى من حصل المشتقّ عن النّفس على الأشخاص المندرجة تحت نوع تلك النّفس على ما هو المشهور وعليه الجمهور.

كشف وإشارة:

فالنّفس عند إدراكها للمعقولات الكليّة تشاهد[5] ذواتٍ نوريّةً عقليّة مجرّدة لا بتجريد النّفس إيّاها وانتزاع معقولها من محسوسها كما يراه جمهور الحكماء، بل بانتقال يحصل لها من المحسوس إلى المتخيّل، ثمّ إلى المعقول، وارتحال يقع لها من الدّنيا إلى الآخرة، ثمّ إلى ما وراءهما، ومسافرة من هذا العالم إلى العالمين الآخرين؛ وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾[6] إشارة إلى هذا المعنى. فإنّ معرفة أمور الآخرة على الحقيقة في معرفة أمور

(١) ب: - والحسّاسة بذاتها.
(٢) ب: - لجوهر البدن وكذا مغايرة.
(٣) ج: ليس.
(٤) الف، ب: لأنواع.
(٥) الف، ب: يشاهد.
(٦) سورهٔ واقعه (٥٦)، آيهٔ: ٦٢.

الدّنيا، لأنّ مفهوميهما[1] من جنس المضاف؛ وأحَد المُضايفين لا يُعرف إلّا مع الآخر، ولهذا قيل الدّنيا مرآة الآخرة وكذا العكس. والعارف بمشاهدة أعمال الإنسان وأفعاله وصفاته وعقائده في هذه[2] الدّار يحكم بأحواله في القيامة ومنزلته يوم الآخرة.

واعلم أنّ هذه المسألة أي إثبات الوجود الذهني وتحقيقه على الوجه الذي أدركه الرّاسخون في الحكمة، من المهمّات العظيمة في تحقيق المعاد الجسماني والرّوحاني وكثير من المقاصد الدينيّة والمباحث الإيمانيّة.

فهذا كلام وقع في البين، ساق إليه التقريب، وأصل لمقصد هاهنا ينكشف حقّ الانكشاف بأن يعلم أنّ كلّ وجودٍ جوهريّ أو عرضيّ تصحبه ماهيّةٌ كليّة يقال لها عند قومٍ العين الثّابتة، وهي في حدّ ذاتها مع قطع النّظر عن وجودها لا موجودةٌ ولا معدومة ولا متّصفةٌ بشيء من صفات الوجود و الموجود، من العليّة والمعلوليّة والتّقدّم والتّأخّر، كما مرّت الإشارة إليه[3]. فكما أنّ الموجود في نفسه ـ سواءٌ كان موجوداً لنفسه كالجواهر المستقلّة، أو لغيره كالأعراض والصّور ـ إنّما هو نحوٌ من الوجود مجرّداً كان أو مادّيّاً، معقولاً أو محسوساً، ولها ماهيّاتٌ كليّة متّحدة معها ضرباً من الاتّحاد، فكذا المعلوم الموجود للقوّة المدركة والمشهود لها والماثل بين يديها إنّما هي أنحاء الوجودات الحسيّة أو العقليّة.

أمّا الحسّيات فباستئناف وجودها وصدورها عن النّفس الإنسانيّة ومثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة مظهر من هذا العالم لها كالجليديّة والمرآة والخيال. وأمّا العقليّات فبارتقاء النفس بذاتها إليها، إذ لا تسلّط للنّفس على إنشاء الذّوات العقليّة لأنّها أشرف من النفس، والأخسّ[4] لا يحيط بالأشرف[5]، واتّصالها بها من غير حلولها في النّفس كما في المشهور[6].

---

(١) الف، ب: مفهوماهما. (٢) ب، ج: هذا.
(٣) ب: - إليه. (٤) ج: الآخر.
(٥) الف: + إلى.
(٦) ب، ج: - واتّصالها بها من غير حلولها في النفس كما في المشهور.

وتلك الوجودات الحسّيّات والعقليّات في ذاتها شخصيّات، وباعتبار ماهيّاتها كليّة صادقة على كثيرين من أشخاص الأصنام النوعيّة. وحصول الماهيّات العقليّة ووقوعها مع أنحاء الوجودات للعقل حصول تبعيّ ووقوعٌ عكسيّ وقوعَ ما يتراءى من الأمثلة والأشباح في الأشياء الصقلية الشّبيهة بالوجود في الصّفاء والبساطة وعدم الاختلاف، من غير أن يحكم على تلك الأشباح بأنّها في ذاتها جواهر أو أعراض.

فكما أنّ ما يتخيّل من صورة إنسان مثلاً في المرأة ليس إنساناً بالحقيقة، بل شبح إنسانٍ متحقّق بتحقّقه بالعرض[١]، فكذلك ما يقع ويحصل في الذّهن من ماهيّات الأشياء الجوهريّة والعرضيّة هي مفهومات الأشياء ومعانيها لا ذواتها وحقائقها حصول تبعيّ انعكاسيّ.

ومن هنا أيضاً يظهر[٢] ظهوراً تامّاً أنّ مفهوم كلّ شيء لا يلزم أن يكون[٣] مصداقاً له، إذ الماهيّات هي نعوت وحكايات وأوصاف للوجودات. وصفة الشيء لا يلزم أن تكون موصوفة بتلك الصّفة؛ فإنّ الشّجاعة مثلاً صفةٌ للرجال الشّجاع، صادقةٌ عليه وليس للشّجاعة شجاعةٌ أصلاً[٤].

طريقةٌ أخرى[٥] قريبة المأخذ ممّا سبق:

إنّ الحاصل[٦] للنّفس الإنسانيّة حين[٧] موافاتها الموجودات الخارجيّة لأجل صقالتها وصفائها وتجرّد ذاتها عن الموادّ، حكاياتٌ لصورٍ عقليّة أو خياليّة أو حسّيّة، كما تحصل في المرآة[٨] أشباح الأشياء وخيالاتها. والفرق بين الحصولي أنّ الحصول في المرآة بضربٍ شبيهٌ بالقبول، ومن النّفس بضربٍ من الفعل والوجود.

---

(١) ج: إنسان يتحقق بالعرض.
(٢) ج: - يظهر.
(٣) الف: + و.
(٤) ب: - أصلاً.
(٥) ب: - طريقة أخرى.
(٦) ب: للحاصل/ ج: المراة.
(٧) ج: بين.
(٨) الف: المراه/ ب: المرآه.

ولا تظنّن[1] أنّ ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشّبح والمثال المنكرين للماهيّات الجوهريّة والعرضيّة نحواً آخر من الوجود والظور؛ إذ الفرق متحقّق بين الطريقين بأنّ طريقتهم أنّ الموجود من الإنسان مثلاً في الخارج ماهيّته وذاته، وفي الذّهن شبحه ومثاله دون ماهيّته.

وهذه الطريقة أنّ الماهيّة الإنسانيّة وعينه [الثّابتة][2] محفوظةٌ في كلا الموطنين وشيئيّته ثابتةٌ في كلا الطرفين، وأنّها ممّا لا حظّ لها من الوجود في أحدٍ منهما بأنّ يصير الوجود فيه صفةً لها حالًا[3] فيها أو متّحداً بها اتّحاد شيئين متحصّلين في الوجود. إلّا أنّ لها ضرباً من الاتّحاد مع نحوٍ من الوجود أو أنحاءٍ منه اتّحاداً ظلّيّاً عقليّاً بين متحصّلٍ وغير متحصّل كاتّحاد المرآة والشّخص، فتقول هذا زيدٌ ولست بصادقٍ ولا كماذب في هذا القول.

فمفهوم الإنسان[4] معنىً، وهو الحيوان الناطق، يوجد في هذا العالم الأدنى بوجوداتٍ متعدّدة، وفي العالم الأعلى بوجودٍ[5] واحد. أمّا هذه فهي الوجودات التي يصدق على كلّ منها أنّه جوهرٌ قابل للأبعاد نام حسّاس ذو إدراك كليّ وأمّا ذاك فهو وجود يصدق عليه أنّه جوهرٌ قادس فعّال للمعقولات ذو عنايةٍ بالمحسوسات التي هي أمثلةٌ لذاته، وكذلك قياس وجوده خارجاً وذهناً؛ ففي الخارج يظهر في مظاهر حسّيّةٍ متعدّدة، وفي الذّهن يظهر للنّفس في مظهرٍ واحد عقليّ مسمّىً بروح القدس بوسيلة[6] كيفيّةٍ نفسانيّة هي شعاعٌ يقع منه على النّفس تحصل به ملكةٌ نورانيّة بها تقع المشاهدة العقليّة لذات[7] ذلك المفارق بنورٍ يقع منه على النّفس [ترى][8] ذاته النيّرة. فبالنّور يرى النّور، كما أنّ بنور الشّمس ترى[9] الشّمس، وهكذا تكون[10] مشاهدة كلّ معلولٍ لذات علّته الفيّاضة.

---

(١) ج: يظنن.

(٢) الف، ب، ج: الثابت.

(٣) ج: - حالاً.

(٤) ج: + مثلاً.

(٥) ج: + متعددة.

(٦) ب: وسيلة.

(٧) الف، ب: + و.

(٨) الف، ب، ج: يرى.

(٩) ج: يرى.

(١٠) ج: يكون.

الإشكال الثاني[1]: إنّا نتصوّر جبالاً شاهقةً[2] وصحاري واسعةً مع أشجارها وأنهارها وتلالها ووِهادها، ونتصوّر الفلك والكواكب العظيمة القدر كثيرة العدد على الوجه الشّخصي المانع عن الاشتراك، فوجب على ما ذهبوا إليه أن تحصل تلك الأمور في القوة[3] الخياليّة التي ليست جسماً عظيماً أو صغيراً ولا متقدّرة بمقدارٍ عظيم أو صغير، بل كيفيّةٌ وقوّة عارضة لبخارٍ حاصل في حشو الدّماغ؛ وكنّا إذا تصوّرنا زيداً مثلاً مع أشخاص أخرى إنسانيّة تحصل[4] في تلك الكيفيّة المسمّاة بالخيال أناس مدركون متحرّكون متعقّلون موصوفون بصفات الآدميّين مشتغلون في تلك القوّة بحِرَفهم وصنائعهم وهو ممّا يجزم العقل ببطلانه.

وكذا لو كان محلّ[5] هذه الأشياء الرّوح الدّماغي، فإنّه شيءٌ[6] قليل المقدار والحجم، وانطباع العظيم في الصغير ممّا لا يخفى بطلانه. والاعتذار بأنّ كلًّا منهما يقبل القسمة لا إلى نهايةٍ غير مسموعٍ، فإنّ الكفّ لا يسع الجبل وإن كانا مشتركين في قبول القسمة من غير نهايةٍ، وكذا الاعتذار بأنّ الأشخاص الخياليّة ذوات مقادير صغيرةٍ، إلّا أنّ النّفس تستدلّ وتقيس إليها مقاديرها الخارجيّة لأجل وقوع نسب بينها كالنّسب التي بين الخارجيّات، لظهور أنّ النّفس عند مشاهدتها الأشياء في لوح بنطاسيا على مذهب الانطباع أو في الخيال لا تستدلّ من واحدٍ واحد من الصّور المرتسمة الحاضرة عندها على ما في الخارج، فالإشكال غير مندفع بأمثال هذه الاعتذارات الواهية.

فالجواب الحق إنّما يتأتّى بالإيمان بوجود عالمٍ مثاليٍّ منفصل عن الخيال كما ذهب إليه أرباب الشّرائع الإلهيّة من الخسروانيّين والمتألّهين من الإسلاميّين على الوجه المحقّق الذي كشفنا وأوضحنا سبيله وقوّمنا دليله على ما سنشير إليه.

وأمّا من لم يؤمن بوجود عالم آخر في الخارج للصّور المقداريّة غير هذا العالم الذي يدرك بإحدى الحواسّ الظاهرة، فلا فسحة له عن مضيق هذا

---

(١) ب: - الإشكال الثاني.
(٢) الف: شاسقه.
(٣) ج: - القوّة.
(٤) الف، ج: يحصل.
(٥) ج: على.
(٦) الف: شى.

الإشكال ولا مندوحة له إلّا بالاعتراف بالقصور عن رتبة الكمال، على أنّهم لم يبرهنوا على ارتسام[1] الأشباح الخياليّة وانطباع الأمثلة المقداريّة في القوّة الدّماغيّة ببيانٍ وافٍ ودليلٍ شافٍ كما لا يذهب على متتبّعي كتبهم وأقوالهم، بل ليس لهذه القوى الإدراكيّة إلّا كونها آلاتٍ و[أسباباً][2] معدّة لإدراكها، أو مظاهر طبيعيّة كالمرائي[3] الصّناعيّة لمشاهدة النّفس تلك الصّور والأشباح في عالم المثال الأعظم كما هو رأي صاحب الإشراق تبعاً للأقدمين من حكماء الفرس والأفلاطونيّين، أو في عالم مثالها الأصغر على ما ذهبنا إليه.

وبالجملة، فإنّما يثبت بدلائل الوجود العلمي للأشياء الصوريّة وجود عالم آخر، وأنّ لها وجوداً آخر سوى ما يظهر على الحواسّ، وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند المدارك الباطنيّة، بل تشاهدها النّفس المجرّدة المنزّهة بذاتها عن الوجودين المتسعلية بجوهرها عن العالمين بمعونة القوى الباطنية. كما يشاهد هذه الأشباح الهيولانيّة بمعونة القوى الظاهرة وكما يشاهد الذّوات العقليّة النوريّة بذاتها المجرّدة النورية المفارقة عن الكونين.

والحقّ أنّ للنّفس في ذاتها تنزّلات وترقّيات ولها وحدةٌ جامعة تارةً تنزل إلى مرتبة أرض الحسّ المكتنف بالمادّة العنصريّة، وتارةً تصعد إلى سماء العقل، وتارةً تتوسّط بين العالمين. ففي كلّ مرتبةٍ من المراتب الثّلاث تكون[4] في عالمٍ من هذه العوالم وتدرك[5] الموجودات والصور التي تخصّ بذلك العالم من جهة أسبابٍ ومناسبات وأغراض و[دواعي][6] تتأدّى[7] بها إلى عالمٍ خاصّ وموجوداتٍ خاصّة منه.

هذا خلاصة الكلام في هذا المقام؛ من استحكم [عنده] هذا الأصل، انكشف له كثيرٌ من الحقائق الحكميّة والأصول الدينيّة والمقاصد الشرعيّة ينحلّ

(١) الف: الارتسام.
(٢) نسخه ها: أسباب.
(٣) الف: كالمرآى.
(٤) الف، ب: يكون.
(٥) الف، ب: يدرك.
(٦) الف، ب: دواع /ج: داع.
(٧) الف، ب: يتأدى.

عليه كثير من الإشكالات الواردة في إثبات الوجود الذّهني كما لا يخفى.

وقد تصدّى الشّيخ الإلهي صاحب المكاشفات النوريّة شهاب الدّين الشّهيد المبرور لوجوه من الأدلّة على وجود العالم المقداري البرزخي، لكنّ أكثر اعتماده على الكشف الصحيح في هذا المطلب.

وممّا يعوّل على الاستدلال به عليه في «حكمة الإشراق» هو أنّ الإبصار ليس بالانطباع في العين كما هو رأي المشّائين، ولا بخروج الشّعاع منها إلى المرئيّ، كما هو مذهب الرّياضيّين، بوجوهٍ ذكرها، فيكون بمقابلة الصّور المستنيرة للعين السليمة لا غير، إذ بها يحصل للنّفس علمٌ إشراقيّ حضوريّ بالمرئيّ[1] فتراه[2].

قال[3]: فكذلك صورة المرآة ليست في البصر كما علمت، وليست هي صورتك أو صورة ما رأيته بعينها كما ظنّ، لأنّه بطل كون الإبصار بالشّعاع فضلاً عن كونه بانعكاسه؛ نسبة الجليديّة إلى المبصرات كنسبة المرآة[4] إلى الصور التي تظهر منها، فكما أنّ صورة المرآة ليست فيها، كذلك الصورة التي يدرك النّفس بواسطتها ليست في الجليديّة، بل يحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النّفس إشراق حضوريّ على ذلك الشيء المستنير. فإن كان له هويّة في الخارج [فتراه][5] وإن كان شبحاً محضاً، فيحتاج إلى مظهرٍ آخر كالمرآة. فإذا وقعت الجليديّة في مقابلة المرآة التي فيها صور الأشياء المقابلة، وقع من النّفس أيضاً إشراق حضوريّد فرأت تلك الأشياء بواسطة مرآة الجليديّة والمرآة الخارجة، لكن عند الشّرائط وارتفاع الموانع.

وبمثل ما امتنع انطباع الصّورة في العين، يمتنع انطباعها[6] في موضعٍ من الدّماغ.

فإذن الصّور الخياليّة لا تكون موجودةً في الأذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير، ولا في الأعيان وإلّا لرآها كلّ سليم الحسّ، وليست عدماً محضاً وإلّا

---

(١) ب: بالمرائى.
(٢) ب: فراه.
(٣) ب: - قال.
(٤) الف، ج: المراة.
(٥) الف، ب، ج: فيراه.
(٦) ب: انطباع ما.

لما كانت متصوّرةً للنّفس ولا متميّزةً ولا محكوماً عليها بالأحكام المختلفة الثبوتيّة؛ وإذ هي موجودةٌ وليست في الأعيان الحسّيّة ولا في عالم العقول لكونها صوراً جسمانيّة مقداريّة لا عقليّة، فبالضّرورة تكون في صقعٍ آخر، وهو عالم المثال المسمّى بالخيال[1] المنفصل، لكونه غير ماديّ، تشبيهاً بالخيال المتصل، وهو الذي ذهب إلى وجوده الحكماء الأقدمون كأفلاطون وسقراط وفيثاغورس وأنباذقلس وغيرهم من المتألّهين وجميع السلّاك من الأمم المختلفة وأرباب الشرائع.

تعقيبٌ وتحصيل:

إنّا ممّن يؤمن بوجود هذا العالم المتوسّط بين العالمين الحسّي والعقلي كما ذهب إليه الحكماء [المقتبسون][2] أنوار الحكمة من مشكاة نبوّة الأنبياء، سلام الله عليهم أجمعين، حسبما قرّره وحرّره صاحب الإشراق[3] قدّس سرّه إلّا أنّا نخالف مع هذا الشيخ العظيم الحكمة والذوق في كيفيّة تقريره وتحريره لهذا المطلب بأمور:

الأوّل: إنّ الصّور المتخيّلة عندنا موجودةٌ في عالم[4] النّفس وصقعها بمجرّد

---

(١) ... ليس في الدّماغ والقوى البدنيّة والمرايا شيء من الصّور المشاهدة، فإنّ انطباع الكبير في الصغير غير ممكن، وتلك الصّور ليست موجودة في عالم الحس وإلّا لرآها كلّ سليم الحسّ، وليست عدماً محضاً فانّه غير متصور ولا متخيّل. وصور المرايا والخيال يشاهدها ويميّز بينها وبين غيرها ويحكم عليها بالأحكام المختلفة ولا شيء من العدم المحض كذلك. فالصّور الخياليّة والمناميّة لمّا لم تكن ع دماً محضاً ولا هي في جزء من الدماغ وغيره فتبقى أن تكون موجودةً في عالم آخر يسمّى بالعالم المثالي والخيالي. الشهرزوري، «شرح حكمة الإشراق»، دكتر حسين ضيائى، طهران، مؤسسه مطالعات، ١٣٧٢، ص ٥٠٩، س ٨ ـ ١٤.

(٢) الف، ب، ج: المقتبسين.

(٣) از جمله: «حكمة الإشراق»، ص ٢١١ ـ ٢١٦ فصل في حقيقة صور المرايا والتخيّل ص ٢٢٩ ـ ٢٣٥، فصل في بيان أحوال النّفوس الإنسانيّة بعد المفارقة من البدن.

(٤) ج: - عالم.

تأثيرها وتصويرها كما أومأنا إليه، لا في عالم آخر خارجٍ عن ذاتها بتأثير مؤثّرٍ مباين لها كما يفهم من كلامه، لظهور أنّ تصرّفات المتخيّلة ودعاياتها الجزافيّة وما يعبث بها من الصّور الاختراعيّة والأشكال القبيحة الشيطانيّة المخالفة لفعل الحكيم [ليست](١) إلّا في العالم الصغير النّفساني لأجل شيطنة القوّة المتخيّلة في تصويرها وتشكيلها. فإذا أعرض عنها النّفس انعدمت وزالت. نعم إذا اتّصلت النّفس بالمبادىء العالية واعتدلت صفاتها فيوشك أن يكون فعلها فعل الحق، كما للأنبياء والأولياء، ويكون من شأنها أن تخاطب بقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾(٢).

والثّاني: إنّ الصّور المرآتيّة موجودةٌ عنده في عالم المثال وعندنا هي ظلال للصّور المحسوسة بمعنى أنّها ثابتةٌ في هذا العالم ثبوتاً ظلّياً أي وجوداً بالعرض لا بالذّات؛ فإنّ وضع المرآة وصفاءها(٣) وتوسّط الجسم المشفّ بين الجليديّة والمرآة وكذا بين المرآة والشخص المرئيّ على وضعٍ خاصّ من وجود زوايا ثلاثٍ - إحداها الشّعاعيّة الأصليّة، وثانيتها الانعكاسيّة، وثالثتها التي يتوسّط بينهما بحيث يمرّ سطح واحد وهميّ على الجميع - وسائر الشّرائط المخصوصة يوجب(٤) أن يظهر للنّفس [عكسٌ وخيالٌ](٥) من الموجود العيني، يتوهّم أنّ هذا بعينه هو، وليس كذلك(٦)، بل الشّخص موجودٌ عينيّ بالذّات والشّبح معدوم الذّات موجودٌ بالتّبع أي بالمجاز، والماهيّة مشتركةٌ بينهما، لأنّ الماهيّة الموسومة بالعين [الثّابتة](٧) حالها كذلك في الثّبوت بالعرض؛ واسم الخيال إذا استعمل بمعنى الاعتقاد المخالف للواقع(٨) على الأشباح المرآتيّة أحقّ من غيرها، لأنّ وجودها لا يكون إلّا على غلط الحسّ ككثيرٍ من الأوضاع والهيئات الحاصلة من أغاليط المرايا والرّطوبات الصّقيلة كقوس قزح وهالةٍ وذباب

---

(١) الف، ب، ج: ليس.

(٢) سورهٔ انفال (٨)، آيهٔ: ١٧.

(٣) ب: صفارها/ ج: صفاتها.

(٤) ج: توجب.

(٥) الف، ب، ج: عكساً وخيالاً.

(٦) ج: ذلك.

(٧) الف، ب، ج: الثابت.

(٨) الف، ب: الواقع.

العين[1] وما يراه الأحول من ثواني الصور، ونسبتها إلى الباصرة كنسبة [الصدى][2] إلى السامعة؛ بل لكلٍّ من الحواسّ الظاهرة يقع شبه محسوسٍ من بابه، يتوهّم أنّه ذلك المحسوس بواسطة غلط الوهم، إلّا أنّه ليس إيّاه.

فكلّ هذه الأمور عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعاً للصور المحسوسة الخارجية، كما أنّ ما سوى أنحاء الوجودات من الماهيّات أعيان ثابتة بالعرض تبعاً للوجودات وظلال وعكوس حاكية لها؛ وحكاية الشيء ليست هي حقيقة ذلك الشيء، كما في الفرس:

همه عالم صداى نغمهٔ اوست   كه شنيد اين چنين صداى دراز

الإشكال الثالث[3]: إنّه لو كان للأشياء وجودٌ في الذهن على ما قرّرتم، يلزم أن يكون لكلّ نوع من الأنواع الجسميّة والأنواع العرضيّة فردٌ شخصيّ مجرّد عن المادّة ولواحقها؛ يكون ذلك الشّخص[4] كليّاً ونوعاً. بيان ذلك أنّ كلّ مفهوم كليّ [تعقّلناه][5]، فيوجد ذلك المفهوم في الذّهن كما قرّرتم، فوجوده فيه إمّا مع التّشخص أو لا، والثّاني محال لأنّ الوجود لا ينفكّ عن الشخص[6] ووجود المبهم مبهماً غير معلوم[7]؛ وعلى الأوّل يلزم أن يحصل في ذهننا عند تعقّلنا الإنسان إنسانٌ مشخّص مجرّد عن الكمّ والكيف وسائر العوارض المادّيّة، إذ لو قارنها لم يجز أن يحصل في العقل المجرّد، لكنّ التّالي باطل بديهةً واتّفاقاً، فالمقدّم مثله.

والجواب: إنّ الموجود فى الذّهن وإن كان أمراً شخصيّاً إلّا أنّه عرضٌ وكيفيّةٌ قائم بالذّهن وليس فرداً من حقيقة ذلك الجوهر المأخوذ عنه هذا الفرد. نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه، وكذا حكم العرض الجسماني وتعقّله،

---

(١) ب: ذهاب العين. ذباب العين: إنسانُها (المنجد ص ٢٣٣).
(٢) نسخه ها: الصداء. الصدى: ما يردّ الجبل أو غيره إلى المصوّت (المنجد، ص ٤٢٠).
(٣) الف: - الثالث.
(٤) ج: الأمر المشخص.
(٥) نسخه ها: تعقلّنا.
(٦) ج: التشخّص.
(٧) ج: معقول.

وقد علمت من طريقتنا في دفع الإشكال الأوّل أنّ المأخوذ من الجواهر النوعيّة الجسمانيّة في الذّهن هو معانيها ومفهوماتها دون ذواتها وشخصيّاتها؛ وأمّا كليّة الموجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار أخذه مجرّدةً من العوارض الشّخصيّة الذّهنيّة والخارجيّة؛ ثمّ لا استحالة في كون شيء واحد كلّيّاً باعتبارٍ، وجزئيّاً باعتبارٍ، كما مرّ، سيّما بالقياس إلى الوجودين على ما هو المشهور.

والحقّ أنّ كون الشيء كليّاً شرطه بعد التجريد عن الزّوائد أن يكون موجوداً بنحوٍ ضعيف شبحيّ ومدركاً بإدراك غير شهوديّ إشراقيّ، كما حقّق في مقامه. وإن ألحّ ملحّ وارتكب مرتكب كالمحشّى لكتاب «لتجريد» وأمثاله: أنّ الإنسانيّة التي في الذّهن يشارك الإنسان في الحقيقة الإنسانيّة، وهي جوهرٌ حالّة في الذّهن ومحلّها مستغنٍ عنها، فقد ركب شططاً ووقع في ما لا نجاة عنه على ما علمت آنفاً.

ثمّ العجب أنّ المولى الدّوّاني مع إصراره على جوهريّة المعقولات الجوهريّة الموجودة في الذّهن وقوله بأنّ الجوهر هو الذي من شأن ماهيّته إذا وجدت في الخارج أن تكون[1] لا في موضوع، أخذ يشنع على معاصره القائل بأنّ ماهيّة الجوهر الموجودة في الذّهن [ليست][2] جوهراً في الذهن، بل عرضاً وكيفاً، أنّ هذا قولٌ بانقلاب الجوهر كيفاً؛ وقد ذهل عن أنّ هذا الإلزام وارد عليه بأبلغ وجهٍ، فإنّ ما يلزم على معاصره بحسب الوجودين يلزم مثله عليه بحسب وجودٍ واحدٍ. فإنّ المقولات أجناسٌ متباينة؛ ويلزم على مذهبه أن تكون صورة الجوهر في الذّهن [مندرجةً][3] تحت مقوله الجوهر حسبما اعتبره من القيد المذكور، وهي ما يصدق عليه معنى الكيف أيضاً بأيّ اعتبارٍ أخذ. فإنّ الموجود في[4] النّفس الشخصيّة المحفوف بعوارضها ولواحقها النّفسانيّة موجودٌ خارجيّ وهو عرضٌ فيكون كيفاً نفسانيّاً خارجيّاً وإن كان جوهراً ذهنيّاً لا خارجيّاً على عكس ما اختاره.

---

(١) الف، ج: - أن تكون.

(٢) الف، ب، ج: ليس.

(٣) الف، ب، ج: مندرجاً.

(٤) ب: من.

وقد مرّ أنّ المراد من كون شيء خارجيّاً وذهنيّاً ليس مجرّد خروجه عن النّفس وعدم خروجه عنها ليلزم أن يكون العلم والقدرة والشّجاعة من الأمور الذهنيّة، بل المراد منه ترتّب الآثار والأحكام المختصّة بحقيقة ذلك الشيء وعدمه. ولا شكّ أنّ الموجود من الجواهر في النّفس يترتّب عليه آثار الكيف بحسب الخارج أي الواقع، لظهور أنّ الإنسان العقلي ليس جسماً ولا نامياً ولا حسّاساً ولا ناطقاً، اللّهمّ إلّا أن يلتزم في معاني هذه الأشياء بل في جميع الحدود للأمور الجوهريّة التقييد بكونها إذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا، وحينئذٍ لا فرق بين القول بكون الصورة العقليّة كيفاً بالفعل وبين كونها جواهر بهذه المعاني. ولعلّ القائل بمذهب الشّبح والمثال لا يعجز عن مثل هذا الاعتذار؛ فالحقّ أنّ مفهوم الإنسانيّة وغيرها من صور الأنواع الجوهريّة كيفيّات ذهنيّة تصدق عليها معانيها ومفهوماتها وحدودها بالحمل الأوّليّ الذّاتي وتكذب هي عنها بالحمل الشائع كما مرّ مراراً؛ ودلائل الوجود الذّهني لا [تعطي][1] أكثر من هذا في العقليّات.

هذا غاية ما يتأتّى لمن يرى رأي المشّائين وينتحل بمذهبهم في الاكتفاء بالعقليّات الصّوريّة المحاذية للأنواع الجسمانيّة بظرف الذّهن ودار الكيفيّات النّفسانيّة الّتي بمنزلة كتابة الحقائق وحكايتها لا عينها وأصلها؛ ولا يذعن بوجود عالمٍ عقليّ فيه صور جميع الحقائق على الوجه المقدّس العقلي.

وأمّا من يؤمن بوجود ذلك العالم الكبير الشامخ الإلهي الربّاني الذي فيه معاد الأولياء والحكماء وجنّة المقرّبين، فله أن يقول كون بعضٍ من أفراد الماهيّة النوعيّة مفارقاً عن المادّة ولواحقها وبعضها مقارناً لها ممّا لم تحكم بفساده بديهةٌ ولا برهان، ولا وقع على امتناعه اتّفاق؛ كيف ونحن قد صحّحنا دليله وأوضحنا سبيله بفضل الله وتأييده.

---

(١) الف، ب، ج: يعطي.

وقد ذهب العظيم أفلاطن وأشياخه العظام الّذين هم سادات الحكماء الكرام ورؤساء الأنام فيما تقدّم من الأيّام إلى أنّ لكلّ من الأنواع الجسمانيّة فرداً في العالم العقليّ هو ربّ سائر الأفراد وصفو كدرها ومبدأ نوعها وواسطة وجودها من ربّ الأرباب ووسيلة رزقها وبقائها من مسبّب الأسباب، وهو ذو عنايةٍ بها على المعنى المقرّر عندهم من رحمة العالي على السّافل وعطوفته الخالية عن شوب النّقص[1] والافتقار.

والدّليل الدّال على أنّ أفراد نوعٍ واحد لا يختلف بالتّقدّم والتّأخر، والكمال والنقص، والجوهريّة والعرضيّة وغيرها من صفات الشّرف والخسّة على تقدير تمامه إنّما يتمّ بحسب نحوٍ واحد من الوجود وموطن واحد من الكون لا بحسب الوجودين وباعتبار الموطنين.

وأمّا الإعضال الّذي ورد في كون بعض الأفراد جسماً مركّباً حيوانيّاً لحميّاً وبعضها بسيطاً فارداً مجرّداً نوريّاً فقد تفصّينا عنه، ونذكره فيما سيجيء من الكلام في مقامه اللائق به.

وبالجملة قول أفلاطون وأسلافه العظام في غاية القوّة والمتانة والاستحكام لا يرد عليه شيء[2] من نقوض المتأخّرين وإيراداتهم، كما ستطلّع عليه إن شاء الله؛ ومنشأ إيراد تلك النقوض إنّما هو قصور المدارك عن درك شأوهم ومقامهم وفقد الاطّلاع على مقاصدهم ومرامهم، بل عدم الوقوف على مقدّماتهم ومبانيهم الدّقيقة وأصولهم الغامضة العميقة.

وسوء فهم اللاحقين لدرك شأو السّابقين المقرّبين إنّما هو لبناء مقاصدهم ومعتمد أقوالهم على السّوانح النوريّة العلميّة واللّوامع القدسيّة العقليّة التي لا يعتريها وصمة شكّ وريب ولا شائبة نقص وعيب، لا على مجرّد الأفكار البحثيّة والأنظار التّعليميّة التي سيلعب بالمعوّلين عليها والمعتمدين بها الشكوك وطعن

---

(١) الف: نقض.
(٢) ج: - شيء.

اللاحق منم للسّابق، ولم يتصالحوا عليها، و[لم][1] يتوافقوا فيها؛ بل كلّما دخلت أمّة لعنت أختها. ثمّ هؤلاء العظماء من كبار الحكماء والأولياء وإن لم يذكروا حجّةً على وجود تلك المثل النّوريّة، واكتفوا فيه لغيرهم بمجرّد الحكاية والرّمز، كما هو عادة الأنبياء والأولياء صلوات الله ليهم[2]، لكن[3] ينبغي لمن يأتي بعدهم أن يعتمد على ما ادّعوه ويجزم بما شاهدوه ثمّ ذكروه؛ وليس لأحدٍ أن يناظرهم فيه، كما لم يناظر أحدٌ من المنجّمين في أصول علم النّجوم والأحكام لأبرخس وبطليموس بل قلّدوهم وبنوا علومهم وأحكامهم على ما شاهدوه من أوضاع الكواكب وأعداد الأفلاك بناءً على ترصّد شخصٍ أو أشخاص بوسيلة آلةٍ حسّية وأرى مدريّة أو نحاسيّة أو غيرها.

فإذا اعتمد الإنسان في الزّيجات والتّقاويم على الرّصد الحسّي واعتبر قول واحدٍ أو جماعةٍ من أولي الدّقّة والنّظر في الأمور المقداريّة والعدديّة؛ بأن يعتبر أقوال فحول الأولياء والعرفاء، المبتنية على أرصادهم العقليّة وخلواتهم ورياضاتهم المتكرّرة التي لا تحتمل الخطاء، كان أحرى[4]؛ لخلوّ عالم القدس عن الغلط والشرّ. فما يفيض منه على العقل الصّافي عن الأغراض[5]

---

(١) ب: لا/ الف، ج: - لم.
(٢) ب: - صلوات الله عليهم.
(٣) ج: - لكن.
(٤) مستفاد است از افادات عاليات شيخ شهيد اشراقى به «فصل في قاعدة الإمكان الأشرف على ما هو سنة الإشراق» به «حكمة الإشراق» به شرح آتى: «. . . والأنوار القاهرة وكون مبدع الكلّ نوراً وذوات الأصنام من الأنوار القاهرة، شاهدها المجرّدون بانسلاخهم عن هياكلهم مراراً كثيرة ثمّ طلبوا الحجّة عليها لغيرهم. ولم يكن ذو مشاهدةٍ ومجرد إلّا اعترف بهذا الأمر، وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا. وأفلاطون ومن قبله مثل سقراط ومن سبقه مثل هرمس وأغاثاذيمون وأنبالذقلس كلهم يرون هذا الرأى. وأكثرهم صرّح بأنّه شاهدها في عالم النور. وحكى أفلاطون عن نفسه أنّه خلع الظلمات وشاهدها وحكماء الفرس والهند قاطبةً على هذا. وإذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكيّة فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوّة على شيء شاهدوه في أرصادهم الروحانية»، ص ١٥٥، ١٥٦، س ٨ و٩.
(٥) الف، ج: الأعراض.

والكدورات النّفسانيّة أو تصل[1] إليه همّة أولي المعارج الملكوتيّة لا يعتريه شائبة شكّ وريب ولا يلحقه وصمة نقصٍ وعيب.

الإشكال الرّابع: إنّه يلزم على القول بالوجود الذّهني أن يصير الذّهن حارّاً وبارداً عند تصّور الحرارة والبرودة، ومتحيّزاً ومعوجاً ومستقيماً وكرويّاً ومثلّثاً ومربّعاً وكافراً عند تصّور هذه الأشياء وحصول صورها فيه؛ والواقع خلافه بديهةً واتّفاقاً. بيان اللزوم أنّ الحارّ ما حصلت فيه الحرارة وحلّت فيه والبارد ما حصلت فيه البرودة وحلّت فيه؛ والحلول هو الاختصاص النّاعت، فيجب أن تكون حقائق تلك المعلومات أوصافاً ونعوتاً للذّهن وهكذا الحال في سائر هذه المشتقّات فيلزم اتّصاف النّفس بصفات الأجسام وبالأمور المتضادّة المتناقضة عند تصوّرها الضّدّين والنقيضين.

والجواب عنه بوجوهٍ من العرشيّات:

الأوّل: إنّ صور هذه الأشياء عند تصوّر النّفس إيّاها في صقعٍ من ملكوت النّفس من غير أن [تحلّ][2] فيها؛ بل كما أنّ الجوهر النّورانيّ أي النّفس النّاطقة عند إشراق نورها على القوّة الباصرة يدرك بعلم حضوري إشراقيّ ما يقابل العضو الجليدي من الألوان والأشكال وغيرها، فكذلك عند إشراقه على المتخيّلة يدرك بعلمٍ حضوريّ إشراقيّ الصّور الخياليّة المباينة لذات النّفس من غير حلول؛ بل كما ترى النّفس وتحسّ صور الأشياء الخارجيّة الواقعة في عالم الظاهر بالباصرة وغيرها من غير أن تحلّ فيها، كذلك تنظر وتشاهد صور الأشياء الداخليّة الواقعة في عالم الباطن بالحاسّة الخياليّة وغيرها من غير الحلول، والوجدان لا يحكم بالتفرقة بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في النّوم، فكان الخيال باصرة عالم الغيب، والباصرة خيال عالم الشّهادة، وأمّا التّخيّل الذي ليس على سبيل المشاهدة عند اليقظة والنّوم؛ فهو أيضاً مرتبة من الرّؤية الباطنيّة ضعيفة كرؤيةٍ حاصلة من ضعف البصر في هذا العالم؛ وأسباب ضعف المشاهدة

---

(١) الف، ب: يصل.

(٢) الف، ب، ج: يحل.

إمّا ضعف الآلة، أو آفةٌ في القوّة المدركة، أو حجاب بينها وبين المدرَك، أو التفات إلى عالم غير العالم الذي فيه ذلك المدرك؛ فما دام الإنسان ملتفتاً إلى هذا العالم مستعملاً للحواسّ الظاهرة، فلا يمكنه مشاهدة عالم الباطن المثالي إلّا على سبيل التّخيّل، اللّهمّ إلّا لبعض النّفوس القويّة التي لا يشغلهم جهةٌ عن جهة وعالَمٌ عن عالَم.

وأمّا مشاهدة عالم المثل النّوريّة العقليّة، فهي تفتقر إلى تجريد النّفس من هذا العالم أتمّ تجريد، وكذا [تحتاج][1] إلى رفض عالم الأشباح الباطنيّة.

الوجه الثّاني، بعد التّنزّل عن هذا المقام تسليم أنّ التّخيّل والتّصوّر يستلزم[2] القيام الحلوليّ للصور الخياليّة بالنّفس، هو أنّ شرط الاتّصاف بشيء هو الانفعال والتّأثّر منه دون مجرّد القيام؛ فإنّ المبادىء الفعّالة لوجود الحوادث الكونيّة لها الإحاطة العلميّة بها على نحو ارتسام صور تلك الأشياء كما هو مذهب المعلّم الأوّل وتلاميذه[3] والشّيخين المعلّمين أبي نصر[4] وأبي علي[5]

---

(١) الف، ب، ج: يحتاج. (٢) ج: - يستلزم.

(٣) قول به ارتسام صور علميّهٔ اشياء قبل الإيجاد به صقع ربوبى از مشهورات منتسبات به مشائيه است، چه به دورهٔ يونانى وچه حوزهٔ اسلامى، ولكن على الظاهر كلمه ارتسام به متون اصلية آن جماعت وارد نيست.

(٤) به فصوص منتسب بدو (ابو نصر الفارابي) وارد است: «... ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته، بل هو ذاته وعلمه بالكلّ صفة لذاته ليست هي ذاته، بل لازمة لذاته، وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية، وبحسب مقابلة القوّه والقدرة الغير المتناهية، فلا كثرة في الذّات، بل بعد الذّات، فإنّ الصّفة بعد الذّات لا بزمان، بل بترتّب الوجود، لكن لتلك الكثرة ترتيب يرتقي به إلى الذّات» (ـ طبع آل ياسين ـ بغداد، المعارف، ١٣٩٦، ص ٩٩، س ٥ ـ ١٠).

(٥) «... وجود الباريء وجود معقول أي وجود مجرّد، وكلّ موجود مجرّد فإنّه يعقل ذاته، والصور الموجودة عنه هي مجرّدة وهي معقولة لذواتها وأنا إذا عقلت الباريء إنّما أعقله بلوازمه، ومن لوازمه وجود هذه الصور عنه... كون الأوّل مبدأ، وعلمه بأنه مبدأ، هو نفس وجود هذه الصورة عنه فوجود هذه الصور عنه. هو علمه بأنّه مبدؤها كونه موجوداً وموجوداً عنه هذه الصور، هو علمه بأنّه مبدأ لوجودها عنه، وليس يحتاج إلى علم آخر يعلم به أنّه مبدأ لوجودها عنه» «التعليقات»، ص ٦٠، س ٨ ـ ١٠ و٢٢ ـ ٢٦.

ـ (فائدة): ـ نيز بنگريد به «الأسفار الأربعة»، ج ٦، ص ١٨٠ ـ ٢٢٧ «في حال القول=

قدّس الله أرواحهم؛ ومع ذلك هذه المبادىء منزّهة عن الاتّصاف بسمات المواد[1] والأجسام؛ لأنّ قيام الصّور الكونيّة بمبادئها الفعّالة من جهة الإفاضة والتّأثير لا من جهة الانفعال والتّأثّر عنها؛ وليس بلازمٍ ولا ثابت أنّ مجرّد قيام أمرٍ بالشيء يوجب اتّصاف[2] ذلك الشيء به، إلّا أن يكون ممّا يؤثّر وجوده فيه ويغيّره عمّا هو عليه. ولست أقول أنّ إطلاق المشتق بمجرّد هذا لا يصحّ أم يصحّ، لأنّ ذلك حديثٌ آخر لا يتعلّق[3] بغرضنا هذا أصلاً.

الوجه الثّالث، وهو أيضاً باستعانة الرّجوع إلى ما سبق من التّحقيق في اختلاف نحوي الحمل، فإنّ مفهوم الكفر ليس كفراً بالحمل الشّائع الصناعي، فلا يلزم من الاتّصاف به الاتّصاف بالكفر حتّى يلزم أنّ من تصوّر معنى الكفر يصير كافراً، وكذا الحكم في مفهوم النّقيضين ونظائرهما.

وهذا الوجه للعقليّات أليق، كما أنّ الأوّل للخياليّات، فليحسن المسترشد إعمال رويّته في ذلك التّحقيق لينحلّ منه الإيراد بنظائر هذه النّقوض إن كان يساعده من الله التّوفيق.

وبهذا الأصل يندفع الإشكال المشهور المسطور في الكتب الدائر على ألسنة الجمهور، وهو لزوم تصوّر الكاذب للمبادىء العالية بناءً على كونها خزائن المقولات[4] التي يتصوّرها الإنسان ويسترجعها متى شاء؛ ففي الكواذب الباطلة التي يتصوّرها الإنسان[5] بقوّته الوهميّة ويذهل عنها يجب أن تكون صورها محفوظةً في خزانةٍ عقليّة، والحلّ ما أشرنا إليه. فأحسن تدبّره وتأمّل كي تدرك حق تصوّره.

وهاهنا وجوهٌ من الجواب دائرةٌ على ألسنة من لهم نصيبٌ من الكتاب.

= بارتسام صر الأشياء في ذاته تعالى» و«في تحقيق الحقّ في هذ المقام وفي إظهار ما نجده قادحاً في مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى».

(١) ج: الموارد.
(٢) الف: اتصافه.
(٣) الف، ب: + هذا.
(٤) ب، ج: المعقولات.
(٥) ج: - ويسترجعها... الإنسان.

منها: إنّ مبنى الإيراد على عدم التّفرقة بين الوجود المتأصّل الذي به الهويّة العينيّة، وغير المتأصّل الذي به الصّورة العقليّة؛ فإنّ المتّصف بالحرارة ما تقوم به الحرارة العينيّة لا صورتها الذهنيّة؛ والتّضاد إنّما هو بين هويّة الحرارة والبرودة وأشباهها لا بين صورة المتضاديّن.

وبالجملة هذه الصّفات تعتبر في حقائقها أنّها بحيث إذا وجدت في الموادّ الجسميّة تجعلها بحالةٍ مخصوصة وتؤثّر فيها بما يدركه الحواسّ؛ مثلاً الحرارة تقتضي تفريق المختلفات من الأجسام وجمع المتشابهات منها؛ والاستقامة حالةٌ قائمة بالخطّ ممّا تكون أجزاؤه على سمتٍ واحد؛ وقس [عليها][1] الانحناء والتّشكّلات. فإذا عقلناها ووُجدت في النّفس المجرّدة حالّةً فيها، لم يسلزم إلّا الاتّصاف بما من شأنه أن تصير الأجسام به حارّةً أو باردة أو مشكّلة أو غير ذلك، لا أن تصير النّفس موضوعةً لهذه المحمولات الانفعاليّة المادّية.

ولقائل أن يقول: هذا لا يجري في النّقض بلوام الماهيّات والأوصاف الانتزاعيّة والإضافيّات المسلوبة عن النّفس دائماً أو وقتاً ما كالزّوجيّة والوجوب الذّاتي والعليّة والأبوّة وأمثالها ممّا لست من الأمور الخارجيّة، وكذا لا يجري في صفات المعدومات كالعدم والامتناع وأمثالهما[2] إذ لا يتيسّر لأحد أن يقول: إنّ اتّصاف محلّ الزوجيّة والعلّيّة والامتناع من أحكامها المتعلّقة بوجودها العيني إذ لا وجود لأمثالها لأنّها أمور عقليّة من لوازم الماهيّات أو عدميّة من صفات المعدومات.

لكنّي أجبت عن هذا الإيراد بما سنقرّر في هذا الكتاب: إنّ لكلّ معنى من المعاني وعينٍ من الأعيان نصيباً من الوجود وحظّاً من الحصول هو وجودها الأصيل الّذي يترتّب عليه أثره وحكمه؛ فالزوجيّة مثلاً [لها][3] وجود أصيل هو كون موصوفها على نحوٍ ينتزع الذّهن منه الانقسام بمتساويين، وهو الوجود الخارجيّ له؛ وأمّا عند تصوّر القوّة المدركة معنى الزوجية أو الانقسام

---

(١) الف، ب، ج: عليه.

(٢) ج: - وأمثالهما.

(٣) الف، ب، ج: له.

بمتساويين فلا يصير في الواقع بحيث إذا أدركه [ذهن][1] ينتزع منه ذلك المعنى؛ كما أنّ الصفحة المنقوشة بالنقوش الكتابيّة الحسّيّة متّصفة[2]. بتلك النقوش بالمعنى المذكور، وأمّا من قرأها وحفظها في قوّته الذّاكرة لا يكون بالصّفة المذكورة أي المنقوش بالنقوش الحسّيّة الخارجيّة؛ إذ ليس بحيث إذا فتش دماغه أحد يشاهد ويقرأ تلك النقوش من صفحة إدراكه، اللّهمّ إلّا من جهةٍ أخرى و[3]في عالم آخر[4]، فكذا الحكم في أمثال ما ذكر ونظائره.

وأمّا العدم والامتناع ونظائرهما فلا صورة لها في العقل؛ بل العقل بقوّته المتصرّفة يجعل بعض المفهومات صورةً وعنواناً لأمورٍ باطلة ويجعلها وسيلةً لتعرف أحكامها لينكشف بها أحكام الموجودات من حيث التقابل والتخالف لأنّ الأشياء قد تعرف بأضدادها ومقابلاتها كما تعرف[5] بأمثالها ومقوّماتها.

الإشكال الخامس: إنّه يلزم أن يوجد في أذهاننا من الممتنعات الكليّة أشخاص حقيقيّة تكون[6] بالحقيقة أشخاصاً لها لا بحسب فرضنا؛ لأنّا إذا حكمنا على اجتماع النّقيضين بالامتناع، بعد تصوّرنا اجتماع النّقيضين و[تحصّل][7] في ذهننا هذا المعنى متشخّصاً متعيّناً، فالموجود في ذهننا فرد شخصيّ من اجتماع النّقيضين مع أنّ بديهة العقل يجزم بامتناع اجتماع النّقضين في الذّهن والخارج؛ وكذا يلزم وجود فردٍ حقيقيّ للمعدوم المطلق وكذا لشريك الباريء، تعالى، فيلزم وجود فردٍ منه في الواقع [أيضاً] لأنّه إذا وجد في الذّهن فرد مشخّص لشريك الباريء فيجب بالنّظر إلى ذاته الوجود العيني وإلّا لم يكن شريكاً للباريء.

---

(1) به نسختين الف: ص ٤٥، س ٣ وب: ص ٥٧، س ٨ «ذاهن» وبه نسخه ج: ص ٧٦، س ٢ «دارك» است وچون «ذاهن» به لغت (قاموس وترجمان ومعيار ومنتهى الإرب) ونيز كتاب «الحدود» شيخ الرئيس للتعريفات مير سيد شريف نيافتم و«دارك» نيز هر چند كه اشتقاقاً درست مى بوده باشد مصطلح نيست قياساً «همان» «ذهن» در ضبط درآمد والعلم عنده.

(2) الف، ج: متصف.

(3) ب: - و.

(4) ب: - آخر.

(5) الف، ب: يعرف.

(6) الف، ب: يكون.

(7) الف، ب: يحصل/ ج: - وتحصل.

وجوابه كما يستفاد من الأصول [الّتي سلفت][1] منّا، أنّ القضايا التي حكم فيها على الأشياء الممتنعة الوجود حمليّات غير بتّيّة[2] وهي التي حكم فيها بالاتّحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فردٍ؛ فإنّ للعقل أن يتصوّر مفهوم النّقيضين وشريك الباريء والجوهر الفرد، ومفهوم الممتنع، ويحكم عليها بأحكامٍ غير بتّيّة[3] بل يقدّره[4] لا على أنّ ما يتصوّره هو حقيقة الممتنع إذ كلّ ما يوجد في الذّهن يحمل حملاً شائعاً عليه أنّه ممكن وإن حمل مفهوم الممتنع على نفسه حملاً آخر كما عرفت مراراً فأحسن إعماله في كثير من الإشكالات لينكشف المخرج عنها.

وبه يخرج الجواب عن شبهة المجهول المطلق [المذكورة][5] في كتب المنطق حين حكم بأنّه لا بدّ من تصوّر المحكوم عليه في كلّ قضيّةٍ، بل هي من جملة أمثلة هذا الإشكال، ومآل الجواب في الجميع واحدٌ وهو أنّ العقل يقدر أن يتصوّر مفهوماً ويجعله عنواناً لطبيعةٍ [باطلة][6] الذّات أو لأمر مجهولٍ مطلق يحكم عليه بامتناع الحكم وعدم الإخبار عنه، فباعتبار وجود هذا المفهوم العنواني في الذّهن يصير منشأً لصحّة الحكم على الممتنع بامتناع الحكم عليه، وعلى المجهول المطلق بالإخبار عنه بعدم الإخبار عنه، لأنّ[7] صحّة الحكم يتوجّه إليه من حيث كونه فرداً لمفهوم ممكنٍ معلوم، وامتناعه يتوجّه إليه من حيث كونه نفس مفهوم الممتنع، وعنوان الممتنعات أو نفس مفهوم المجهول المطلق وعنوان المجهولات المطلقة.

فعلم أنّ هذه القضايا ونظائرها حمليّات غير بتّيّة[8] وهي وإن كانت مساوقةً للشّرطيّة، لكنّها غير راجعةٍ إليها، كما يظنّ، للفرق بينهما بأنّ الحكم في هذه الحمليّة على المأخوذ بتقدير ما، بأن يكون التقدير من تتمّة فرض الموضوع،

---

(1) الف، ب، ج: الّذي سلف.
(2) الف، ج: بنية.
(3) الف، ج: بينه.
(4) الف، ج: تقديره.
(5) الف، ب، ج: المذكور.
(6) الف، ب، ج: باطل.
(7) ج: فإنّ.
(8) الف، ج: بيّنه.

حيث لم يكن طبيعة محصّلة أصلاً أو في الذهن، لا بأن يكون الموضوع مما قد فرض وتمّ فرضه في نفسه، ثمّ خصّص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة المؤقّتة أو المقيّدة[١] ليلزم كون القضيّة مشرطوةً في المعنى وإن كانت حمليّةً في الصّورة.

ولنكتف[٢] بهذا القدر من هذا المطلب في هذا المختصر، وزيادة الكشف تطلب[٣] من كتابنا الكبير[٤] والتوفيق من الله العليم الخبير.

فرغت من [تحرير] ما صنّف يوم السّبت الثّاني من نيروز الفرس في بلدة قزوين، حرّره محمد باقر بن [لا يقرأ] سنة ١٠٣٤[٥].

* * *

---

(١) ج: المفيدة.

(٢) الف، ب، فليكتف.

(٣) الف، ب: يطلب.

(٤) «الأسفار الأربعة»، چاپ بنياد حكمت اسلامى صدرا، ج ١، ص ٣١٣ ـ ٣٦٢. الف: منهج وجود ذهني، الإشكال السادس.

(٥) قد وقع الفراغ عن المقابلة وإعمال بعض التصحيحات فيها بأخريات أخرى مجالس انعقدت لأجلها بأوّليات ليلة الأربعا ٢٦/ مهر/ ١٣٧٥. ثمّ فرغت عن كتابتها والتعليق عليها بأخريات أخرى مجالس انعقدت لأجلها بأوليات ليلة الاثنين ١٥/ ارديبهشت/ ١٣٧٦. ثمّ قابلتها مرّةً أخرى مع نسختين أخريين ساعدني فيها الفاضل الألمعي مهرداد عليان وهو زاده الله توفيقاً مشتغل عندي في الإشارات والتنبيهات وفرغنا عنها بليلة الاثنين ١٩/ مرداد/ ١٣٧٧ وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وكتب اللاشيء سها عفى عنه ربّه.

المشاعر

تحقيق وتقديم

الدكتور مقصود محمدي

مقدّمة على المشاعر

إنّ مؤلف الكتاب صدر الدين محمد الشيرازي المعروف بصدر المتألهين والملّا صدرا (المتوفى عام ١٠٥٠ هـ و ق) هو أحد الحكماء المسلمين الكبار وله دور بارز ومهم جداً في تطور الفكر الفلسفي؛ وقد قضى كل سنوات عمره المباركة ـ باستثناء سنوات اعتزاله وتفرغه للزهد والعبادة في المنفى ـ في البحث والتحقيق والتدريس والتأليف. كما أنه صنّف أكثر من أربعين كتاباً ورسالة ومقالة في موضوعات شتى كالفلسفة والمنطق والعرفان والتفسير والحديث، طبعت أغلبها عدة مرات، وكتبت الكثير من الشروح والحواشي على أغلب أعماله من قِبل العلماء والمختصين في مجالات بحوثه. وبسبب شموليتها وكذلك أسلوب كتابتها وطريقة بحثها، استقبل الكثير من المحققين مجموعة مصنفات الملّا صدرا، بل حتى أصبحت من الكتب الدراسية الضرورية في الجامعات والمدارس الدينية.

استطاع الملّا صدرا بتحقيقاته ودراساته الدقيقة لمصادر جميع التيارات الفكرية والنظريات المقبولة في العالم الإسلامي ـ في ذلك الوقت ـ أن يقدم ابتكاراته في مجال علم الفلسفة ليؤسس نظاماً فلسفياً أشمل اشتهر باسم «الحكمة المتعالية». إن أسلوب التحقيق في الحكمة المتعالية ـ ضمن تبعيته الكاملة للبرهان، كما قال الملّا صدرا نفسه: «المتّبع هو البرهان» ـ يتشعّب ويشمل جميع المدارس الفكرية السائدة والمقبولة (المشائية، والإشراقية، والعرفانية، والكلامية). ويعتقد الملّا صدرا أن النظرية العرفانية ليست، إلزاماً، غير قابلة للاستدلال المنطقي؛ بل أنّه يمكن في أغلب الحالات استدلال مسائل العرفان النظرية عن طريق البرهان، وإذا كانت في بعض الحالات غير قابلة للاستدلال فهذا لا يثبت فقدانها للاعتبار، فهذا النوع من المسائل العرفانية هو

من ضمن ماورائيات العقل ويمكن إدراكه بالشهود والعلم الحضوري فقط، وتشمل الحكمة المتعالية مسائل ماوراء طور العقل. والرسالة الحالية هي نموذج كامل للحكمة المتعالية استخدمت فيها جميع المدارس الفكرية المذكورة آنفاً.

مكانة رسالة «المشاعر»

مع أن هذه الرسالة تُعد صغيرة جداً من حيث الحجم ولكنها في الوقت نفسه هي من الأعمال المهمة للملّا صدرا من ناحية المحتوى، لأنها تهتم بشرح وبيان المسائل الفلسفية الأساسية المهمة. ومن وجهة نظر الملّا صدرا تُعد مسألة الوجود أهم مسألة في الفلسفة الأولى. إن عدم معرفتنا بمسألة «الوجود» تؤدي إلى عدم معرفتنا بأصول وأركان الوجود، لأن كل شيء يُعرف بوساطة «الوجود»، فالوجود هو بداية أي تصوّر وأكثر معروفية من أي متصور. لذلك فإن كان «الوجود» مجهولاً وغير معروف، فسيكون كل شيء آخر غير معروف أيضاً[1].

إن الأصالة والتحقيق العيني للوجود مع أنهما مسألتان فلسفيتان ـ في الحكمة المتعالية ـ ولكن مع هذا، يُعدان كأحد الأصول والمباني أيضاً. يتم تبرير وتبيين نظريات الملّا صدرا الفلسفية في المسائل الأخرى ـ وخاصة النظريات الخاصة التي تُعد من ابتكاراته، بناءً على هذا الأصل، أي الأصالة والتحقيق العيني للوجود. إنّ أصالة الوجود هي أساس جميع معارف ما بعد الطبيعة، وقد أكّد الملّا صدرا في جميع أعماله على أهمية مسألة الوجود ودورها في معرفة المسائل الأخرى.

وفي مقدمة الرسالة الحالية ـ التي تُعد مباحثها حول الوجود وأحكام الوجود ـ شرح الملا صدرا أهمية مسألة الوجود على النحو التالي:

ولـمّا كانت مسألة الوجود أساس القواعد[2] الحكمية، ومبنى المسائل الإلهية، والقطب الذي يدور عليه رحى علم التوحيد وعلم المعاد وحشر الأرواح

---

(١) انظر كتاب الشواهد الربوبية، ص ١٩.   (٢) مس، قواعد.

والأجساد، وكثير ممّا تفّردنا باستنباطه، وتوحّدنا باستخراجه، فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهله في أمّهات المطالب ومعظماتها، وبالذهول عنها فاتت عنه خفيات المعارف وخبيئاتها[1] وعلم الربوبيات ونبوّاتها، ومعرفة النفس واتصالاتها ورجوعها إلى مبدأ[2] مبادئها وغاياتها[3]، فرأينا أن نفتح[4] بها الكلام في هذه الرسالة المعمولة في أصول حقائق الإيمان وقواعد الحكمة والعرفان[5].

عنوان الرسالة

اختيار اسم «المشاعر» من قِبل المؤلف هو دليل آخر على أهمية هذه الرسالة، حيث يقول الملّا صدرا: «وسمّيتها بها للمناسبة بين الفحوى والظاهر والعلن والسرّ»[6].

إنّ «المشاعر» هي جمع المشعر من جذر «الشعر»، وتعني العلم والإدراك، ويمكنها أن تتضمن الشعور بالذات والعلم بالنفس أيضاً. إنّ لفظة «المشعر» هي اسم مكان وتدّل على محل الفعل، ولهذا السبب تُطلق مفردة «المشاعر» على الحواس الخمس (الباصرة، السامعة، واللامسة، والذائقة، والشّامة)؛ لأن كل واحدة منها هي محل ومعبر نوع خاص من الإدراك وتدخل عن طريقها صورة العالم الخارجي إلى «النفس» (الذهن) الإنسانية.

ويطلق على «المزدلفة» ـ أي المكان الذي يقوم فيه الحجاج بأداء شعائر الحج ومناسكه ـ «المشعر الحرام»؛ وهذه المناسك عبارة عن الدعاء وذكر الله بعبارات من أجل التّقرب إلى الله عزّ وجلّ.

يقول الله عزّ وجلّ في القرآن الكريم: ﴿فَإِذَآ أَفَضۡتُم مِّنۡ عَرَفَٰتٖ فَٱذۡكُرُواْ

---

(١) مج ١: وجليّاتها. (٢) مج ٢: مبدأ.

(٣) مج ١: مبدأ المبادئ وغاية غاياتها. (٤) مج ١: نفتتح.

(٥) نهاية الصفحة الثالثة وبداية الصفحة الرابعة من الرسالة.

(٦) المصدر نفسه، الصفحة الخامسة من الرسالة.

ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ﴾[1]؛ لذلك، لو أخذنا بعين الاعتبار نطاق عمل «المشعر» و«المشاعر» ـ التي ذكرناها ـ واهتممنا بمناسبتها مع الرسالة الحالية، سنصل إلى هذه النتيجة القائلة بأن: يبدو أنه من وجهة نظر الملّا صدرا تعد كل واحدة من فصولها بوصفها مشعراً المعبر الذي تدخل منه المعارف، كما أنها مكان مقدس ومحل عبادة لأداء المناسك الدينية وذكر الله ـ وبتعبير عرفاني ـ التقّرب إلى الله وشهود جماله[2].

وبسبب أهميتها القصوى كُتبت الكثير من البحوث والدراسات حول هذه الرسالة الصغيرة، من ضمنها الشروح والحواشي المتعددة، من قِبل العظماء وأصحاب الاختصاص.

فهرست أسماء الشارحين وكتّاب الحواشي

١) الشيخ أحمد الأحسائي (المتوفى عام ١٢٤١ هـ.ق) مؤسس المدرسة الشيخية. ويُعد شرح هذا الشيخ مفصلاً جداً إذ نُشر في ٢٧١ صفحة من القطع الكبير في مدينة تبريز، بطباعة حجرية.

بالطبع يجب أن نضيف أنه لا يمكن عدّ كتاب الشيخ أحمد الأحسائي كشرح بمعناه الاصطلاحي، بل هو نوع من الرّد والرفض لنظريات الملّا صدرا الخاصة بـ«فعل الوجود»؛ ولهذا السبب قام الملّا إسماعيل الأصفهاني، أحد شارحي المشاعر الآخرين، بالرد عليه؛ إذ يعتقد الملّا إسماعيل بأن مراد الشيخ أحمد الأحسائي من تفسيره هو الدحض النهائي لنظريات الملّا صدرا؛ كما أنّه أي الملّا إسماعيل، يعتقد بما أن الشيخ أحمد الأحسائي لم يكن متبحراً كفاية في المصطلحات الفنية الفلسفية، لذلك اختلط الأمر عليه في معاني الكلمات واستخداماتها.

---

(١) سورة البقرة (٢)، الآية ١٩٨.

(٢) وحول هذا الأمر لهنري كوربان تبرير لطيف؛ انظر كتاب مقدمة المشاعر، ترجمة الدكتور كريم مجتهدي، ص٦٣-٦٦.

إلّا أن هنري كوربان ينظر إلى هذا الأمر بإيجابية أكثر إذ كتب: «لتفاسير الشيخ أحمد الأحسائي لا جوانب رديّة مشوبّة بالعدائية، ولا يمكن القول بأن الشيخ أحمد لم يكن يعلم بأهمية أعمال الملّا صدرا بل إنّه حتى كان يوافقه الرأي في بعض الأوقات. هنا يجب الكلام عن نوع من العمل في أجل إزالة النواقص وكذلك إصلاح وارتقاء الفكر الشيعي أكثر من الكلام عن أي شيء آخر. لأنه باعتقاد الشيخ سبّب الاشتغالات الذهنية للملّا صدرا بفرضياته بظهور نواقص في بيان المطالب؛ وبالنسبة لأي محقق في فلسفة الدين، يأخذ النص والتفسير طابعاً حوارياً مثيراً»[1].

٢) الملّا علي النوري (المتوفى عام ١٢٤٦ هـ.ق)، الذي كتب تعليقات على أغلب أعمال الملّا صدرا من ضمنها الأسفار، وقد نُشر جزء من شرح الملّا علي على حاشية الطباعة الحجرية للمشاعر (طهران، ١٣١٥ هـ. ق).

٣) الملّا محمد جعفر اللنگرودي اللاهيجي، تلميذ الملّا علي نوري والمتوفى عام ١٢٦٥ هـ. ق. نشر الأستاذ سيد جلال الدين الآشتياني شرحه بمراجعاته وتعليقاته هو نفسه.

٤) الملّا إسماعيل الأصفهاني (المتوفى عام ١٢٧٧ هـ. ق)، وهو من تلاميذ الشيخ ملّا علي النوري أيضاً، وقد ذكرنا رأيه حول شرح أحمد الأحسائي. وقد جاء شرحه هو أيضاً في الحاشية الطباعة الحجرية للكتاب (طهران، ١٣١٥ هـ. ق).

٥) الميرزا أحمد الأردكاني الشيرازي، ليس لدينا تاريخ دقيق حول هذا الشخص، وفقط نعلم أنه كان لديه منصبٌ علميٌّ عام ١٢٢٥ هـ.ق في شيراز. وعنوان شرحه هو «نور البصائر في حل مشكلات المشاعر». وقد ذكرت المعلومات الأساسية لمخطوطة شرحه في فهرست مخطوطات جامعة طهران، تأليف دانش بجوه، المجلد الثالث، ص ٢٤ وكذلك في حاشية الطباعة الحجرية عام ١٣١٥ هـ.ق أيضاً.

---

(١) نفسه، ص ٧٠.

٦) الملّا زين العابدين بن محمد جواد النوري، وعنوان شرحه للمشاعر هو «ضوء المنابر»، وقد ذكر في فهرست مكتبة المجلس، المجلد الثاني، العدد ٩٩. وهناك ملخص لشرحه في حاشية الطباعة الحجرية (طهران، ١٣١٥ هـ. ق).

٧) الميرزا أبو الحسن جلوه (المتوفى عام ١٣١٤ هـ. ق). وقد جاءت تعليقاته في حاشية الطبعة الحجرية، طهران (١٣١٥ هـ. ق) أيضاً.

٨) ذُكرت حواشي أخرى منسوبة إلى الشيخ عبد الرزاق في فهرست مخطوطات مجلس الشورى، ج ٤، ص ٢٠٣، العدد ١٤٨٥ لمؤلفه عبد الحسين الحائري.

٩) وفي هذه الأواخر نُشر نص توضيحي وهو في الحقيقة شرح مزّجى باللغة الفارسية من قِبل السيد غلام حسين آهني بمناسبة الذكرى الأربعمائة لولادة الملّا صدرا. (منشورات كلية الآداب، جامعة أصفهان، العدد ٤، ١٣٤٠ هجري شمسي [١٩٦١ م]).

١٠) عبد الرزاق بيك الدنبلي التبريزي (المتوفى عام ١٢٤٣ هجري قمري). هناك مخطوطة لشرح المشاعر بخط المرحوم التبريزي موجودة في مكتبة المجلس[١].

١١) الآخوند ملّا رضا التبريزي[٢].

١٢) الميرزا هاشم بن محسن الگيلاني الإشكوري (المتوفى عام ١٣٣٢ هجري شمسي)[٣].

١٣) الشيخ أحمد الشيرازي الذي أضاف بعض المطالب في هامش الكتاب، وذلك أثناء طباعة «المشاعر»[٤].

---

(١) انظر كتاب: دانشمندان آذربايجان، ص ٣٥٥.

(٢) انظر كتاب: منوچهر صدوقي سها، تاريخ الحكماء والعرفاء متأخر، ص ٣٨.

(٣) انظر كتاب: منوچهر صدوقي سها، مقدمة أساس التوحيد.

(٤) انظر كتاب: سيد حسن الأمين، مقدمة شرح المشاعر، ص ٢٨.

١٤) السيد آقا أبو الحسن الرفيعي القزويني، طبعت حواشيه باسم مجموعة حواشي وتعليقات على ١٩ كتاب كلامي، فلسفي وحكمي للحكماء المتأخرين والقدماء، بتصحيح ومقدمة غلام حسين رضا نجاد (نوشين).

١٥) السيد جلال الدين الآشتياني، نُشرت هذه الحواشي في دار أمير كبير للنشر.

١٦) السيد حسن الأمين، وقد نشر هذا الشرح أيضاً.

١٧) ترجمة مع توضيح باللغة الفارسية من قِبل الأمير بديع الملك ميرزا عماد الدولة حفيد الملك القاجاري «فتح علي» شاه. تُعد هذه الترجمة من أهم الأعمال لتعريف الطلاب بهذه الرسالة نظراً لأن جميع المصادر الرئيسة للفلسفة الإسلامية الموجودة هي باللغة العربية، إلا أن هذا الشرح يقدم المصادر باللغة الفارسية.

وعن مزايا هذه الترجمة كتب هنري كوربان:

«... يُعد هذا الأمير الفيلسوف في عمله ناجحاً على المستوى العالي؛ لأنه ليس فقط راعى الأمانة في ترجمته لنصوص الملّا صدرا، وإنّما فعل أكثر من ذلك أيضاً.. فنص المشاعر المعروف بالإيجاز والاختصار في جوّه الشمولي ذُكرت المصطلحات الفنية والفلسفية والعائدة إلى مواضيع تخص الفلاسفة الآخرين وكذلك مسائل خاصة تتعلق بذلك العصر بشكل مختصر وتلويحي، ولكن المترجم الفارسي أوضح القسم الأعظم لهذه الموارد بشكل صريح وقدّم ترجمة ناجحة مقرونة بتوضيحاته الوافية»[(١)].

كما أنّ الميرزا عماد الدولة (أي الفيلسوف المترجم) كتب في مقدمة ترجمته، بتواضع شديد ـ كما يتوقع من مفكّر فهيم مثله:

«... ليس خافياً على أهل المعرفة أنه في فن الحكمة، المسألة التي تُعد أساس المعرفة أو حقيقة الحكمة، هي مسألة الوجود إياها، وهي محل البحث

---

(١) نفسه، ص ٧٦ ـ ٧٧.

بين الحكماء والمحققين، وأن أغلب المطالب الأخرى تعد فروعاً لهذه المسألة. وتُعد رسالة المشاعر من مصنّفات خاتم المحققين وأكمل المدققين وصدر المتألهين أستاذ الحكماء والمتأخرين الملّا صدرا الشيرازي - رحمة الله عليه - كافية في هذا الباب، بل هي أوفى من أي كتاب آخر.

وقد استفدت من هذا الكتاب في محضر العالم الجليل عمدة الحكماء والمتألهين آقا ميرزا علي أكبر يزدي المدرّس - دامت أفضاله - وجمعتُ بياناته وحررّتُها؛ وعرضتُ المطالب للأستاذ الذي صنفه ككتاب باسم «عماد الحكمة» لأن المسألة المذكورة - كما أشرنا إليها - هي «عماد فن الحكمة»[١].

عرض الرسالة

مع الأسف إنّ العرض الظاهري للرسالة ليس مرضياً أبداً؛ إن عدم تفكيك المطالب الرئيسية للنص وتداخل العناوين الرئيسية بالعناوين الفرعية يجعلان القارئ أن يواجه صعوبة في فهمها. لقد كتب المؤلف في بداية المقدمة: «وجعلت الرسالة منطوية[٢] على فاتحة وموقفين، وكل منهما مشتمل على عدة مشاعر»[٣]، لذلك يبدو أنه كان من المقرر أن تحتوي هذه الرسالة على فصلين كبيرين ويقسم كل منهما إلى عدة أجزاء باسم «المشاعر»؛ إلّا أننا لا نرى هذا الشيء، بل إن الرسالة تستمر بعد المقدّمة المعنوّنة «الفاتحة» من المشعر الأول إلى المشعر الثامن ومشاعر أخرى ضمن المشعر الثامن، وتنتهي بـ«الفاتحة».

ومن الجدير ذكره أن النقص وعدم الانسجام هما في الشكل والطرح الظاهري فقط، إلّا أن النظم وترتيب المباحث والارتباط الصحيح للمطالب طبيعي جداً في المحتوى. على كل حال، فإن هذه الرسالة بشكلها الحالي تتشكل من مقدمة وفاتحة مع ثمانية مشاعر وخاتمة.

---

(١) الترجمة الفارسية للمشاعر، ص ١١٥

(٢) مج ١، مس: المنظومة.

(٣) ص ٥.

الفهرست الإجمالي:

ـ مقدمة من العنوان

ـ بداية أو مقدمة تمهيدية باسم عام «الفاتحة» في تحقيق مفهوم الوجود وأحكامه وإثبات حقيقته وأحواله. ولهذه الفاتحة ثمانية مشاعر على النحو التالي:

ـ المشعر الأول: إن الوجود لا يحتاج إلى التعريف مطلقاً، وهو غير قابل للتعريف بالحد والرسم.

ـ المشعر الثاني: إنّ كيفية الشمول وإحاطة الوجود على الأشياء هما بنحو السريان، ويطلق عليهما العرفاء بـ«النفس الرحمانية» ويعرف حقيقة كيفية الشمول هذه العرفاءُ الراسخون في العلم فقط.

ـ المشعر الثالث: حول الأصالة والتحقق العيني للوجود. في هذا المشعر تم ذكر ثماني قرائن (دلائل) بإثبات هذا المدّعى. على سبيل المثال، إن محتوى القرينة الأولى هو على هذا النحو: جميع الأشياء بالعرض وبواسطة الوجود تصبح صاحبة الحقيقة، لذلك فإن الوجود نفسه يجب أن يكون محتوياً بالذات على حقيقة، وما بالذات هو أحق مما بالعرض. إذن، فإن الوجود أحق الأشياء من كل شيء آخر.

ـ المشعر الرابع: وهو في دفع الشكوك والإشكالات الواردة على باب عينية الوجود. وقد ذُكرت ثمانية إشكالات على شكل أسئلة في هذا المشعر، ويجيب المصنِّف عليها جميعاً. **والسؤال الأول** هو من قِبل شيخ الإشراق كما يلي: إنّ «الوجود لو كان أمراً عينياً وحاصلاً في الأعيان، لكان موجوداً، فله أيضاً وجود، ولوجوده وجود آخر إلى غير النهاية؛ وهذا أمر محال. إذن، ليس للوجود عينية. **الجواب**[1]: **لا تعني عينية الوجود أن الوجود له وجود آخر فهو ممتنع، إذ لا شيء في العالم موجود بهذا المعنى، لا الماهية ولا الوجود.**

---

(١) مج ٢، مس والجوابه

وموجودية الوجود هي كونه في الأعيان بنفسه، وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً، لا أن له أمراً زائداً على ذاته.

ـ المشعر الخامس: حول كيفية اتصاف الماهية بالوجود. في الحقيقة، إن هذا المشعر هو من أجل رفع إشكال الوارد باقتضاء «القاعدة الفرعية» على اتصاف الماهية. وفي هذا المشعر يمرر الملّا صدرا هذا الاتصاف بمشرب القوم أولاً ثم يقول بتبيينه على أساس مبانيه. ومحتوى توجيهه الأول هو: إن وجود كل ممكن في ذهنه يجرد الماهية عن الوجود ويفصلها عنه ـ مع أنه في عين التجريد يخرجها بالوجود ـ ومن ثم يتصف الماهية بالوجود المطلق. ولكن التوجيه الثاني: بناءً على أصالة الوجود وهي من مباني الحكمة المتعالية، لا يوجد أي اتصاف، لأن عروض الوجود على الماهية تعني إثبات الماهية؛ لذلك، فإن اتصاف الماهية بالوجود هو خارج عن حيطة شمول القاعدة الفرعية موضوعاً.

ـ المشعر السادس: حول كيفية تخصص أفراد الوجود. إن تخصص أي فرد من أفراد الوجود ـ في الخارج ـ إمّا بنفس حقيقة الوجود، كالوجود التام الواجبي ـ جلّ مجده ـ وإمّا بمرتبة من التّقدم والتأخر والكمال والنقص، كالمُبدعات، مثل العقول المفارقة؛ أو بواسطة أمور عارضة كأفراد الكائنات والموجودات الماديّة.

ـ المشعر السابع: في أنّ المجعول بالذات من الجاعل والفائض من العلّة هو «الوجود» دون الماهية، واتصاف الماهية بالوجود وعليه شواهد.

ـ المشعر الثامن: في كيفية الجعل والإفاضة وإثبات البارئ الأول، وأن الجاعل الفياض واحد لا تعدد فيه ولا شريك له. ويقسم هذا المشعر إلى مشعرين آخرين:

ـ المشعر الأول: في نسبة المجعول المُبدع إلى الجاعل، فالمجعول كأنه رشح وفيض من جاعله، وأن التأثير في الحقيقة ليس إلّا بتطور الجاعل في أطواره ومنازل أفعاله.

ـ المشعر الثاني: هو في مبدأ الموجودات وصفاتها وآثارها، ويقسم بدوره إلى ثلاثة مناهج:

ـ المنهج الأول: هو في وجوده تعالى ووحدته وفيه ثمانية مشاعر

ـ المشعر الأول: في إثبات الواجب جلّ ذكره، وفي أنّ سلسلة الوجودات المجعولة يجب أن تنتهي إلى واجب الوجود، لأنه لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة فلن يكون شيء من الأشياء موجوداً أيضاً، وحقيقة الوجود يجب أن تكون خاصة مشوّبة بعدم أو نقص وإلّا فإنها ستحتاج إلى وجودٍ آخر. لذلك، فإن واجب الوجود هو الحقيقة المحضة وصرف الوجود.

ـ المشعر الثاني: في أن واجب الوجود غير متناهي الشدة والقوة، وأنّ ما سواه متناه محدود.

ـ المشعر الثالث: في توحيده تعالى.

ـ المشعر الرابع: في أنّه المبدأ والغاية في جميع الأشياء.

ـ المشعر الخامس: في أن واجب الوجود تمام كل شيء.

ـ المشعر السادس: في أنّ واجب الوجود، مرجع كل الأمور.

ـ المشعر السابع: في أنّه تعالى يعقل ذاته ويعقل الأشياء كلها من ذاته.

ـ المشعر الثامن: في أنّ الوجود بالحقيقة هو الواحد الحق تعالى، وكل ما سواه بما هو مأخوذ بنفسه هالك دون وجهة الكريم.

جميع المباحث المطروحة من المشعر الثاني حتى الثامن تُستنج من المشعر الأول ـ أي البساطة وصرف حقيقة وجود المبدأ.

ـ المنهج الثاني: في نبذ من أحوال صفاته تعالى وهو يحتوي على أربعة مشاعر، موضوعاتها كالتالي: في أن صفاته تعالى عين ذاته، وفي كيفية علمه تعالى بكل شيء على قاعدة مشرقية، وفي الإشارة إلى سائر صفاته الكمالية، وفي الإشارة إلى كلامه تعالى وكتابه.

ـ المنهج الثالث: وهو حول الصنع والإبداع، ويحتوي على ثلاثة مشاعر بهذه المواضيع: في فاعلية الفاعل، وفي فعله تعالى، وفي حديث العالم.

ـ خاتمة الرسالة في الاستنتاج

المخطوطات وأسلوب التصحيح

في هذا التصحيح استخدمت ثلاث مخطوطات وضعت في متناول يدي من قِبل مؤسسة حكمة صدرا الإسلامية. في البداية وضعت هذه المخطوطات في المؤسسة في الأولوية نظراً إلى الملاكات والضوابط المعروفة في تقسيم اعتبار المخطوطات، ولكن في الوقت نفسه، وعند المقابلة عرفنا حدود قيمة واعتبار أي من هذه المخطوطات بشكل أدق. وفي تصحيح الكتاب قمنا بمراعاة الأسلوب المعمول في المؤسسة، بهذا المعنى أننا وضعنا المخطوطة الأصح والأكثر اعتباراً كأساس العمل وقمنا بمقارنة المخطوطات الأخرى بها، وسجّلنا المخطوطات البديلة وفروق المخطوطات في الهوامش. ولكن، وفي الوقت نفسه، إذا شخّصنا بأن بعض كلمات أو عبارات المخطوطات الأخرى صحيحة أو أصح، ذكرنا العبارات هذه في النص وسجلّنا العبارات الخاطئة للمخطوطة الرئيسية في الهامش بصفتها المخطوطة البديلة. وفي تشخيص العبارات الصحيحة أو الأصح وانتخابها بعنوان النص، وكذلك في تفكيك الفقرات وضبط العلائم والإعراب نظراً لأهميتها في فهم والتلّقي الصحيح للمطالب، سعينا أن تكون بمنتهى الدّقة ولكن مع هذا، فهذا العمل قطعاً ليس بلا أخطاء أو غير عارٍ من سهو القلم.

وقد ذكرنا السور والآيات القرآنية الكريمة ومصادر الأحاديث في الهوامش، كما أننا حددنا المطالب المنقولة عن الفلاسفة والعرفاء وذكرناها في الهوامش. إن اختلاف المخطوطات في تذكير الأفعال وتأنيثها بسبب كثرة حالات الخلاف وعدم ترتب فوائدها العلمية، لم تسجل في الهوامش. كما أنّه لم تُسجّل الكلمات القاعدة لبعض نقاط حروفها.

وأمّا الكلمات أو العبارات التي لم تذكر في أي من المخطوطات أو كتبت بشكل خاطئ، فقد وضعناها في داخل العلامتين [].

وقد ذكرنا المفردات البديلة بعد رموز المخطوطات كما هي في الهوامش. وفصلنا المخطوطات في الحالات التي كانت مفردات المخطوطات المختلفة تتشابه، بعلامة «،»؛ وأما في الحالات التي كانت المفردات تختلف من مخطوطة إلى أخرى، ففصلنا المخطوطات بعلامة «/» عن بعضها

رموز ومشخصات المخطوطات

١) مج ١: المرقمة ١٩٧٠، تابعة لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي، وهي في ٣٤ ورقة (٦٧ صفحة) كتبت بخط النستعليق. مجهولة الكاتب والتاريخ.

٢) مج ٢: المرقمة ١٩٧٤، تابعة لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي، وهي في ٤٧ ورقة (٩٣ صفحة).. كتبت بخط النسخ بواسطة الخطاط: علي رضا الحسيني الشيرازي، تاريخ الكتابة: شهر ربيع الأول، سنة ١٢٩٥ هجري قمري. استنسخ الكاتب هذه النسخة حسب أوامر الأمير عبد العلي ميرزا بن فرهاد ميرزا حاكم فارس.

٣) مس: المرقمة ١٩٢١، تابعة لمكتبة المسجد الأعظم في مدينة قم، وهي في ٢٧ ورقة (٥٤ صفحة)؛ كتبت بخط النستعليق. الكاتب مجهول، تاريخ الكتابة: شهر جمادى الأخرى، سنة ١٠٧٠ هجري قمري.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

نحمد الله ونستعين بقوته التي اقام بها ملكوت الارض والسماء وبكلمته التي انشأ بها نشأتي الآخرة والاولى على تهذيب القوى لتقابل الاشكال واصلاح العقول المنفعلة عن الهيئات والاحوال لاتصالها بالعقل الفعال وطرد شياطين الاوهام المضلة بنور البراهين وقمع اعداء الحكمة واليقين الى مهوى المبعدين ومثوى المتكبرين ونصلي على محمد المبعوث بكتاب الله ونوره المنزل معه على كافة الخلق اجمعين وآله واولاده المطهرين عن ارجاس الطبيعة المقدسين عن ظلمات الوهم بانوار الحق واليقين اللهم صل وسلم عليه وعليهم وعلى جميع من سلك سبيلهم وتقفى دليلهم من شيعتهم المتقين وبعد فاقل الخلائق قدرا وجريا واكثرهم خطاء وجرما محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي يقول ايها الاخوان آن لكم تكونوا الى الله بنور العرفان اسمعوا باسماع قلوبكم مقالتي لينفذ في بواطنكم نور حكمتي واطيعوا كلمتي وخذوا عني مسلك طريقتي في الايمان بالله واليوم الآخر ايمانا حقيقيا

فصل

المواد وتحريك الاجسام واحداث الحرارة المهيجة لسمائها وتركيبات

من بدائع البرهات الموجبة لنشو النبات بعد ابها وسياق المركبات

الى درجة قبول الحيوة وتشديد النفوس الى ان يبلغ الى درجة العقل

المستفاد والدرجة الى بعد الجو او فانظر الى حكمة المبدع البديع كيف

ابدع الاشياء وزينت والاكوان من الاشرف الى الاشرف فابدع اولا انوارا

قدسية وعقولا فعالة تتجلى بها والتي فيها مثاله فاظهر منها افعاله

واخترع متوسطها كرية صافية نيرة وصورت نفوسا حيوانية دائمة

بالحركات تقربا الى الله وعبودية له وجعلها في سفينة ونبات الرواح

ودسرها جارية في بحر القضاء والقدر بسم الله مجريها ومرسيها و[illegible]

ربك منتهيها وجعلها مختلفة في الحركات وسبب اضواء النيرات

المعدة لنشو الكائنات ثم خلق هيولى العناصر التي هي جنس الممكنات

وهي بداية تدبير الامر فانه يدبر الامر من السماء الى الارض ثم [illegible]

[illegible] به يتكون البخار من تعديل العناصر والاركان ثم

النبات من صفوها ثم الحيوان ثم الانسان

[illegible] ذا استعدادات العلم والكمالات بلغ

الى درجة العقل الفعال فيه

[illegible]

المشاعر

تحقيق وتقديم

الدكتور مقصود محمدي

[المقدّمة]

بسم الله الرّحمن الرّحيم وبه نستعين[١]

نحمد الله ونستعين بقوت التي أقام بها ملكوت الأرض والسماء، وبكلمته التي أنشأ به نشأتي الآخرة والأولى على تهذيب القوى القابلة للاستكمال وإصلاح العقول المنفعلة عن المعاني والأحوال للاتصال بالعقل الفعّال، وطرد شياطين الأوهام المضلّة بأنوار[٢] البراهين، وقمع أعداء الحكمة واليقين إلى مهوى المبعّدين ومثوى المتكبّرين. ونصلّي على محمد المبعوث بكتاب الله ونوره المنزل معه على كافّة الخلق أجمعين، وآله وأولاده المطهرين عن أرجاس الطبيعة المقدّسين عن ظلمات الوهم بأنوار الحقّ واليقين، اللّهمّ صلِّ وسلِّم عليه[٣] وعليهم وعلى جميع[٤] من سلك سبيلهم، واقتفى دليلهم من شيعتهم المتّقين.

وبعد[٥]: فأقّل الخلائق قدراً وجِرْماً وأكثرهم خطاءً وجُرْماً، محمد المشتهر بـ«صدر الدين الشيرازي» يقول: أيّها الإخوان السالكون إلى الله بنور العرفان! اسمعوا بأسماع[٦] قلوبكم مقالتي، لينفذ في بواطنكم نور حكمتي. وأطيعوا كلمتي، وخذوا عنّي مناسك[٧] طريقتي من الإيمان بالله واليوم الآخر إيماناً حقيقياً حاصلاً للأنفس العلّامة بالبراهين اليقينيّة والآيات الإلهيّة، كما أشار إليه سبحانه في قوله: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾[٨] وقوله:

---

(١) ط: - وبه نستعين.
(٢) مج ١: بنور / مج ٢: المتصلة بأنواع.
(٣) مج ٢: - عليه.
(٤) مج ٢، مس: - جميع.
(٥) ط: أمّا بعد.
(٦) ط: استمعوا بأسماع.
(٧) مج ١: مسالك.
(٨) سورة بقره (٢)، آية: ٢٨٥.

﴿وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾[1].

وهذه هي الحكمة الممنون بها على أهلها والمضنون بها على غير أهلها، وهي بعينها العلم بالله من جهة ذاته، المشار إليه بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[2] والعلم به من جهة العلم بالآفاق والأنفس المشار إليه بقوله: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[3] فالعلوم الإلهية هي عين الإيمان بالله وصفاته، والعلوم الآفاقية والأنفسية من آيات العلم بالله وملكوته[4] وكتبه ورسله، وشواهد العلم باليوم الآخر وأحواله والقبر والبعث والسؤال والكتاب والحساب والصراط والوقوف بين يدي الله والجنة والنار. وهي ليست من المجادلات الكلاميّة، ولا من التقليدات العامية، ولا من الفلسفة البحثيّة المذمومة، ولا من التخيّلات الصوفيّة، بل هي من نتائج التدبّر في آيات الله والتفكّر في ملكوت سماواته[5] وأرضه مع انقطاع شديد عمّا أكبّ عليه[6] طباع أهل المجادلة[7] والجماهير، ورفض تامّ لما استحسنه قلوب المشاهير.

ولقد قدّمت[8] إليكم، يا إخواني، في كتبي ورسائلي من أنوار الحكم ولطائف النعم وزهر[9] الأرواح وزينة العقول[10] مقدّماتٍ ذوات[11] فضائل جمّة[12]، هي مناهج السلوك إلى منازل الهدى ومعارج الارتقاء إلى الشرف الأعلى من علوم القرآن والتأويل ومعاني الوحي والتنزيل ممّا خطّه القلم العظيم في اللوح الكريم، وقرأه[13] من ألهمه الله قراءته، وكلجمه بكلماته، وعلّمه

---

(1) سورة نساء (٤)، آية: ١٣٦.
(2) سورة فصّلت (٤١)، آية: ٥٣.
(3) «همان».
(4) مج ٢: ملائكته.
(5) مج ١: السموات.
(6) مج ١: إليه.
(7) مج ٢: طباع المجادلة/ مس: طبايع المجادلة.
(8) مج ١: قامت/ بالاى كلمه: قدّمت.
(9) مج ٢، م س، مط: بزهر.
(10) مج ٢: + و.
(11) مج ٢: ذات/ مس: ذوي.
(12) مج ١: حجّة.
(13) مج ١: وقرائة.

محكم[1] آياته ممّا نزل[2] به الروح الأمين على قلب من اصطفاه الله وهداه، فجعله أوّلاً خليفة في العالم الأرضي وزينة للملكوت السفلي. ثمّ جعله[3] أهلاً لعالمه[4] العلوي وملكاً في ملكوته السماوي. فكلّ من تنوّر بيت قلبه بهذه الأنوار، ارتقى روحه إلى تلك الدار. ومن جحدها أو كفرها، فقد أهوى[5] إلى مهبط الأشرار ومهوى الشياطين والفجّار ومثوى المتكبّرين وأصحاب النار.

ولمّا كانت مسألة الوجود أسّ القواعد[6] الحكمية، ومبنى المسائل الإلهية، والقطب الذي يدور عليه رحىٰ علم التوحيد وعلم المعاد وحشر الأرواح والأجساد، وكثير ممّا تفرَّدنا باستنباطه، وتوحَّدنا باستخراجه، فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهله في أمّهات المطالب ومعظماتها، وبالذهول عنها فاتت عنه خفيّات المعارف وخبيئاتها[7]، وعلم الربوبيّات ونبوّاتها، ومعرفة النفس واتصالاتها ورجوعها إلى مبدأ[8] مبادئها وغاياتها[9]، فرأينا أن نفتتح[10] بها الكلام في هذه الرسالة المعمولة في أصول حقائق الإيمان وقواعد الحكمة والعرفان.

فنورد فيها أوّلاً مباحث الوجود وإثبات أنّه الأصل الثابت في كلّ موجود، وهو الحقيقة، وما عداه[11] كعكس وظلّ وشبحٍ. ثمّ نذكر هاهنا قواعد لطيفة ومباحث شريفة سنحت[12] لنا بفضل الله وإلهامه ممّا[13] يتوقّف عليه معرفة المبدأ والمعاد، وعلم النفس وحشرها إلى الأرواح و[14]الأجساد، وعلم النبوّات والولايات، وسرّ نزول الوحي والآيات، وعلم الملائكة وإلهاماتها

---

(1) مج ١: بمحكم.
(2) مج ١: نزلت.
(3) مج ٢: فجعله.
(4) مج ٢: للعالم.
(5) مج ٢، مس: هوى.
(6) مس: قواعد.
(7) مج ١: وجليّاتها.
(8) مج ٢: - مبدأ.
(9) مج ١: مبدأ المبادىء وغاية غاياتها.
(10) مج ١: نفتتح.
(11) مج ١: وما عداها.
(12) مج ٢، مس: سنح.
(13) مج ٢: هذا/ مس: هذا ما.
(14) مس: أو.

وعلاماتها، والشياطين ووساوسها وشبهاتها، وإثبات عالم[1] القبر والبرزخ، وكيفية علم الله تعالى[2] بالكلّيات والجزئيّات[3]، ومعرفة القضاء والقدر، والقلم واللوح[4]، وإثبات المُثُل[5] النورية الأفلاطونية، ومسألة اتّحاد العقل بالمعقولات، واتّحاد الحس بالمحسوسات، ومسألة أنّ البسيط كالعقل وما فوقه كلّ الموجودات، وأنّ الوجود[6] كلَّه مع تباين أنواعه وأفراد ماهيته[7] وتخالف أجناسه وفصوله حدّاً وحقيقةً جوهرٌ واحد له هوية واحدة ذات مقامات ودرجات عالية ونازلة، إلى غير ذلك من المسائل التي توحّدنا باستخراجها وتفرَّدنا باستنباطها ممّا[8] فرقناها في الكتب والرسائل تقرّباً إلى الله[9] وتوسّلاً إلى مبدأ المبادىء وأوّل الأوائل.

وعلومنا هذه ليست من المجادلات الكلاميّة، ولا من التقليدات العاميّة، ولا من الأنظار الحكميّة البحثية والمغالطات السفسطيّة، ولا من التخيّلات الصوفيّة، بل هي من البرهانات الكشفيّة التي شهد[10] بصحتها كتاب الله وسُنَّة نبيّه وأحاديث أهل بيت النبوّة والولاية والحكمة ـ سلام الله عليه وعليهم أجمعين ـ وجعلت الرسالة منطوية[11] على فاتحة وموقفين، وكلّ منهما مشتمل على مشاعر، و[12]سمّيتها بها لمناسبة بين الفحوى والظاهر، والعلن والسرّ.

فنقول مستعيناً بالله مستمداً من أهل ملكوته.

* * *

(١) مج ١: علم.
(٢) مج ٢: - تعالى.
(٣) مج ١: بالجزئيات والكليّات.
(٤) مج ١: واللوح والقلم.
(٥) مج ٢: مثل.
(٦) مج ٢: الموجود.
(٧) مج ٢: وأفراده ماهيّة.
(٨) مج ٢: لما.
(٩) مس: - إلى الله.
(١٠) مج ١: يشهد.
(١١) مج ١، مس: منظومة.
(١٢) مج ٢: - و.

الفاتحة

في تحقيق مفهوم الوجود وأحكامه
وإثبات حقيقته وأحواله

(وفيه مشاعر)

المشعر[1] الأوّل

في بيان أنّه غنّي عن التعريف

إنيّة الوجود أجلى الأشياء حضوراً وكشفاً، وماهيته أخفاها تصوراً واكتناهاً، ومفهومه أغنى الأشياء[2] عن التعريف ظهوراً ووضوحاً، وأعمّها شمولاً. وهويته أخصّ الخواص تعيّناً وتشخّصاً، إذ به يتخشّص كل متشخّص، ويتحصّل كل متحصّل، ويتعيّن كل متعيّن و[3]متخصص، وهو متشخّص بذاته و[4]متعيّن بنفسه كما ستعلم.

وأمّا أنّه لا يمكن تعريفه، فلأنّ التعريف إمّا أن يكون بحدٍ أو برسم. ولا يمكن تعريفه بالحدّ[5]، حيث لا جنس له ولا فصل[6] له، فلا حدّ له. ولا بالرسم، إذ لا يمكن إدراكه بما هو أظهر منه وأشهر، ولا بصورة مساوية له[7].

فمن رام تعريفه، فقد أخطأ، إذ قد عرّفه بما هو أخفى منه[8]. اللّهمّ إلّا أن[9] يريد تنبيهاً وإخطاراً بالبال، وبالجملة تعريفاً لفظياً.

ولأنّي أقول: إنّ تصوّر الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في النفس[10] مطابقاً لما في العين. وهذا يجري في ما عدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية التي[11] توجد تارة بوجود عيني أصيل، وتارة بوجود ذهني[12] ظلي مع

---

(١) مج ٢، مس: - المشعر.
(٢) مس: الأغياء.
(٣) مج ٢، مس: - و.
(٤) مج ٢، مس: - و.
(٥) مج ٢: بحدّ.
(٦) مج ٢، مس: فلا فصل.
(٧) مج ٢: - له.
(٨) مج ١، مج ٢، مس: - منه.
(٩) مج ١: + يقال.
(١٠) مج ١: في الذهن.
(١١) مس: - التي.
(١٢) مج ١: - ذهنيّ.

انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين، وليس[1] للوجود وجود آخر يتبدّل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً وذهناً.

فليس لكلّ حقيقة وجودية إلّا نحو واحد من الحصول.

فليس للوجود وجود ذهني، وما ليس له وجود ذهني، فليس بكلي ولا جزئي ولا عامٍّ ولا خاصٍّ.

فهو في ذاته أمر بسيط متشخّص بذاته لا جنس له ولا فصل له[2]، ولا هو أيضاً جنسٌ لشيء ولا فصلٌ له ولا نوع ولا عرض عامّ ولا خاصّة. وأمّا الذي يقال له عرضي للموجودات من المعنى الانتزاعي الذهني[3]، فليس هو حقيقة الوجود، بل هو معنى ذهني من المعقولات الثاية كالشيئية والممكنيّة والجوهريّة والعرضيّة والإنسانيّة والسواديّة وسائر الانتزاعيّات[4] المصدريّة التي يقع بها الحكاية عن الأشياء الحقيقيّة أو غير الحقيقيّة[5]. وكلامنا ليس فيه بل المحكيّ عنه وهو حقيقة واحدة بسيطة، لا يفتقر أصلاً[6] في تحقّقه[7] وتحصّله[8] إلى ضميمة قيد فصلي أو عرضي مصنّفٍ أو مشخّصٍ[9].

بل قد يلزمه هذه الأشياء بحسب ما يتحصّل به ويوجد من المعاني والماهيات، إذ كلّ وجود سوى الوجود الأوّل البسيط ـ الذي هو نور الأنوار ـ يلزمه ماهيّة كلّية إمكانيّة تتّصف بهذه الأوصاف باعتبار حصولها في الأذهان، فيصير جنساً أو فصلاً أو ذاتياً أو عرضياً أو حداً أو رسماً أو غير ذلك من صفات المفهومات الكلية دون الوجود إلّا بالعرض.

* * *

---

(١) مج ٢: فليس.
(٢) مج ٢: - ولا فصل له.
(٣) مج ١: للذهن.
(٤) مج ١: الانتزاعات.
(٥) مج ١: الحقيقة أو غير الحقيقة.
(٦) مج ١، مج ٢: أيضاً.
(٧) مس، مج ٢: - تحقّقه.
(٨) مج ١: - تحصّله/ مس: تحصيله.
(٩) ط: صنفي أو شخصيّ.

المشعر الثاني

في كيفية شموله للأشياء

شمول حقيقة الوجود للأشياء الموجود[١] ليس كشمول معنى الكلّي للجزئيات وصدقه عليها، كما نبّهناك عليه[٢] من أنّ حقيقة الوجود ليست جنساً ولا نوعاً ولا عرضاً إذ ليست[٣] كلياً طبيعياً، بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه إلّا العرفاء «الراسخون في العلم». وقد عبّروا[٤] عنه تارة بـ«النَفَسِ الرحماني» وتارة بالرحمة التي ﴿وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖ﴾[٥]، أو[٦] بـ«الحقّ المخلوق به» عند طائفة من العرفاء، وبانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات وقوابل الماهيات ونزوله في منازل الهويات.

وستعلم معنى هذا الكلام من أنّ الوجود مع كونه أمراً شخصيّاً متشخّصاً[٧] بذاته، متعّناً بنفسه، مشخِّصاً لما يوجد به ذوات الماهيات الكلية، كيف يتّحد بها ويصدق هي عليه في الخارج ويعرض مفهومه عليها عروضاً في الذهن بحسب التحليل العقلي.

ويظهر لك أيضاً أنّه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخصة بذاتها[٨] أنّها مختلفة[٩] الحقائق بحسب[١٠] اختلاف الماهيّات

---

(١) مج ٢: الموجود.
(٢) مج ٢: على.
(٣) مج ١: ولا كلياً.
(٤) مج ١: عبّر.
(٥) سورة اعراف (٧)، آية: ١٥٦.
(٦) مج ٢: و.
(٧) مج ١: متشخّصاً.
(٨) مج ١: مع كونه متشخّصاً بذاته/ مج ٢: مع كونها متشخّصاً بذاتها/ مس: مع كونها متشخّصاً بذاته.
(٩) مج ٢: مختلف الحقائق.
(١٠) مج ١، مج ٢، مس: حسب.

الإمكانيّة المتّحدة كلّ منها بدرجة من درجاته ومرتبة من مراتبه، سوى الوجود الحق الأوّل الذي لا ماهيّة له، لأنّه صريح الوجود الذي لا أتمّ منه ولا أشدّ قوةً وكمالاً، ولا يشوبه عموم وخصوص، ولا يحدّه حدّ، ولا يضبطه[1] إسم ورسم، ولا يحيط به علم ﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ﴾[2].

* * *

---

(1) مج ١، مج ٢، مس: ولا يضبط.

(2) سورة طه (٢٠)، آية: ١١١.

المشعر الثالث

في تحقيق الوجود عيناً

اعلم - أيّدك الله تعالى[1] بنوره - أنّ الوجود أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة موجودة، وعليه شواهد قطعيّة.

الشاهد[2] الأوّل: إنّ حقيقة كلّ شيء هو وجوده الذي يترتّب[3] عليه آثاره وأحكامه. فالوجود إذن أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة، إذ غيره به يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كلّ ذي حقيقة، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى. فهو بنفسه فيث الأعيان، و[4]غيره - أعني الماهيّات - به في الأعيان لا بنفسها.

نريد[5] به أنّ كلّ مفهوم - كالإنسان مثلاً - إذا قلنا: إنّه ذو حقيقة أو ذو[6] وجود، كان معناه أنّ في الخارج شيئاً يقال عليه[7] ويصدق عليه أنّه إنسان. وكذا الفرس والفلك والماء والنار وسائر العنوانات والمفهومات التي لها أفراد خارجية، هي عنوانات صادقة عليها. ومعنى كونها متحقجقة أو ذات حقيقة، أنّ مفهوماتها صادقة على شيء صدقاً بالذات، والقضايا المعقودة - كهذا إنسان، وذاك فرس - ضروريّات ذاتيّة. فهكذا حكم مفهوم الحقيقة والوجود ومرادفاته لا بدّ وأن يكون عنوانه صادقاً على شيء، حتى يقال على شيء: إن هذا حقيقة كذا صدقاً بالذات، وتكون القضية المعقودة هاهنا ضروريّة ذاتيّة أو ضرورية[8] أزلية.

---

(1) مس: - تعالى.
(2) مج ١، مج ٢، مس: - الشاهد.
(3) ط: + به.
(4) مج ١: إذ.
(5) مس: يريد.
(6) مج ٢، مس: ذا (در هر دو مورد).
(7) مس: - عليه.
(8) مج ٢: ضرورة.

لست أقول: إنّ مفهوم الحقيقة أو[1] الوجود ـ الذي هو بديهي التصور ـ يصدق عليه أنّه حقيقة أو وجود حملاً متعارفاً، إذ صدق كلّ عنوان على نفسه لا يلزم أن يكون بطريق الحمل المتعارف، بل حملاً أولياً غير متعارف.

بل[2] إنّما أقول: إنّ[3] الشيء الذي يكون انضمامه مع الماهيّة أو اعتباره معها، مناط كونها ذات حقيقة، يجب أن يصدق عليه مفهوم الحقيقة أو الموجوديّة. فالوجود يجب أن يكون له مصداق[4] في الخارج، يحمل عليه هذا العنوان بالذات حملاً شائعاً متعارفاً. وكلّ عنوان يصدق على شيء في الخارج، فذلك الشيء فرده، وذلك العنوان متحقّق فيه. فيكون لمفهوم الوجود فرد في الخارج، فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظة الذهن.

فيكون الوجود موجوداً في الواقع، وموجوديّته في الخارج أنّه بنفسه واقع في الخارج، كما أنّ زيداً ـ مثلاً ـ إنسان في الواقع، وكون زيد إنساناً في الواقع عبارة عن موجوديته. فكذا كون هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجوداً[5] وكون غيره به موجوداً، لا أنّ للوجود وجوداً آخر زائداً عليه عارضاً له بنحو من العروض ولو بالاعتبار، كما في العوارض التحليليّة، بخلاف الماهيّة كالإنسان. فإنّ معنى كونه موجوداً، أنّ شيئاً في الخارج هو إنسان، لا أنّ شيئاً في الخارج هو وجود. ومعنى كون[6] الوجود موجوداً أنّ شيئاً في الخارج هو وجود وهو حقيقة.

واعلم أنّ كلّ موجود في الخارج غير الوجود، ففيه شوب تركيب ولو عقلاً بخلاف صرف الوجود. ولأجل هذا قال الحكماء:

«كلّ ممكن ـ أي كلّ[7] ذي ماهيّة ـ زوج تركيبي» فليس شيء من الماهيّات

---

(١) مج ١: - الحقيقة أو.
(٢) مج ١، مس: - بل.
(٣) مج ١: - إنّ.
(٤) مج ٢، مس: مصداقاً.
(٥) ط: وجوداً.
(٦) مج ١، مج ٢، مس: - كون.
(٧) مج ١: - أي كلّ.

بسيط الحقيقة. وبالجملة الوجود موجود بذاته لا بغيره. وبهذا[1] تدفع المحذورات المذكورة في كون الوجود موجوداً.

وأمّا الأمر الانتزاعي العقلي من الوجود[2]، فهو كسائر الأمور العامّة والمفهومات الذهنية ـ كالشيئية والماهيّة والممكنية ونظائرها ـ إلّا أنّ ما بإزاء هذا المفهوم أمور متأصّلة في التحقّق والثبوت، بخلاف الشيئيّة والماهيّة وغيرهما[3] من المفهومات.

واعلم أنّ للوجودات[4] حقائق خارجية، لكنّها[5] مجهولة الأسامي. شرح أسمائها أنّها وجود كذا ووجود كذا. ثم يلزم الجميع في الذهن الأمر العام. وأقسام الشيء والماهيّة معلومة[6] الأسامي والخواص. والوجود[7] الحقيقي لكلّ شيء من الأشياء لا يمكن التعبير[8] عنه با سم ونعت، إذ وضع الأسماء والنعوت إنّما يكون بإزاء المفهومات والمعاني الكليّة، لا بإزاء الهويات الوجوديّة والصور العينيّة.

الشاهد[9] الثاني: إنّ من البيّن الواضح[10] أنّ المراد بالخارج والذهن في قولنا: «هذا موجود في الخارج» و«ذاك موجود في الذهن» ليسا من قبيل الظروف واومكنة ولا المحالّ، بل المعنى بكون الشيء في الخارج أنّ له وجوداً[11] يترتّب عليه آثاره وأحكامه، وبكونه في الذهن أنّه بخلاف ذلك. فلو لم يكن للوجود حقيقة إلّا مجرّد تحصّل الماهيّة، لم يكن حينئذٍ فرق بين الخارج والذهن، وهو محال، إذ الماهيّة قد تكون متحصّلة ذهناً[12] وليست بموجودة[13] في الخارج.

---

(١) مج ١: وهذا.
(٢) مس: الوحدة.
(٣) مج ١، مج ٢، مس: وغيرها.
(٤) مج ١، مس: الوجودات/ مج ٢: الموجودات.
(٥) مج ٢: لكنّه.
(٦) مج ١: مجهولة.
(٧) مج ٢: والجود.
(٨) مس: البعر (نسخه بدل: التعبير).
(٩) مج ١، مج ٢، مس: - الشاهد.
(١٠) مج ٢: - الواضح.
(١١) مج ٢: وجود.
(١٢) مج ١: ذهنيّاً.
(١٣) مج ١: بموجود.

الشاهد الثالث: إنّه لو كانت موجوديّة الأشياء بنفس ماهيّاتها لا بأمر آخر، لامتنع حمل بعضها على بعض والحكم بشيء منها[1] على شيء كقولنا: «زيد حيوان والإنسان ماش»، لأنّ مفاد الحمل ومصداقه هو الاتّحاد بين مفهومين متغايرين في الوجود، وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتّحادهما وجوداً وتغايرهما مفهوماً وماهيّة، وما به المغايرة غير ما به الاتّحاد. إلى هذا يرجع ما قيل: «إنّ الحمل[2] يقتضي الاتّحاد في الخارج والمغايرة في الذهن». فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهيّة، لم تكن جهة الاتّحاد مخالفة لجهة المغايرة. واللازم باطل كما مرّ، فالملزوم مثله. بيان الملازمة أنّ صحّة الحمل مبناه على وحدة ما وتغاير ما، إذ لو كان هناك وحدة محضة، لم يكن حمل، ولو كان كثرة محضة، لم يكن حمل. فلو كان الوجود أمراً إنتزاعياً، يكون وحدته وتعدده تابعين[3] لوحدة ما أضيف إليه وتعدده من المعاني والماهيّات.

وإذا كان كذلك، لم يتحقق حمل متعارف بين الأشياء سوى الحمل الأوّلي الذاتي، فكان الحمل منحصراً في الحمل الذاتي الذي مبناه الاتّحاد بحسب المعنى.

الشاهد[4] الرابع: لو لم يكن الوجود موجوداً، لم يوجد شيء من الأشياء، وبطلان التالي يوجب بطلان المقدم. بيان الملازمة أنّ الماهيّة إذا اعتبرت[5] بذاتها مجرّدة عن الوجود، فهي معدومة، وكذا إذا اعتبرت بذاتها[6] مع قطع النظر عن الوجود والعدم، فهي بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة. فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته، لم يمكن ثبوت أحدهما للآخر. فإنّ ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه أو اعتباره معه متفرّع على وجود المثبت له أو مستلزم لوجوده. فإذا لم يكن الوجود في ذاته موجوداً ولا الماهيّة في ذاتها موجودة، فكيف يتحقّق هاهنا موجود؟ فلا تكون الماهيّة موجودة.

---

(١) مس: بعينها (نسخه بدل: منها).

(٢) مج ٢: أن يحمل.

(٣) مج ٢: تابعان.

(٤) مج ١، مج ٢، مس: - الشاهد.

(٥) مج ٢: عبّرت.

(٦) مج ٢: - مجردة عن الوجود... بذاتها.

وكلّ ما راجع وجدانه يعلم[1] يقيناً أنّه إذا لم تكن الماهيّة متّحدة[2] بالوجود ـ كما هو عندنا ـ ولا معروضة له ـ كما اشتهر بين المشّائين ـ ولا عارضة له ـ كما عليه طائفة من الصوفية ـ فلم يصحّ كونها موجودة بوجه، فإنّ انضمام معدوم بمعدوم غير معقول، وأيضاً[3] انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود أحدهما، أو عروضه للآخر، أو وجودهما، أو عروضهما لثالث، غير صحيح أصلاً، فإنّ العقل يحكم بامتناع ذلك.

وما قيل من أنّ موجوديّة الأشياء بانتسابها إلى الواجب[4] الوجود، فكلام لا تحصيل فيه، لأنّ الوجود للماهيّة ليس كالبنوّة للأولاد حيث يتّصفوا بها لأجل انتسابهم إلى شخص واحد. وذلك لأنّ[5] حصول النسبة بعد وجود المنتسبين، واتّصافها بالوجود ليس إلّا نفس وجودها.

قال[6] بهمنيار في «التحصيل»: إنّا[7] إذا قلنا: «كذا[8] موجود»، فإنّا نعني أمرين: **أحدهما** أنّه ذو وجود كما يقال: «إنّ زيداً مضاف»، وهذا كلام مجازي. **والثاني** أنّه[9] بالحقيقة أنّ الموجود هو الوجود كما أنّ المضاف بالحقيقة، هو الإضافة»[10].

الشاهد[11] الخامس: إنّه لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان، لم يتحقّق في الأنواع جزئي حقيقي هو شخص من نوع. وذلك لأنّ نفس الماهيّة لا تأبى عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكلية لها بحسب الذهن وإن تخصّصت بألف تخصيص من ضمّ مفهومات كثيرة كليّة إليها[12]. فإذن لا بدَّ وأن يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة تكون تلك الزيادة أمراً متشخّصاً لذاته[13]

(1) مج ١: علم.
(2) مج ٢: المتّحدة.
(3) مج ١، مج ٢، مس: ولا أيضاً.
(4) ط: واجب.
(5) مج ٢: أنّ.
(6) ط: وقال.
(7) مج ١: أمّا.
(8) مج ٢: هذا.
(9) مج ٢، مس: - والثاني أنّه.
(10) «التحصيل»، ص ٢٨٠ و٢٨١.
(11) مج ١، مج ٢، مس: - الشاهد.
(12) مج ١، مج ٢، مس: - إليها.
(13) مس: بذاته.

غير متصوّر الوقوع للكثرة. ولا نعني بالوجود إلّا ذلك الأمر. فلو لم يكن متحققاً في أفراد النوع، لم يكن شيء منها متحققاً في الخارج. هذا خلف.

وأمّا قول: «إنّ التشخّص من جهة الإضافة إلى الوجود[1] الحقّ المتشخّص بذاته»، فقد فلم فساده بمثل ما مرّ، فإنّ إضافة الشيء إلى شيء[2] بعد تشخّصهما[3] جميعاً.

ثمّ النسبة بما هي نسبة أيضاً أمر عقلي كلّي وانضمام الكلّي إلى الكلّي لا يوجب الشخصيّة.

هذا إذا كان المنظور إليه حال النسبة بما هي مفهوم من المفهومات، وليست هي بذلك الاعتبار نسبة، أي معنى غير مستقلّ.

وأمّا إذا كان المنظور إليه حال الماهيّة بالذات، فليست هي بحسب نفسها محكوماً عليها بالانتساب إلى غيرها ما لم يكن لها كون هي تكون بذلك الكون منسوبة إلى مكوِّنها وجاعلها. ولا نعني بالوجود إلّا ذلك الكون، ولا يمكن تعقّله وإدراكه إلّا بالشهود الحضوري، كما سيتّضح بيانه.

الشاهد[4] السادس: اعلم أنّ العارض على ضربين: عارض الوجود، وعارض الماهيّة. والأوّل كعروض البياض للجسم أو[5] الفوقية للسماء في الخارج، وكعروض الكلية والنوعيّة للإنسان والجنسيّة[6] للحيوان. والثاني كعروض الفصل للجنس والتشخّص للنوع.

وقد أطبقت[7] ألسنة المحصّلين من أهل الحكمة بأنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود وعروضه لها ليس اتّصافاً خارجياً وعروضاً حلوليّاً، بأن يكون للموصوف مرتبة من التحقّق والكون، ليس في[8] تلك المرتبة مخلوطاً بالاتصاف بتلك الصفة، بل مجرّداً عنها وعن عروضها، سواء كانت الصفة إنضمامية خارجية، كقولنا:

---

(١) مج ١، مج ٢، مس: الموجود.

(٢) مج ١: الشيء.

(٣) ط: تشخصها.

(٤) مج ١، مج ٢، مس: - الشاهد.

(٥) مج ١، مج ٢: و.

(٦) مج ٢: وللجنسيّة.

(٧) مج ٢، مس: وقد أطلقت.

(٨) مس: من.

زيد أبيض أو إنتزاعية عقلية، كقولنا: السماء فوقنا، أو سلبية، كزيد أعمى، وإنّما اتّصاف الماهيّة بالوجود اتّصاف عقلي وعروض تحليلي، وهذا النحو من العروض لا يمكن أن يكون لمعروضه مرتبة من الكون ولا تحصّل وجودي ـ لا خارجاً ولا ذهناً ـ لا يكون المسمّى بذلك العارض. فإنّ الفصل مثلاً إذا قيل: إنّه عارض للجنس، ليس المراد أنّ للجنس تحصّلاً وجودياً[١] في الخارج أو في الذهن بدون الفصل، بل معناه أنّ مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنى، وإن كان متّحداً معه وجوداً. فالعروض بحسب الماهيّة في اعتبار التحليل مع الاتّحاد، فهكذا[٢] حال الماهيّة والوجود إذا قيل: إنّ الوجود من عوارضها.

فإذا تقرّر هذا الكلام: فنقول: لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان، لم يكن عروضه للماهيّة هذا[٣] النحو الذي ذكرناه، بل كان كسائر الانتزاعيّات التي تلحق الماهيّة بعد ثبوتها وتقرّرها. فإذن يجب أن يكون الوجود شيئاً توجد به الماهيّة وتتّحد معه وجوداً مع مغايرتها إيّاه معنى ومفهوماً[٤] في ظرف التحليل. تأمّل فيه.

الشاهد[٥] السابع: من الشواهد الدالّة على هذا المطلب أنّهم قالوا: إنّ وجود الأعراض في أنفسها وجوداتها لموضوعاتها[٦]، أي وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه. ولا شكّ أنّ حلول العرض في موضوعه أمر خارجي زائد على ماهيّته. وكذا الموضوع غير داخل في ماهيّة العرض، وحدها، وهو داخل في وجوده[٧] الذي هو نفس عرضيّته وحلوله في ذلك الموضوع.

وهذا معنى قول الكماء في كتاب «البرهان»: «إنّ الموضوع مأخوذ في حدود الأعراض». وحكموا أيضاً بأنّ هذا من جملة المواضع التي تقع للحدّ زيادة على

---

(١) مج ١، مس: تحصّل وجوديّ/ مج ٢: تحصيل وجودي.
(٢) مج ٢: وهكذا/ مج ١: فكذا. (٣) مج ٢: هو.
(٤) مج ١: هو ما. (٥) مج ١، مج ٢، مس: - الشاهد.
(٦) مس: موضوعاتها (نسخه بدل: موضوعه). (٧) مج ٢: وجود.

المحدود، كأخذ الدائرة في حدّ القوس وأخذ البناء في حد البنّاء. فقد علم أنّ عرضيّة العرض ـ كالسواد ـ أي وجوده زائد على ماهيّته.

فلو لم يكن الوجود أمراً حقيقياً، بل كان أمراً إنتزاعيّاً، أعني الكون المصدري، لكان[1] وجود السواد نفس سواديّته لا حلوله في الجسم. وإذا كان وجود الأعراض ـ وهو عرضيّتها وحلولها في الموضوعات ـ أمراً زائداً على ماهيّاتها[2] الكلّية، فكذلك حكم الجواهر. ولهذا لا قائل بالفرق.

الشاهد[3] الثامن: إنّ ما يكشف عن[4] وجه هذا المطلب وينوّر طريقه، أنّ مراتب الشديد الضعيف ـ في ما يقبل الأشدّ والأضعف ـ أنواع متخالفة[5] بالفصول المنطقيّة عندهم. ففي الاشتداد الكيفي[6] ـ مثلاً في السواد ـ وهو حركة كيفية، يلزم عليهم، لو كان الوجود إعتباريّاً عقليّاً، أو يتحقّق أنواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين[7]. وثبوت الملازمة كبطلان اللازم معلوم لمن تدبَّر واستبصر أنّ بإزاء كلّ حد من حدود الأشدّ والأضعف، إذا كان ماهيّة نوعية، كانت هناك ماهيّات متباينة بحسب المعنى والحقيقة حسب انفراض[8] الحدود الغير المتناهية. فلو كان الوجود أمراً عقليّاً نسبيّاً، كان تعدّده بتعدّد المعاني المتمايزة المتخالفة الماهيّات، فيلزم[9] ما ذكرناه.

نعم، إذا كان للجميع وجود واحد وصورة واحدة اتصالية، كما هو شأن المتّصلات الكميّة القارَّة أو غير القارَّة، و[10]كانت الحدود فيها بالقوة لم يلزم محذور أصلاً، إذ وجود تلك الأنواع التي هي بإزاء الحدود أو[11] الأقسام، وجود بالقوّة لا بالفعل، إذ الكلّ موجود بوجود واحد اتّصالي وحدته بالفعل وكثرته بالقوّة. فإذا لم يكن للوجود صورة عينيّة، كان الخلف لازماً والإشكال قائماً.

---

(1) مج ٢: لكاد.
(2) مج ٢: ماهيّتها.
(3) مج ١، مج، مس: - الشاهد.
(4) مج ٢: من.
(5) مس: مخالفة.
(6) مج ٢: الكيف.
(7) مس: الحاصرين.
(8) مج ١، مس: انقراض.
(9) مج ٢: + ماهيّات.
(10) مج ١، مج ٢، مس: إذا.
(11) مج ٢: و.

المشعر الرابع

في دفع شكوك أوردت على عينية الوجود

إنّ للمحجوبين عن مشاهدة نور الوجود الفائض على كلّ ممكن موجود، والجاحدين لأضواء شمس الحقيقة المنبسطة[1] على كلّ ماهيّة إمكانية حجباً وهميّة وحججاً قويّة كشفناها، وأزحنا ظلمتها، وفككنا عقدتها، وحللنا إشكالها، بإذن الله الحكيم، وهي هذه:

[١] سؤال: إنّ الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان، لكان موجوداً، فله أيضاً وجود، ولوجوده وجود آخير إلى غير النهاية.

جواب[2]: إنّه إن أريد بالموجود ما يقوم به الوجود[3]، فهو ممتنع، إذ لا شيء في العالم موجود بهذا المعنى، لا الماهيّة ولا الوجود. أمّا الماهيّة، فلما أشرنا إليه من أنّه لا قيام للوجود بها. وأمّا الوجود، فالامتناع أن يقوم الشيء بنفسه. واللام باطل، فكذا الملزوم.

بل نقول: إن أريد بالموجود هذا المعنى، أي ما يقوم به الوجود، يلزم[4] أن يكون الوجود معدوماً بهذا المعنى. فإنّ الشيء لا يقوم بنفسه، كما أنّ البياض[5] ليس بذي بياض. إنّما الذي هو ذو بياض شيء آخر[6]، كالجسم أو[7] المادّة. وكونه معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتّصاف الشيء بنقيضه، لأنّ نقيض الوجود

---

(١) مج ٢، مس: المنبسط.
(٢) مج ٢، مس: والجواب.
(٣) مج ٢: ا لموجود.
(٤) مج ١: يلتزم.
(٥) مس: بياض.
(٦) مج ٢، مس: - شيء آخر.
(٧) مج ١: و.

هو العدم أو اللاوجود، لا المعدوم أو اللاموجود، وقد اعتبرت[١] في التناقض وحدة الحمل مواطأة أو اشتقاقاً.

وإن أريد به المعنى البسيط المعبّر عنه بالفارسية بـ«هست» ومرادفاته، فهو موجود، وموجوديته هو كونه في الأعيان بنفسه، وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً، لا أنّ له أمراً زائداً على ذاته. والذي يكون لغيره منه، يكون له في ذاته، كما أنّ الكون[٢] في المكان وفي الزمان لهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما، وكما في التقدم والتأخر الزمانيّين والمكانيّين[٣]، فإنّهما لأجزائهما بالذات ولغيرهما[٤] بواسطتهما، وكما في معنى الاتصال، فإنه ثابت للمقدار التعليمي بالذات ولغيره بسببه، و[٥]كالمعلوميّة للصورة العلميّة بالذات وللأمر الخارجي بالعرض.

[٢] سؤال: فيكون كلّ وجود واجباً بالذات: إذ لا معنى لواجب الوجود إلّا ما يكون وجوده ضروريّاً، وثبوت الشيء لنفسه ضروري.

جواب: هذا مندفع بثلاثة[٦] أمور: التقدم والتأخر، والتمام والنقص، والغنى والحاجة. وهذا المورد لم[٧] يفرق بين الضرورة الذاتيّة والضرورة الأزلية. فواجب الوجود يكون مقدّماً[٨] على الكلّ غير معلول[٩] لشيء، وتامّاً لا أشدّ منه في قوّة الوجود، ولا نقصان فيه بوجه من الوجوه وغنيّاً لا تعلّق له بشيء من الموجودات، إذ[١٠] وجوده واجب بالضرورة الأزليّة من غير تقييده بما دام الذات، ولا اشتراطه[١١] بما دام الوصف. والوجودات الإمكانيّة مفتقرات الذوات متعلّقات الهويّات، إذا قطع النظر عن جاعلها، فهي بذلك الاعتبار

(١) مس: وقد عرفت.
(٢) مج ٢، مس: في الكون.
(٣) مج ١، مس: الزمانين والمكانين.
(٤) مج ٢: ولغير أجزائهما.
(٥) مس: - و.
(٦) مج ١، مج ٢، مس: بثلاث.
(٧) مس: ولم.
(٨) مج ١: متقدّماً.
(٩) مج ١: غير المعلول.
(١٠) مج ٢: و.
(١١) مج ١، مج ٢: ولا اشتراط.

باطلة مستحيلة، إذا الفعل يتقوّم بالفاعل، كما أنّ ماهيّة النوع المركّب يتقوم بفصله. فمعنى كون الوجود واجباً أنّ ذاته بذات موجود من غير حاجة إلى جاعل يجعله[1]، ولا قابل يقبله. ومعنى كون الوجود موجوداً، أنّه إذا حصل إمّا بذاته أو بفاعل، لم يفتقر في كونه متحقّقاً[2] إلى وجود آخر يحصل له، بخلاف غير الوجود، لافتقاره في كونه موجوداً إلى اعتبار الوجود وانضمامه.

[٣] سؤال: إذا أخذ كون الوجود موجوداً أنّه عبارة عن نفس الوجود، وكون غيره[3] من الأشياء موجوداً أنّ شيء له الوجود، فلم يكن حمل الوجود على الجميع بمعنى واحد. وقد ثبت أنّ إطلاق الموجود[4] على جميع الموجودات بمعنى مشترك. فلا بدّ من أخذ الوجود موجوداً بالمعنى الذي أخذ في غيره من الموجودات، وهو أنّه شيء له الوجود. فلم يكن الوجود موجوداً، لاستلزامه التسلسل عند عود الكلام إلى وجود الوجود جذعاً.

جواب[5] هذا الاختلاف بين[6] موجوديّة الأشياء وبين موجوديّة[7] الوجود ليس يوجب الاختلاف في إطلاق مفهوم الوجود المشتقّ المشترك[8] بين الجميع، لأنّه إمّا معنى بسيط كما مرّت الإشارة، وإمّا عبارة عمّا ثبت[9] له الوجود بالمعنى الأعمّ، سواء كان من باب ثبوت الشيء لنفسه الذي مرجعه عدم انفكاكه عن نفسه، أو من باب ثبوت الغير له، كمفهوم الأبيض والمضاف وغيرهما. فإنّ مفهوم الأبيض ما له البياض سوا كان عنينه أو غيره.

والتجوّز في جزء معنى اللفظ لا ينافي كون إطلاقه بحسب الحقيقة. وكون الأبيض مشتملاً على أمر زائد على البياض إنّما لزم[10] من خصوصية بعض الأفراد، لا من نفس المفهوم، فكذلك كون الموجود مشتملاً على أمر زائد على

---

(١) مج ٢، مس: فاعل يجعله/ مج ١: فاعل يفعله.
(٢) مج ١: متشخّصاً.
(٣) مج ٢: غير.
(٤) ط: الوجود.
(٥) مج ٢: الجواب.
(٦) مس: شيء (نسخه بدل: بين).
(٧) مج ١: موجودة.
(٨) مج ٢، مس: - المشترك.
(٩) مس: يثبت.
(١٠) مج ١، مس: يلزم.

الوجود ـ كالماهيّة ـ إنّما ينشأ من خصوصيات الأفراد الممكنة، لا من نفس المفهوم المشترك.

نظير ذلك ما قال الشيخ الرئيس في «إلهيّات الشفاء»: «إنّ واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود، كما أنّ الواحد قد يعقل[1] نفس الواحد، وقد يعقل من ذلك أنّ ماهيّة ما ـ إنسان أو جوهر آخر ـ هو واجب الوجود، كما أنّه يعقل من الواحد أنّه ماء أو إنسان، وهو واحد. «قال»: ففرق إذن[2] بين ماهيّة يعرض لها الواحد أو[3] الموجود، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود»[4].

وقال أيضاً في «التعليقات»: إذا سئل «هل الوجود موجود؟».

فالجواب أنّه موجود بمعنى أنّ الوجود حقيقته[5] أنّه موجود. فإنّ الوجود هو الموجودية[6].

ولقد أعجبني كلام السيّد الشريف في «حاشي المطالع» وهو:

إنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم المشتقّ كالناطق، وإلّا لكان العرض العام داخلاً في الفصل. ولو اعتبر في المشتقّ ما صدق عليه الشيء، انقلب مادّة الإمكان الخاص ضروريّة. فإنّ الشيء الذي له الضحك هو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروري. فذكر الشيء في[7] تفسير المشتقّات بيان لما رجع[8] إليه الضمير[9] الذي فيها[10]. (انتهى كلامه).

---

(١) مج ٢: كالواحد يعقل/ مس: كالواحد قد يعقل.

(٢) مج ١: - إذن/ ط: إذا/ مس: إذ.

(٣) مج ٢: و.

(٤) «الشفاء»، الإلهيات، ص ٣٤٤ و٣٤٥.

(٥) مج ٢، مس: حقيقة.

(٦) .

(٧) مج ٢: من.

(٨) مج ١: يرجع.

(٩) مج ٢: ضمير.

(١٠) «لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار»، ص ٨.

وهو قريب بما ذكره بعض أجلّة المتأخّرين في الحاشية القديمة[١] لإثبات اتّحاد العرض والعرشي.

فعلم أنّ مصداق[٢] المشتقّ وما يطابقه أمر بسيط ليس يجب فيه تركيب بين الموصوف والصفة، ولا الشيء معتبر في الصفة لا عامّاً ولا خاصّاً.

[٤] سؤال: إن كان الوجود في الأعيان صفة موجودة للماهيّة، فهي قابلة له، والقابل وجوده قبل وجود المقبول، فيتقدّم[٣] الوجود على الوجود.

جواب[٤] كون الوجود متحقّقاً[٥] في الأعيان فيما له ماهيّة، لا يقتضي قابلية الماهيّة له، إذ[٦] النسبة بينهما اتّحادية لا ارتباطية. واتّصاف الماهيّة بالوجود إنّما يكون في ظرف التحليل، إذ الوجود من العوارض التحليليّة للماهيّة، كما سبق و[٧]سيجيء زيادة إيضاح.

[٥] سؤال: إن كان الوجود موجوداً، فإمّا أن يتقدّم على الماهيّة، أو يتأخّر، أو يكونا معاً. فعلى الأوّل، يلزم حصوله مستقلاً دون الماهيّة، فيلزم تقدّم الصفة على موصوفها[٨] وتحقّقه بدونها. وعلى الثاني، يلزم أن تكون الماهيّة موجودة قبله، ويلزم التسلسل[٩]. وعلى الثالث، يلزم أن تكون الماهيّة موجودة معه لا به. فلها وجود آخر، فيلزم ما مرّ. فبطلان التوالي بأسرها مستلزم[١٠] لبطلان المقدم.

جواب[١١]: قد مرّ أنّ اتصاف الماهيّة[١٢] بالوجود أمر عقلي، ليس كاتصاف الشيء بالعوارض الخارجية كالجسم بالبياض، حتّى يكون لكلّ[١٣] منهما ثبوت آخر، ليتصوّر بينهما هذه الشقوق الثلاثة من التقدّم والتأخّر والمعيّة. فلا تقدّم

---

(١) مج ١: في حاشية القديم/ مج ٢: في حاشية/ مس: في حاشية القديمة.

(٢) مج ١: + الشيء.

(٣) مج ٢: فيقدّم.

(٤) مج ٢: الجواب.

(٥) مج ١: متحقّق.

(٦) مج ١: و.

(٧) مج ١: - للماهيّة كما سبق و.

(٨) مج ١، مج ٢، مس: موصوفه.

(٩) مج ١: تقدّم الوجود على الوجود.

(١٠) مج ١: يستلزم.

(١١) مج ٢: الجواب.

(١٢) مج ٢: للماهيّة.

(١٣) مج ١: الكلّ.

ولا تأخّر لأحدهما على الآخر، ولا معيّة أيضاً، إذ الشيء لا يتقدّم على نفسه، ولا يتأخّر، ولا يكون أيضاً معه.

وعارضيّة الوجود للماهيّة أنّ للعقل أن يلاحظ[١] الماهيّة من حيث هي هي مجرّدة عن الوجود: فحينئذٍ يجد الوجود خارجاً عنها[٢]. فلو أعيد السؤال في النسبة بينهما عند التجريد بحسب الذهن، يقال: هما بحسب التحليل[٣] معان[٤] في الوجود، بمعنى أنّ الوجود بنفسه أو بجاعله موجود، والماهيّة بحسب نفسها واعتبار تجريد العقل إيّاها عن كافّة الوجودات، لها نحو من الثبوت كما سيجيء بيانه.

والحاصل أنّ كونهما معاً في الواقع عبارة عن كون الوجود بذاته موجوداً، والماهيّة متّحدة به وموجودة بنفسه[٥] لا بغيره. فالفاعل إذا أفاد الماهيّة، أفاد وجودها، وإذا[٦] أفاد الوجود أفاد بنفسه[٧]. فوجود كلّ شيء هو في ذاته مصداق لحمل ماهيّة ذلك الشيء عليه. فلا تقدّم ولا تأخّر لأحدهما على الآخر.

وما قال بعض المحقّقين من أنّ الوجود متقدّم على الماهيّة، أراد به أنّ الأصل في الصدور والتحقّق هو الوجود، وهو بذاته مصداق لصدق بعض المعاني الكلية المسمّاة بالماهيّة والذاتيات عليه، كما أنّه بواسطة وجود آخر عارض عليه مصداق لمعانٍ أخر[٨] تسمّى بالعرضيات.

وليس تقدّم الوجود على الماهيّة[٩] كتقدّم العلّة على المعلول. وتقدّم القابل على المقبول، بل كتقدّم بالذات على ما بالعرض، وما بالحقيقة على ما بالمجاز.

---

(١) مج ٢، مس: يلحظ.
(٢) ط، مج ٢، مس: عنه.
(٣) مج ١: - بحسب التحليل.
(٤) مج ١: معاً.
(٥) مج ١: به.
(٦) مج ١: فإذا.
(٧) مج ١: أفاده نفسه/ مج ٢: أفاد نفسه.
(٨) مج ٢: أخرى/ مج ١: آخر.
(٩) مج ١: - على الماهيّة.

[٦] سؤال: نحن قد نتصوّر الوجود ونشكّ في كونه موجوداً أم لا، فيكون له وجود زائد. وكذا الكلام في وجود الوجود، ويتسلسل، فلا محيص إلّا بأن يكون الوجود اعتبارياً محضاً.

جواب[١]: حقيقة الوجود لا تحصل بكنهها في ذهن من الأذهان، إذ ليس الوجود أمراً كلياً، ووجود كلّ موجود هو عينه الخارجي، والخارجي لا يمكن أن يكون ذهنيّاً. والذي يتصوّر من الوجود هو[٢] مفهوم عام ذهني يقال له الوجود الانتسابي الذي يكون في القضايا. والعلم بحقيقة الوجود لا يكون إلّا حضوراً إشراقياً وشهوداً[٣] عينيّاً، وحينئذٍ لا يبقى الشكّ في هويته.

والأولى بهذا السؤال أن يورد إلزاماً على من قال بزيادة الوجود على الماهيّة، مستدلّاً بما ذكر من أنّا نعقل الماهيّة ونشكّ في وجودها، أو نغفل عنه، والمعقول غير المشكوك فيه أو[٤] المغفول عنه، فالوجود زائد على الماهيّة. لكن ما حقّقناه في الأصل من أنّ الوجود غير زائد على الماهيّة، وليس عروضه لها عروضاً خارجياً ولا ذهنياً، إلا بحسب التحليل، كما أشرنا إليه. فانهدم الأساسان.

[٧] سؤال: لو كان الوجود في الأعيان وليس بجوهر، فيكون كيفاً، لصدق[٥] تعريف الكيف عليه. فيلزم مع ما مرّ من تقدّم الموضوع عليه المستلزم للدور أو[٦] التسلسل، كون الكيف أعمَّ الأشياء مطلقاً وكون الجوهر كيفاً بالذات، وكذا الكمّ وغيرهما.

جواب[٧]: الجوهر والكيف وغيرهما من المقولات من أقسام الماهيّة، وهي معانٍ كلية تكون جنساً ونوعاً وذاتية وعرضية. والحقائق الوجودية هويّات عينيّة وذوات شخصيّة غير مندرجة تحت كلّي ذاتي أو عرضي[٨] فالجوهر - مثلاً -

---

(١) مج ٢: الجواب.

(٢) مج ٢: وهو.

(٣) مس: حضور... وشهود.

(٤) مج ١: و.

(٥) مس: يصدق.

(٦) مج ١: و.

(٧) مج ٢: الجواب.

(٨) مس: - أو عرضيّ.

ماهيّة كلّية حقُّها في الوجود الخارجي أن لا تكون في موضوع. والكيف ماهيّة كلّية حقُّها في الوجود الخارجي أن لا تقبل القسمة ولا النسبة. وهكذا في سائر المقولات. فسقط كون الوجود جوهراً أو كيفاً أو كمّاً أو عرضاً آخر من الأعراض.

وقد مرّ أيضاً أنّ الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا ماهيّة له[١]، ولا هو جنس وفصل ونوع لشيء ولا عرض عام و[٢]خاص، لأنّ هذه الأمور من أقسام الكليات.

وما هو من الأعراض العامّة والمفهومات الشاملة هو معنى الموجودية المصدرية، لا حقيقة الوجود.

ومن قال: إنّ الوجود عرض، أراد به المفهوم العامّ العقلي[٣]، وكونه عرضاً أنّه الخارج المحمول على الماهيّات.

وأيضاً الوجود مخالف للأعراض، لأنّ وجودها في نفسها وجودها لموضوعها. وأمّا الوجود، فهو بعينه وجود الموضوع، لا وجود عرض في الموضوع.

والأعراض مفتقرة في تحقّقها إلى الموضوع، والوجود لا يفتقر في تحقّقه إلى الموضوع، بل الموضوع يفتقر في تحقّقه إلى وجوده.

والحقّ أنّ وجود الجوهر جوهر بعين جوهريّة ذلك الجوهر، لا بجوهريّة أخرى. ووجود العرض عرض بعين عرضيّة ذلك العرض، لا بعرضيّة أخرى، كما علمت الحال بين الماهيّة والوجود.

[٨] سؤال: إذا كان الوجود موجوداً للماهيّة، فله نسبة إليها وللنسبة أيضاً وجود حينئذٍ فلوجود النسبة نسبة إلى النسبة، وهكذا الكلام في وجود نسبة النسبة، فيتسلسل.

---

(١) مس: - له.
(٢) مج ١: + لا.
(٣) مج ١: + الكلّي.

جواب[1]: ما مرّ من الكلام يكفي لاندفاعه، إذ الوجود عين الماهيّة خارجاً وغيرها في الذهن، فلا نسبة بينهما إلّا بحسب الاعتبار العقلي[2]، وعند الاعتبار يكون للنسبة وجود هو عينها بالذات وغيرها بحسب الخارج، ومثل هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي. وستعلم كيفيّة الارتباط بينهما بحسب حالهما عند التحليل.

* * *

(١) مج ٢: الجواب.

(٢) مج ٢: اعتبار العقل.

المشعر الخامس

في كيفية اتصاف الماهيّة بالوجود

ولعلّك تعود وتقول: لو كانت للوجود أفراد في الماهيّات سوى الحصص، لكان ثبوت فرد منه للماهيّة فرعاً على ثبوتها بناءً على القاعدة المشهورة. فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها كما مرّ.

فاعلم أنّه لا خصوصية لورود هذا الكلام على عينيّة الوجود، بل وروده[1] على انتزعية الوجود أشكل، لأنّ الوجود عين الماهيّة على تقدير العينيّة، فلم يكن بينهما اتّصاف بالحقيقة؛ وغيرها على هذا التقدير، فيكون وصفاً لها. فبشكل كيفية الاتّصاف، لأنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود على تقدير أن يراد به الكون المصدري، مصداقها[2] حصول الماهيّة. والماهيّة ـ بأيّ اعتبار أخذت ـ كان لها كون مصدري، فلا يتصور تقدّمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون[3]، بخلاف ما إذا كان الوجود أمراً حقيقياً وللماهيّة تحصّلاً عقليّاً[4] غير وجودها.

لكن الحقّ الحقيق بالتحقيق أنّ الوجود ـ سواء كان عينياً أو عقلياً ـ نفس ثبوت الماهيّة ووجودها، لا ثبوت شيء أو وجوده لها.

وبين المعنيين فرق واضح والذي تجري فيه القاعدة المذكورة، هو ثبوت شيء

---

(١) مج ٢: ورده. (٢) مج ١، مج ٢: + نفس.

(٣) مج: - على مطلق الكون.

(٤) همهٔ نسخه ها به همين صورت آمده، اما ظاهراً «تحصّل عقلي» صحيح است.

لشيء، لا[1] ثبوت شيء في نفسه فط. فقولنا[2] «زيد موجود» كقولنا: «زيد زيد» فلا تجري فيه القاعدة الفرعية. والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة، وقعوا فيما وقعوا من الاضطراب. وتشعَّبوا في الأبواب. فتارة خصّصوا القاعدة الكليّة القائلة بالفرعية بما سوى صفة الوجود. وتارة هربوا عنها وانتقلوا إلى الاستلزام بدل الفرعيّة. وتارة أنكروا ثبوت الوجود أصلاً لا ذهناً ولا عيناً. قائلين: إنّه مجرد اعتبار الوهم الكاذب واختراعه، لأنّ مناط صدق المشتقّ اتّحاده مع الشيء لا قيام مبدأ الاشتقاق[3]، لأنّ مفهوم المشتقّ ـ كالكاتب والأبيض ـ أمر بسيط يعبَّر عنه بـ«بير» و«سفيد» فكون[4] الشيء موجوداً عبارة عن اتّخاده مع مفهوم الموجود[5]، لا قيام الوجود به قياما حقيقيّاً أو انتزاعيّاً، ولا يحتاج إلى وجود أصلاً.

فالواجب عند هذا القائل عين مفهوم الموجود، لا عين الوجود وكذا الممكن الموجود[6]. وكذا في جميع الاتّصاف بالمفهومات. والفرق بين الذاتي والعرضي من المشتق عنده ليس بكون الاتّحاد في الوجود ـ الذي هو مناط الحمل[7] عندنا في الذاتيات بالذات وفي العرضيات بالعرض ـ إذ لا وجود عنده، بل بأنّ المفهوم الذاتي هو الذي يقع في جواب «ما هو» والعرضي هو الذي لم يقع فيه. وهذا كلّه من التعسّفات.

إشراق حكمي:

وجود كل ممكن عين ماهيّته[8] خارجاً ومتّحد بها نحواً[9] من الاتّحاد. وذلك لأنّه لمّا ثبت وتحقّق ممّا بيّنا أنّ الوجود الحقيقي ـ الذي هو مبدأ الآثار ومنشأ الأحكام، وبه تكون الماهيّة موجودة، وبه يطرد العدم عنها ـ أمر عيني،

---

(١) مس: ولا.
(٢) مس: قولنا.
(٣) مس: للاشتقاق.
(٤) مس: فيكون (نسخه بدل: فكون).
(٥) مس: الوجود.
(٦) مج ١: الوجود.
(٧) مج ١: المحلّ.
(٨) مج ٢: ماهيّة.
(٩) مج ١: نحوٌ.

فلو لم يكن وجود كل ماهيّة عينها ومتّحداً بها[١]، فلا يخلو: إمّا أن يكون جزءاً منها أو زائداً عليها عارضاً لها. وكلاهما باطلان، لأنّ وجود الجزء قبل وجود الكل، ووجود الصفة بعد وجود الموصوف. فتكون الماهيّة حاصلة الوجود قبل نفسها، ويكون الوجود متقدّماً على نفسه. وكلاهما ممتنعان.

ويلزم يضاً تكرّر[٢] نحو وجود شيء واحد من جهة واحدة، أو[٣] التسلسل في المترتّبات المجتمعة من أفراد الوجود. وهذا التسلسل مع استحالته بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ـ أي الوجود والماهيّة ـ يستلزم المدعى بالخلف، وهو كون الوجود عين الماهيّة في الخارج، لأنّ[٤] قيام جميع الوجودات بحيث لا يشذّ عنها وجود عارض يستلزم وجوداً لها غير عارض، وإلّا لم يكن المفروض جميعاً جميعاً بل بعضاً من الجميع.

فإذا ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهيّته في العين، فلا يخلو: إمّا أن يكون بينهما مغايرة في المعنى والمفهوم، أو لا يكون. والثاني باطل، وإلّا لكان الإنسان ـ مثلاً ـ والوجود لفظين مترادفين، ولم يكن لقولنا: «الإنسان موجود» فائدة، ولكان مفاد قولنا: «الإنسان موجود» وقولنا: «الإنسان إنسان» واحداً، ولما[٥] أمكن تصوّر أحدهما مع الغفلة عن الآخر، إلى غير ذلك من اللوازم المذكورة في المتداولات من التوالي الباطلة. وبطلان كلّ من هذه التوالي مستلم لبطلان المقدّم.

فتعيّن الشقّ الأوّل، وهو كون كلّ منهما غير الآخر بحسب المعنى عند التحليل الذهني مع اتّحادهما ذاتاً وهويةً في نفس الأمر.

بقي الكلام في كيفيّة اتّصاف الماهيّة بالوجود بحسب اعتبار المغايرة الاتّصافية في ظرف التحليل العقلي، الذي هو أيضاً نحو من أنحاء وجود الشيء في[٦] نفس الأمر بلا تعمّل واختراع. وذلك لأنّ كل موصوف بصفة أو معروض

---

(١) مج ٢: فيها.
(٢) ط: تكرير.
(٣) مج ١: و.
(٤) مج ٢: كان.
(٥) مج ٢، مس: لا.
(٦) مس: - في.

لعارض، فلا بدَّ له من مرتبة من الوجود يكون متقدّماً[١] بحسبه على تلك الصفة أو[٢] ذلك العارض غير موصوف به ولا[٣] معروض له. فعروض الوجود إمّا للماهيّة الموجودة، أو غير الموجودة، أو لا الموجودة ولا المعدومة جميعاً. فالأوّل يستلزم الدور أو التسلسل، والثاني يوجب التناقض، والثالث يقتضي ارتفاع النقيضين.

والاعتذار بأنّ ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز[٤] بل واقع، غير نافع هاهنا، لأنّ المرتبة التي يجوز خلوُّ النقيضين عنها هي ما يكون من مراتب نفس الأمر، ولا بدّ من أن يكون لها تحقّق ما في الجملة سابقاً على النقيضين، كمرتبة الماهيّة بالقياس إلى العوارض. فإنّ للماهيّة وجوداً مع قطع النظر عن العارض[٥] ومقابله ـ كالجسم بالقياس إلى البياض ـ ونقيضه. وليس لها مرتبة وجود مع قطع النظر عنوجودها.

فقياس عروض الوجود للماهيّة بعروض[٦] البياض للجسم، وقياس خلوِّها عن الوجود والعدم بخلوِّ الجسم في مرتبة وجوده عن البياض اللابياض، قياس بلا جامع، إذ قيام البياض ومقابله بالجسم فرع على وجوده، وليس قيام الوجود بالماهيّة فرعاً على وجودها، إذ لا وجود لها إلّا بالوجود.

فالتحقيق في هذا المقام أن يقال بعد ما أشرنا إليه من أنّ عارض الماهيّة عبارة عن شيء يكون عين الماهيّة في الوجود وغيره في التحليل العقلي: إنّ للعقل أن يحلّل الموجود إلى ماهيّة ووجود، ويجرّد[٧] في هذا التحليل كلًّا منهما عن صا حبه، ويحكم بتقدّم أحدهما على الآخر واتّصافه به: أمّا بحسب الخارج، فالأصل والموجود[٨] هو الوجود، لأنّه الصادر عن الجاعل بالذات،

---

(١) مج ٢: + ما.
(٢) مج ٢: إذ.
(٣) مج ١: - لا.
(٤) مج ١: جاز.
(٥) مج ٢: العوارض/ مج ١: + ومعارضه.
(٦) مج ٢: بقياس عروض/ مس: كقياس عروض.
(٧) مج ١: - ويجرّد.
(٨) مج ١: + الموصوف و.

والماهيّة متّحدة به محمولة عليه، لا كحمل العرضيات اللاحقة، بل حملها عليه واتّحادها به بحسب نفس هويته وذاته، وأمّا بحسب الذهن، فالمتقدّم[١] هي الماهيّة، لأنّها مفهوم كلي ذهني[٢] يحصل بكنهها في الذهن، ولا يحصل من الوجود إلّا مفهومه العام[٣] الاعتباري. فالماهيّة هي الأصل في القضايا الذهنية لا الخارجية[٤]، والتقدّم هاهنا تقدّم بالمعنى والماهيّة، لا بالوجود. فهذا التقدّم خارج عن الأقسام الخمسة المعروفة.

فإن قلت: تجريد الماهيّة عن الوجود عند التحليل أيضاً ضرب من الوجود لها في نفس الأمر، فكيف تنحفظ[٥] قاعدة الفرعيّة في اتّصافها بمطلق الوجود، مع أنّ هذا التجريد من أنحاء مطلق الوجود؟

قلنا: هذا[٦] التجريد وإن كان نحواً من مطلق الوجود، فللعقل أن لا يلاحظ عند التجريد هذا التجريد[٧]، وأنّه نحو من الوجود، فتتّصف الماهيّة بالوجود المطلق الذي جرّدناها[٨] عنه. فهذه الملاحظة التي هي[٩] عبارة عن تخلية الماهيّة عن جميع الموجودات حتّى عن هذه الملاحظة وعن هذه التخلية ـ التي هي أيضاً نحو من الوجود في الواقع من غير تعمّل ـ لها اعتباران: اعتبار كونها تجريداً وتعريةً، واعتبار كونها نحواً من الوجود.

فالماهيّة بالاعتبار الأوّل[١٠] موصوفة بالوجود، وبالاعتبار الآخر مخلوطة غير موصوفة. فالتعرية باعتبار، والخلط باعتبار آخر[١١]. ليست حيثية أحد الاعتبارين غير حيثيّة الاعتبار[١٢] الآخر، ليعود الإشكال جذعاً من أنّ الاعتبار الذي به[١٣] تتّصف الماهيّة بالوجود، لا بدّ فيه أيضاً من مقارنته[١٤] للوجود. فتنفسخ ضابطة

---

(١) مس: فالمقدّم.
(٢) مج ١: + حاصل.
(٣) مج ١: المفهوم العالم.
(٤) مج ٢: للخارجيّة/ مس: والخارجيّة.
(٥) مج ١: يحفظ.
(٦) مس: - هذا.
(٧) مج ١: - هذا التجريد.
(٨) مج ١: جرّدها.
(٩) مج ٢: عن.
(١٠) مج ١: بأحد الاعتبارين.
(١١) مج ١: - آخر.
(١٢) مج ٢: اعتبار.
(١٣) مج ٢: - به/ مج ١، مس: بها.
(١٤) مج ٢: مغايرته.

الفرعية، وذلك لأنّ هذا التجريد عن كافّة الوجود هو بعينه نحوٌ من الوجود، لا أنّه شيء آخر غيره. فهو وجود وتجريد عن الوجود؛ كما أنّ للهيولى الأولى قوّة الجواهر الصورية وغيرها، ونفس هذه القوّة حاصلة لها بالفعل ولا حاجة لها[1] إلى قوّة أخرى لفعلية هذه القوّة. ففعليتها قوّتها للأشياء الكثيرة، كما[2] أنّ ثبات الحركة عن تجدّدها، ووحدة العدد عين كثرته. فانظر إلى سريان نور الوجود ونفوذ حكمه في جميع المعاني بجميع الاعتبارات والحيثيّات، حتى أنّ تجريد الماهيّة عن الوجود أيضاً متفرع على وجودها.

تنبيه:

وليعلم أنّ ما ذكرنا تتميم لكلام القوم على ما يوافق مذاقهم ويلائم مسلكهم في اعتباريّة الوجود. وأمّا[3] نحن، فلا نحتاج إلى هذا التعمّق، لما قرّرنا أنّ الوجود نفس الماهيّة عيناً. وأيضاً الوجود نفس ثبوت الشيء، لا ثبوت شيء له[4]. فلا مجالَ للتفريع هاهنا.

فكان إطلاق الاتّصاف على الارتباط الذي بين الماهيّة ووجودها، من باب التوسع والتجوز، لأنّ الارتباط بينهما اتحادي لا كالارتباط[5] بين المعروض وعارضه والموصوف وصفته، بل من قبيل اتّصاف الجنس بفصله في النوع البسيط عند تحليل العقل إيّاه إليهما، من حيث هما جنس وفصل، لا من حيث هما مادّة وصورة عقليّتان[6].

* * *

(١) مس: - لها.

(٢) مج ١، مج ٢، مس: وكما.

(٣) مج ١: فأمّا.

(٤) مج ١: لشيء.

(٥) مس: كارتباط.

(٦) ط: عقليتين/ مج ١، مس: عقليّين.

المشعر السادس

في أنّ تخصّص[1] أفراد الوجود وهوياتها بماذا على سبيل الإجمال

اعلم أنك قد عملت أنّ الوجود حقيقة[2] عينيّة[3] بسيطة، لا أنّه كلي طبيعي يعرض لها في الذهن أحد الكليات الخمس[4] المنطقيّة، إلّا من جهة الماهيّة المتحدة بها إذا أخذت من حيث هي هي. فإذن نقول: تخصّص[5] كلّ فرد من الوجود إمّا بنفس حقيقته. كالوجود التام الواجبي ـ جلّ مجده ـ وإمّا بمرتبة من التقدّم والتأخّر والكمال والنقص، كالمبدعات، أو بأمور لاحقة، كأفراد الكائنات.

وقيل تخصّص[6] كلّ وجود بإضافته إلى موضوعه[7] وإلى سببه، لا أنّ الإضافة لَحِقَته من خارج، فإنّ الوجود عرض، وكل عرض متقوّم بوجوده في موضوعه، وكذلك حال وجود كل ماهيّة بإضافته إلى تلك الماهيّة، لا كما يكون الشيء في المكان أو في الزمان[8]، فإنّ كونه في نفسه غير كونه في المكان أو في الزمان، وهذا كلام[9] لا يخلو عن[10] مساهلة، إذ قياس نسبة الوجود إلى الماهيّة بنسبة

---

(١) ط: تخصيص.

(٢) مج ٢، مس: + نوعيّة.

(٣) مس: - عينيّة.

(٤) ط، مس، مج ٢: الخمسة.

(٥) ط، مج ١، مج ٢: تخصيص.

(٦) ط، مس: تخصيص.

(٧) مج ٢: بإضافة إلى موضوعة.

(٨) مج ١، مج ٢، مس: - أو في الزمان.

(٩) ط: الكلام.

(١٠) مج ١: من.

العرض إلى الموضوع فاسد، كما مرّ من أنّه[1] لا قوام للماهيّة مجرّدة عن الوجود، وأنّ الوجود ليس إلّا[2] كون الشيء، لا كون شيء[3] لشيء، كالعرض لموضوعه، أو كالصورة لمادّتها. ووجود العرض في نفسه، وإن كان عين وجوده لموضوعه[4]، لكن ليس بعينه وجود موضوعه بخلاف الوجود، فإنّه نفس وجود الماهيّة فيما له ماهيّة. فكما[5] أنّ الفرق حاصل بين كون الشيء في المكان وفي الزمان وبين كون العرض في الموضوع، كما ظهر من كلامه بأنّ كون الشيء في أحدهما غير كونه في نفسه، وكون العض في الموضوع عين كونه في نفسه، فكذا[6] الفرق حاصل بين وجود العرض في الموضوع وبين وجود الموضوع، فإنّ الوجود في الأوّل غير وجود الموضوع[7]، وفي الثاني عينه.

قال الشيخ الرئيس[8] في «التعليقات»:

> **وجود الأعراض في أنفسها[9] وجوداتها لموضوعاتها، سوى أنّ العرض الذي هو الوجود، لمّا كان مخالفاً لها لحاجتها إلى الموضوع[10] حتى صير موجوداً، واستغناء[11] الوجود عن الوجود حتّى يكون موجوداً، لم يصحّ أن يقال: إنّ وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه، بمعنى أنّ للوجود وجوداً، كما يكون للبياض وجود[12] بل بمعنى أنّ وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه، وغيره من الأعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير.**

---

(١) مج ١، مج ٢، مس: أن.
(٢) مج ١: + نحو.
(٣) مج ١: الشيء.
(٤) مج ٢: في موضوعه.
(٥) مج ١، مس: وكما.
(٦) مج ١: وكذا.
(٧) مج ٢: غير الوجود في الموضوع.
(٨) مج ٢، مس: - الرئيس.
(٩) مج ١: في نفسها.
(١٠) «اسفار»، ج ١، ص ٥٦: «الشواهد الربوبيّة»، ص ١٧: الوجود.
(١١) ط: واسغني.
(١٢) مج ١: كما أنّ للبياض وجوداً.

وقال أيضاً في «التعليقات»[1]: «فالوجود الذي في الجسم هو موجوديّة الجسم، لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض، إذ لا يكفي فيه البياض والجسم»[2].

أقول: إنّ أكثر المتأخْرين لم يقدروا على تحصيل المراد من هذه العبارة وأمثالها، حيث حملوها على اعتبارية الوجود وأنّه ليس أمراً عينياً، وحرَّفوا الكَلِمَ عن مواضعها. وإنّني قد كنت في سالف الزمان شديد الذبِّ عن تأصّل الماهيّات واعتبارية الوجود، حتى هداني ربّي وأراني برهانه[3]. فانكشف لي غاية الانكشاف أنّ الأمر فيها على عكس ما تصوّروه وقرّروه. فالحمد لله الذي أخرجني عن ظلمات الوهم بنور الفهم، وأزاحَ عن قلبي سُحُبَ تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقة وثبّتني على القول الثابت في الحياة والآخرة. فالوجودات حقائق متأصّلة، والماهيّات هي الأعيان الثابتة ما شمّتْ رائحة الوجود أصلاً. وليست الوجودات إلّا أشعة[4] وأضواءً للنور الحقيقي والوجود القيّومي ـ جلّت كبرياؤه، ـ إلّا أنّ لكل منها نعوتاً ذاتية ومعانٍ عقليةً هي المسماة بالماهيّات.

توضيح فيه تنقيح:

أمّا تخصيص الوجود بالواجبية، فبنفس[5] حقيقته المقدّسة عن نقص وقصور. وأمّا تخصيصه بمراتبه ومنازله في التقدّم والتأخّر، والغنى والحاجة، والشدّة والضعف، فيما فيه من شؤونه الذاتية وحيثياته العينية بحسب حقيقته[6] البسيطة، التي لا جنس لها ولا فصل ولا يعرض لها الكلية، كما علم. وأمّا تخصيصه بموضوعاته ـ أعني الماهيّات والأعيان المتّصفة به في العقل على الوجه الذي مرّ ذكره، ـ فهو باعتبار ما يصدق عليه في كل مقام من ذاتياته التي تنبعث عنه في حدّ العلم والتعقّل، ويصدق عليه صدقاً ذاتياً من الطبائع الكلية والمعاني الذاتية،

---

(١) «التعليقات»، ص ٦٥.
(٢) «همان».
(٣) مج ١: ببرهانه/ مج ٢: برهاناً.
(٤) مج ١: الأشعة.
(٥) مج ١: بنفس/ مج ٢، مس: فلنفسه.
(٦) مج ١: حقيقة.

التي يقال[1] لها في عرف أهل هذا الفن «الماهيّات»، وعند الصوفية «الأعيان»[2]، وإن كان الوجود والماهيّة فيما له وجود وماهيّة[3] شيئاً واحداً، والمعلوم[4] عين الموجود. وهذا سرّ غريب فتح الله على قلبك بابَ فهمِهِ إن شاء الله.

قال الشيخ الرئيس في «المباحثات»:

> **إنّ الوجود في ذوات الماهيّات لا يختلف بالنوع، بل إن ان[5] اختلاف، فبالتأكد والتضعف وإنّما تختلف ماهيّات الأشياء ـ التي تنال الوجود ـ بالنوع، وما فيها من الوجود فغير مختلف النوع. فإنّ الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيّته، لا لأجل وجوده[6]. (انتهى كلامه).**

فالتخصيص في الوجود على الوجه الأوّل بحسب ذاته وهويّته. وأمّا على الوجه الثاني، فباعتبار ما معه في كل مرتبة من النعوت الذاتية الكلية.

ولا يبعد أن يكون المراد بتخالف الوجودات نوعاً، كما اشتهر من المشّائين هذا المعنى، وهو بعينه كتخالف مراتب الأعداد أنواعاً[7] بوجه، وتوافقها نوعاً بوجه[8]. فإنّها يصحّ القول بكونها متّحدة الحقيقة، إذ ليس في كل مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات التي هي أمور متشابهة[9]. ويصحّ القول بكونها متخالفة المعاني الذاتية، إذ ينتزع العقل[10] من كلّ مرتبة نعوتاً وأوصافاً ذاتيةً ليست ثابتةً لغيرها. ولها آثار وخواص متخالفة تترتّب عليها بحسب أحكام نفسية ينتزع العقل من كلّ مرتبة لذاتها خلاف ما ينتزع من مرتبة[11] أخرى لذاتها. فهي بعينها كالوجودات الخاصّة في أنّ مصداق تلك الأحكام والنعوت الكليّة ذواتها بذواتها. فأَتْقِنْ ذلك، فإنّه من العلوم الشريفة.

---

(1) مس: - يقال.
(2) ط: + الثابتة.
(3) مج ١، مج ٢، مس: ماهيّة ووجود.
(4) مس: والمفهوم (نسخه بدل: والمعلوم).
(5) ط: + له.
(6) «المباحثات»، ص ٤١.
(7) مس: نوعاً.
(8) ط: + مّا.
(9) مس: متناهية (نسخه بدل: متشابهة).
(10) مس: - العقل.
(11) مج ٢: ماهيّة.

المشعر السابع

في أنّ الأمر المجعول بالذات من الجاعل والفائض[1] من العلّة هو الوجود دون الماهيّة، وعليه شواهد

الشاهد[2] الأوّل: إنّا نقول: ليس المجعول بالذات هو المسمّى بالماهيّة، كما ذهب إليه[3] أتباع الرواقيّين كالشيخ المقتول ومن تبعه، ومنهم العلّامة الدوّاني ومن يحذو حذوه، ولا صيرورة الماهيّة موجودة، كما اشتهر من المشّائين، ولا مفهوم الموجود بما هو موجود، كما يراه السيّد المدقّق، بل الصادر بالذات والمجعول بنفسه في كلّ ما له جاعل، هو نحو وجوده العيني جعلاً بسيطاً مقدّساً عن كثرة تستدعي مجعولاً ومجعولاً إليه، إذ لو كانت الماهيّة بحسب جوهرها مفتقرة إلى الجاعل، لزم كونها متقوّمة[4] به في حدّ نفسها ومعناها، بأن يكون الجاعل معتبراً في قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصورها بدونه. وليس كذلك.

فإنّا قد نتصوّر كثيراً من الماهيّات بحدودها، ولم نعلم أنّها هل هي حاصلة بعد أم لا، فضلاً عن حصول جاعلها[5]، إذ لا دلالة لها على غيرها ومن الماهيّات الموجودة ما نتصوّرها ونأخذها من حيث هي هي مع قطع النظر عن ما سواها، إذ هي بهذا الاعتبار ليست إلّا نفسها. فلو كانت هي في حدّ نفسها مجعولة متقوّمة بالعلّة مفتقرة إليها افتقاراً قواميّاً، لم يكن بحيث يمكن أخذها

(١) مج ٢: والفاعل.
(٢) مج ١، مج ٢، مس: - الشاهد.
(٣) ط، مس: - إليه.
(٤) مج ١: مقوّمة.
(٥) مج ١: فاعلها.

مجردة عن ما سواها[١]، ولا كونها مأخوذة من حيث هي هي، كما لا يمكن ملاحظة معنى الشيء إلّا مع أجزائه ومقوِّماته. فإذن أثر الجاعل وما يترتّب عليه، ليس هو هي، بل غيرها. فإذن المجعول ليس إلّا وجود الشيء جعلاً بسيطاً دون ماهيّته إلّا بالعرض.

فإن قلت: فعلى هذا، يلزم أن يكون وجود الجاعل مقو٢اً للوجود[٢] المجعول غير خارج عنه، مثل ما يلم[٣] من جعل الماهيّة ومجعوليتها.

قلت: نعم، لا محذور فيه. فإنّ وجود المعلول متقوّم بوجود علّته تقوّمَ النقص بالتمام، والضعفِ بالقوّة والأمكان بالوجوب.

وليس لك أن تقول: نحن نتصوّر وجود المعلول مع الغفلة عن وجود علّته الموجبة له، فلا يكون متقوِّماً به.

لأنّا نقول: لا يمكن حصول العلم بخصوصيّة نحو من الوجود إلّا بمشاهدة عينيّة وهي لا يتحقّق إلّا من جهة مشاهدة علّته[٤] الفياضة[٥]. ولهذا قالوا: العلم بذي السبب لا يحصل إلّا بالعلم بسببه، تأمَّلْ فيه.

الشاهد الثاني[٦]: إنّ الماهيّة لو كانت في حدّ نفسها مجعولة، لكان مفهوم المجعول محمولاً عليها بالحمل الأوَّلي الذاتي، لا بالحمل الشائع الصناعي فقط. فيلزم أن يكون أثر الجاعل مفهوم المجعول دون غيره[٧] من المفهومات، إذ كلّ مفهوم مغاير لمفهوم آخر، إذ لا اتّحاد بين المفهومات من حيث المعنى والماهيّة، ولا يتصوّر الحمل الذاتي إلّا بين مفهوم ونفسه، أو بينه وبين حدّه، كقولنا: «الإنسان إنسان» أو «حيوان ناطق». وأمّا قولنا: «الناطق[٨] ضاحك»،

---

(١) مس: سواه.
(٢) مج ١: بالوجود.
(٣) مج ٢، مس: لزم.
(٤) مج ٢: علّة.
(٥) مس: القاحبه (نسخه بدل: الفياضيّة).
(٦) مج ١، مج ٢، مس: وثانيها.
(٧) مج ١: + من حيث هي هي ليست إلّا هي فحينئذٍ لا.
(٨) مج ١: فالناطق.

فغير جائز بالحمل الذاتي، بل بالحمل الصناعي الذي مناطه الاتّحاد في الوجود، لا الاتّحاد في المفهوم.

الشاهد الثالث[١]: إنّ كلّ ماهيّة فهي لا تأبى عن كثرة التشخّصات والوجودات، والتشخّص لمّا كان عين الوجود ـ كما قرّر[٢] المحقّقون ـ أو مساوقاً له ـ كما يظنّه الآخرون ـ فلا يمكن أن يكون من لوازم الماهيّة كالوجود على ما برهن عليه. فلو كانت الماهيّة المجعولة متعدّدة الحصول في الأعيان، كالنوع الواحد المتكثّر أفراده، فلا محالة أن يكون جعلها متعدّداً. فتعدّد الجعل إمّا أن يقتضي أن يكون بحسب[٣] تعدّد نفسه الماهيّة، أو تعدّد حصولاتها وأنحاء وجوداتها، فيكون الوجود متعدّداً بالذات والماهيّة متعددةً بالتبع. والشقّ الأوّل مستحيل لأنّ صرف الشيء لا يتميّز ولا يتعدّد. فكيف تتكرّر نفس الماهيّة ويتعدّد جعلها من حيث هي هي وهذا شيء[٤] لا مجال لذي عقل أو يتصوّره، فضلاً عن أن يجوّزه. فبقي[٥] الشقّ الثاني، وهو أن يكون الصادر بالذات والمجعول أوّلاً على نعت الكثرة، هي أنحاء الحصولات، أعني الوجودات المتشخّصة بذواتها، ويتكثر بتكثّرها[٦] الماهيّة الواحدة.

الشاهد الرابع[٧]: إنّ الماهيّة الموجودة إن كانت نوعاً منحصراً في شخص كالشمس ـ مثلاً ـ، فكونها هذا الموجود الشخصي مع احتمالها بحسب نفسها التعدّد والاشتراك بين كثيرين، إن كان من قبل الجاعل، فيكون المجعول بالحقيقة هو الوجود دون الماهيّة، وهو المطلوب. وإن كان من قبل الماهيّة، فمع لزوم الترجيح من غير مرجِّح ـ لتساوي نسبة الماهيّة إلى أشخاصها المفروضة ـ يلزم أن تكون قبل الوجود والتشخّص موجودة متشخّصة. فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو ممتنع. ومع ذلك ننقل الكلام إلى كيفية وجوده وتشخّصه، فيلزم الدور أو[٨] التسلسل.

---

(١) مج ١، مج ٢، مس: وثالثها.
(٢) مج ٢، مس: رآه/ مج ١: رواه.
(٣) مس: بحسبه.
(٤) مس: الشيء.
(٥) مج ٢: فيبقى.
(٦) مج ١: وبتكثّرها يتكثّر.
(٧) مج ١، مج ٢، مس: ورابعها.
(٨) مج ٢: و.

الشاهد الخامس[1]: لو كانت الجاعلية والمجعولية[2] بين الماهيّات، وكان الوجود أمراً إعتبارياً عقلياً، يلزم أن يكون المجعول من لوازم ماهيّة الجاعل. ولوازم الماهيّات أمور إعتبارية، فيلزم أن يكون جواهر العالم وأعراضه كلّها أموراً إعتباريّةً، إلّا المجعول الأوّل عند من اعترف بأنّ الواجب - جلّ اسمه - عين ا لموجوديّة.

على أنّ القائلين بأنّ الواجب عين الوجود، لو علموا حقيقة الوجود وأنّها عين ذاته تعالى المنزَّهة عن الماهيّة، لعلموا أنّ كلّ موجود يجب أن يكون فعله مثل[3] طبيعته، وإن كان ناقصاً[4] عنه قاصراً درجته عن درجته؛ فما كانت طبيعته بسيطة، ففعله بسيط، وكذا فعل فعله. ففعل الله في[5] كلّ شيء إفاضة الخير ونفخ روح الوجود والحياة.

قول عرشي[6]:

إنّ للوجود[7] مراتب ثلاث: **الأولى** الوجود الذي لا يتعلّق بغيره[8] ولا يتقيد بقيد مخصوص، وهو الحريّ[9] بأن يكون مبدأ الكل. **والثانية** الوجود المتعلّق بغيره، كالعقول والنفوس والطبائع والأجرام والمواد[10]. و[11]**الثالثة** الوجود المنبسط الذي شموله وانبساطه على هياكل الأعيان والماهيّات ليس كشمول الطبائع الكلية والماهيّات العقليّة، بل على وجه يعرفه العارفون، ويسمّونه بـ«النَفَسِ الرحماني» اقتباساً من قوله تعالى: ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖ﴾[12] و[13]هو الصادر الأول في الممكنات عن العلّة الأولى بالحقيقة، ويسمّونه بالحقّ

---

(1) مج ١، مج ٢، مس: وخامسها.
(2) مج ٢: والمجعولة.
(3) مج ١: - مثل.
(4) مج ١: مناقصاً.
(5) مس: من.
(6) مج ١: اعلم (بجاى «قول عرشي»).
(7) مج ١، مج ٢، مس: للموجودات.
(8) مس: بغير.
(9) مس: وهذا يحرى (نسخه بدل: وهو الحريّ).
(10) مج ١: والمعاد.
(11) مج ٢: - و.
(12) سورهٔ اعراف (٧)، آيهٔ: ١٥٦.
(13) مس: - و.

المخلوق به، وهو أصل وجود العالم وحياته ونوره الساري في جميع ما في السماوات والأرضين. وهو في كلّ شيء بحسبه[١]، حتّى إنّه يكون في العقل عقلاً، وفي النفس نفساً، وفي الطبع طبعاً، وفي الجسم جسماً، وفي الجوهر جوهراً، وفي العرض عرضاً. ونسبته إليه تعالى كنسبة النور المحسوس والضوء المنبثّ على أجرام السماوات والأرض إلى الشمس. وهو غير الوجود الإثباتي الرابطي، الذي كسائر المفهومات[٢] الكلية والمفهومات العقلية[٣] لا يتعلّق بها جعل[٤] ولا[٥] تأثير، ولها يضاً كالمعقولات المتأصّلة وجود، لكن وجودها نفس حصولها في الذهن.

وكذلك الحكم في مفهوم العدم واللاشيء واللاممكن واللامجعول، بل لا فرق عندنا بين هذه المفهومات وغيرها في كونها ليست إلّا حكايات وعنوانات لأمور، إلّا أن بعضها عنوان لحقيقة[٦] موجودة، وبعضها عنوان لأمر باطل بالذات[٧].

الشاهد السادس[٨]: إنّه لو تحقّقت الجاعلية والمجعولية بين الماهيّات، لزم أن تكون ماهيّة كلِّ ممكن من مقولة المضاف وواقعة تحت جنسه[٩].

واللازم باطل بالضرورة، فكذا الملزوم. أمّا[١٠] بيان الملازمة، فَلِما سبقت الإشارة إليه من لزوم التعلّق الذاتي والارتباط المعنوي بين ما هو المجعول[١١] بالذات وما هو الجاعل بالذات.

لا يقال: هذا مشترك الورود على المذهبين، لأنّ المجعول إذا كان نفس

---

(١) مج ٢: وهو في كلّ بحسبه/ مج ١: في كلّ بحسبه/ مس: فهي كلّ بحسبه.

(٢) مج ١: المعقولات. (٣) مس: الفعليّة.

(٤) ط: الجاعل. (٥) مج ١، مج ٢، مس: ـ لا

(٦) مج ٢: الحقيقة.

(٧) مس: لأمر باطل الذات/ مج ١، مج ٢: لأمور باطلة الذات.

(٨) مج ١، مج ٢، مس: وسادسها. (٩) مس: جنس (نسخه بدل: جنسه).

(١٠) مج ١، مج ٢: وأمّا. (١١) مج ١: مجعول.

وجود المعلول لا صفة زائدة عليه، فكان في ذاته مرتبطاً[1] بغيره، فيلزم من تعقّله تعقّل غيره، أعني[2] فاعله. وكلّ ما لا يمكن تعقّله إلّا مع تعقّل غيره، فهو من مقولة المضاف.

لأنّا نقول: مقولة المضاف وكذا غيره من المقولات التسع[3] إنّما هي من أقسام الماهيّات دون الوجودات. فالأجناس العالية هي المسمّاة بـ«المقولات»، وكلّ ما له حدّ نوعي، له[4] جنس وفصل، وهو لا محالة يجب أن يكون واقعة تحت إحدى المقولات العشرة المشهورة وأمّا الوجود، فقد ثبت أنّه لا جنس له ولا فصل له، وليس هو[5] بكلّي ولا جزئي متخصّص بخصوصية زائدة على ذاته. فإذن لا يقع الوجود تحت شيء من المقولات بالذات، إلّا من جهة الماهيّة فيما له ماهيّة. ومن هاهنا تحقّق أنّ البارىء ـ جلّ ذكره[6] ـ وإن كان مبدأ كلّ شيء وإليه نسبة كلّ أمر، ليس[7] من مقولة المضاف، تعالى عن أن يكون له مجانس أو مماثل أو مشابه أو[8] مناسب، علوّاً كبيراً.

الشاهد السابع[9]: إنّه يلزم على مذهبهم أن يكون معنى الذاتي كالجوهر مشكّكاً متفاوتاً بالأقدميّة، والتالي[10] باطل عندنا وعندهم جميعاً، فكذا المقدّم[11]، لأن بعض أفراد الجوهر علّة لبعض آخر، كما في عليّة الجواهر المفارقة بعضها لبعض، وعليّة الجواهر المفارقة[12] للأجسام، وعليّة المادّة والصورة للجسم المركّب منهما. والعلّة في ذاتها أقدم من المعلول، بل لا معنى لهذا النحو من التقدم والتأخر إلّا العليّة والمعلوليّة. فإذا كانت العلة ماهيّة، وكان المعلول ماهيّة، كانت ماهيّة العلة بما هي هي[13] متقدّمة على ماهيّة المعلول، وهي في ذاتها متأخرة عن ماهيّة علتها.

---

(1) مج ١: ومرتبته نبطاً.
(2) مج ١: أي.
(3) مج ٢، مس: التسعة.
(4) ط: فله.
(5) مج ٢: وهو ليس.
(6) مج ١: - جلّ ذكره.
(7) مج ١: + من المقولات.
(8) مج ٢: - أو.
(9) مج ١، مج ٢، مس: وسابعها.
(10) مج ١: والثاني.
(11) ط، مس: الملزوم.
(12) مج ٢، مس: المفارق.
(13) مج ١، مج ٢: - هي.

وإذا كانت[1] جوهرين، كانت جوهرية إحداهما[2] - بما هي جوهرية - أسبق من جوهرية الأخرى كذلك، فيلزم التشكيك في معنى الذاتي. وهذا باطل عند محصّلي الحكماء، فإنّهم قالوا: لا أوّلية ولا أولويّة لماهيّة جوهر على ماهيّة جوهر آخر[3] في تجوهره، ولا في كونه جوهراً، أي محمولاً عليه معنى الجوهر الجنسي، بل يتقدم عليه إمّا في وجوده[4]، كتقدّم العقل على النفس، أو في زمانه[5]، كتقدّم الأب على الإبن.

الشاهد الثامن[6]: إنّه قد تقرّر عندهم أنّ[7] مطلب «ما الشارحة» غير مطلب «ما الحقيقيّة»، و[8]ليست الغيريّة في مفهوم الجواب عنهما، لأنّه الحدّ عند المحقّقين لا غيره، إلّا عند الاضطرار. فهذه المغايرة بين المطلبين ليست إلّا من جهة اعتبار الوجود في الثاني دون الأوّل، ولزم من ذلك أن لا يكون الوجود مجرّد أمر هو انتزاعي عقلي، بل يكون أمراً حقيقياً، وهو المطلوب.

* * *

---

(1) مج ١: كانت.

(2) مج ٢: أحدهما.

(3) مج ١: اخرى.

(4) مس: وجود.

(5) مج ١، مج ٢، مس: زمان.

(6) مج ١، مج ٢، مس: وثامنها.

(7) مج ١: + مطلق.

(8) مج ١: أو.

المشعر الثامن

في كيفية الجعل والإفاضة وإثبات البارىء الأوّل وأنّ الجاعل الفياض واحد لا تعدّد فيه ولا شريك له (وفيه مشاعر)

المشعر الأوّل

في نسبة المجعول المبدع إلى الجاعل[1]

إنّ نسبة المجعول المبدع إلى الجاعل نسبة النقص إلى التمام، والضعف إلى القوّة، لما علمت أنّ الواقع في العين والموجود بالحقيقة ليس[2] إلّا الوجودات دون الماهيّات، وثبت أنّ الوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها، ولا فصل مقوّم لها، ولا نوع لها، ولا فصل مقسّم لها، ولا تشخّص لها، بل تشخّصها بنفس ذاتها البسيطة، وأنّ التفاوت بالذات بين آحادها وهويّاتها ليس إلّا بالأشدّ والأضعف، والاختلاف بالأمور العارضة إنّما يتحقّق في الجسمانيّات، ولا شكّ أنّ الجاعل أكمل[3] وجوداً وأتمّ تحصّلاً من مجعوله، فالمجعول كأنّه رشح وفيض من جاعله، وأنّ التأثير في الحقيقة ليس إلّا بتطور الجاعل في أطواره ومنازل أفعاله.

---

(١) مج ١: - في نسبة المجعول المبدع إلى الجاعل.

(٢) ط: ليست.

(٣) مج ١: الحمل.

المشعر الثاني[١]

في مبدأ الموجودات وصفاته وآثاره

وهو المشار إليه بالإيمان بالله وكلماته وآياته وكتبه ورسله، وفيه مناهج.

المنهج[٢] الأوّل

في وجوده تعالى[٣] ووحدته، وفيه مشاعر

المشعر[٤] الأوّل: في إثبات الواجب جلّ ذكره، و[٥]في أنّ سلسلة الوجودات المجعولة يجب أن تنتهي إلى واجب الوجود.

برهان مشرقي[٦]: وهو أنّا نقول: الموجود إمّا حقيقة الوجود أو غيرها. ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه[٧] شيء غير صرف الوجود من حدّ أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص، وهو المسمّى بواجب الوجود. فنقول: لو لم يكن حقيقة الوجود موجودة، لم يكن شيء من الأشياء موجوداً[٨]. واللازم بديهي البطلان، فكذا الملزوم. أمّا بيان الملازمة، فلأنّ ما عدا حقيقة الوجود إمّا ماهيّة من[٩] الماهيّات أو وجود خاصّ مشوب بعدم أو نقص، وكلّ ماهيّة غير الوجود فهي بالوجود موجودة لا بنفسها. كيف ولو أخذت بنفسها مطلقة أو مجرّدة عن الوجود، لم تكن بنفسها[١٠] نفسها فضلاً عن أن تكون موجودة، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوته في نفسه، فهي[١١] بالوجود موجودة.

وذلك الوجود إن كان غير حقيقة الوجود، ففيه[١٢] تركيب من الوجود بما هو

---

(١) مس: الموقف الأولى.

(٢) مج ١، مج ٢، مس: - المنهج.

(٣) مج ١، مج ٢: - تعالى.

(٤) مج ١، مج ٢، مس: - المشعر.

(٥) مس: - و.

(٦) مج ١: - مشرقي.

(٧) مج ١: لا يشقّ به.

(٨) مج ١، مس: موجودة.

(٩) مج ٢: - من.

(١٠) مج ١، مج ٢: نفسها.

(١١) مج ١، مج ٢: فهو.

(١٢) مس: + هيئة.

وجود ومن خصوصية أخرى. وكل خصوصية غير الوجود فهي[1] عدم أو عدمي، وكلّ مركّب متأخّر عن بسيطه[2] مفتقر إليه، والعدم لا دخل له في موجوديّة الشيء وتحصّله، وإن دخل في حدّه ومعناه.

وثبوت أيّ مفهوم كان لشيء وحمل عليه - سواء كان ماهيّة أو صفة أخرى ثبوتية أو سلبية - فهو فرع على وجوده. والكلام عائد إلى ذلك الوجود أيضاً، فيتسلسل[3]، أو يدور، أو ينتهي إلى وجود بحت لا يشوبه شيء. فظهر أنّ أصل موجوديّة كلّ شيء موجود، و[4]هو محض حقيقة الوجود الذي يشوبه شيء غير الوجود.

المشعر[5] الثاني: في أنّ واجب الوجود غير متناهي الشدة والقوة وأنّ ما سواه متناه محدود.

لمّا علمت أنّ الواجب تعالى محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود، فهذه الحقيقة لا يعتريها حدّ ولا نهاية، إذ لو كان له حدّ ونهاية، كان له تحدّد وتخصّص بغير طبيعة الوجود. فيحتاج إلى سبب يحدده ويخصّصه[6]، فلم يكن محض حقيقة الوجود.

فإذن ثبت أنّ واجب الوجود لا نهاية له، ولا نقص[7] يعتريه[8]، ولا قوّة إمكانية فيه، ولا ماهيّة له، ولا يشوبه عموم ولا خصوص. فلا فصل له، ولا تشخّص له بغير ذاته[9]، ولا صورة له، كما لا فاعل له ولا غاية له، كما لا نهاية له[10]، بل هو صورة ذاته ومصور[11] كل شيء، لأنّه كمال ذاته وكمال كلّ شيء، لأنّ[12] ذاته بالفعل من جميع الوجوه، فلا معرِّف له ولا كاشف له

---

(1) مج ۱، مج ۲: فهو.
(2) مج ۱: بسيطة/ مج ۲: بسيط.
(3) مس: قيل (نسخه بدل: يتسلسل).
(4) مج ۱، مج ۲: - و.
(5) مج ۱، مس: - المشعر.
(6) مج ۱، مج ۲: تجدّده وتخصّصه.
(7) مس: لا يفتقر (نسخه بدل: لا نقص).
(8) مج ۱: يعتبر.
(9) مج ۱: بغيره.
(10) مس: - له.
(11) مج ۱: ويتصوّر.
(12) مج ۱: + حدّ/ مس: لأنّه.

إلّا هو. ولا برهان عليه فشهد[1] ذاته على ذاته وعلى وحدانية ذاته، كما قال: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[2]. وسنشرح لك هذا.

المشعر[3] الثالث: في توحيده تعالى.

لمّا كان الواجب تعالى منتهى سلسلة الحاجات والتعلّقات، وهو غاية كلّ شيء وتمام كلّ حقيقة، فليس وجوده متوقّفاً على شيء ولا متعلّقاً بشيء كما مرّ. فيكون بسيط الحقيقة[4] من كل جهة. فذاته واجب الوجود من جميع الجهات، كما أنّه واجب الوجود بالذات وليست فيه جهة إمكانية ولا امتناعيّة، وإلّا لزم التركيب المستدعي للإمكان، وهو ممتنع فيه تعالى.

فإذا تقرّر هذا، فنقول[5]: لو فرضنا في الوجود واجبين، فيكون ما فرض ثانياً منفصل الذات عن الواجب تعالى، لاستحالة أن يكون بين الواجبين علاقة ذاتية، وإلّا لزم معلوليّة أحدهما أو كليهما، وهو خلاف[6] الفرض. فلكلٍّ منهما إذن[7] مرتبة من الكمال الوجودي ليس للآخر، ولا مترشّحاً منه فائضاً من عنده. فيكون كل منهما عادماً لكمال وجودي وفاقداً لمرتبة وجودية. فلم تكن[8] ذات الواجب محض حيثية الفعلية ووجوب الوجود[9]، بل مؤلّفاً[10] من جهتين ومصداقاً لوجود شيء وفقد شيء آخر، كليهما من طبيعة الوجود بما هو وجود ومناطاً لوجوب نحو من الوجود، وإمكان نحو آخر منه، أو امتناعه.

فلم يكن واجب الوجود من كلّ جهة، وقد ثبت أنّ ما هو واجب الوجود بالذات يجب أن يكون واجب الوجود من جميع[11] الجهات[12]، هذا خلف.

---

(1) مج ٢: فيشهد.

(2) سورة آل عمران (٣)، آية: ١٣.

(3) مج ١: - المشعر.

(4) مج ١: بسيطة الحقيقة.

(5) مس: نقول.

(6) مس: خرق.

(7) مج ١: - إذن.

(8) مج ١: المرتبة الوجودية فلم يكن.

(9) مج ١: ووجود الوجود.

(10) مس: مؤلّف.

(11) مس: - جميع.

(12) ط: + و.

فواجب الوجود بالذات يجب أن يكون من فرط الفعليّة، وكمال التحصّل[١]، جامعاً لجميع النشآت الوجوديّة والأطوار الكونيّة والشؤون الكماليّة. فلا مكافىء له في الوجود ولا مماثل ولا ندَّ ولا ضدَّ ولا شبه، بل ذاته من كمال الفضيلة[٢] يجب أن تكون مستند جميع الكمالات وينبوع كل الخيرات[٣]. فيكون تامّاً و[٤]فوق التمام.

المشعر[٥] الرابع: في أنّه المبدأ والغاية في جميع الأشياء.

الأصول الماضية دلّت وقامت على أنّ واجب الوجود واحد بالذات لا تعدّد له، وأنّه تامّ و[٦]فوق التمام. فالآن نقول: إنّه[٧] فيّاض على كلّ ما سواه بلا شركة في الإفاضة، لأنّ ما سواه ممكنة الماهيّات، ناقصة الذوات، متعلّقة الوجودات بغيرها، وكلّ ما يتعلّق وجوده بغيره، فهو مفتقر إليه، مستتمّ[٨] به، وذلك[٩] الغير مبدؤه وغايته[١٠].

فالممكنات كلها على تفاوتها وترتّبها في الكمال والنقص، فاقرة الذوات[١١] إليه، مستغنية به. فهي في حدود أنفسها ممكنة، واجبة بالأوّل الواجب تعالى، بل باطلة هالكة بأنفسها، حقّة بالحقّ الواحد الأحد ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[١٢]. ونسبته إلى ما سواه نسبة[١٣] ضوء الشمس ـ لو كان قائماً بذاته ـ إلى الأجسام المستضيئة منه، المظلمة بحسب ذواتها.

وأنت إذا شاهدت إشراق الشمس على موضع وإنارته بنورها، ثمّ حصل[١٤] نور آخر من ذلك النور، حكمت أنّ النور الثاني من الشمس وأسندته إليها[١٥]،

---

(١) مج ١، مج ٢، مس: التحصيل.
(٢) مس: الفضل/ مج ١: الفعليّة.
(٣) مس: الجزئيات (نسخه بدل: الخيرات).
(٤) مج ١، مج ٢: - و.
(٥) مج ١: - المشعر.
(٦) مج ١، مج ٢: - و.
(٧) مج ١: إنّه نقول.
(٨) مج ١: متقسّم.
(٩) مج ١، مج ٢، مس: فذلك.
(١٠) مس: مبدأ غايته.
(١١) مج ١: والذات.
(١٢) سورة قصص (٢٨)، آية: ٨٨.
(١٣) ط: كنسبة.
(١٤) مج ٢، مس: حصول.
(١٥) مج ١: إليهما/ مج ٢: إليه.

وهكذا الثالث والرابع، إلى أن ينتهي[1] إلى[2] أضعف الأنوار الجسية.

فعلى هذا المنوال وجودات الممكنات المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد الحقّ. فالكل[3] من عند الله[4].

المشعر[5] الخامس: في أنّ واجب الوجود تمام كلّ شيء.

قد علمت أنّ الوجود حقيقة واحدة بسيطة، لا تتفاوت أعدادها بأمور ذاتية من جنس وفصل ونحوهما[6]، بل بكمال ونقص وغنى وفقر. وليس النقص والفقر ممّا يقتضيه نفس حقيقة الوجود[7]، وإلّا لم يوجد واجب الوجود. والتالي[8] باطل كما ثبت، فالمقدّم مثله. فظهر أنّ حقيقته في ذاتها تامّة كاملة، غير متناهي القوّة والشدّة. وإنّما ينشأ النقص والقصور والإمكان ونحوها[9] من الثانوية والمعلولية، ضرورة أنّ المعلول لا يساوي علته والفائض لا يكافىء المفيض. فظهر أنّ واجب الوجود تمام الأشياء، ووجود الوجودات[10]، ونور الأنوار.

المشعر[11] السادس: في أنّ واجب الوجود مرجع كلّ الأمور.

اعلم أنّ الواجب بسيط الحقيقة، وكلّ بسيط الگ فهو بوحدته كلّ الأمور[12]، ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَنهَاۚ﴾[13] وأحاط بها، إلّا ما هو من باب الأعدام والنقائص[14]. فإنّك إذا فرضت شيئاً[15] بسيطاً[16] هو «ج» مثلاً، وقلت «ج»[17] ليس «ب»، فحيثية أنّه «ج»، إن كانت بعينها حيثية أنّه ليس «ب»، حتى تكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا السلب، فيكون الإيجاب والسلب شيئاً

---

(1) مج ١: - إلى أن ينتهي.
(2) مس: - إلى.
(3) ط: والكلّ.
(4) مج ١، مج ٢: + تعالى.
(5) مج ١: - المشعر.
(6) مج ٢، مس: ونحوها.
(7) مج ٢: - الوجود.
(8) مس: والثاني.
(9) مج ١، مس، ط: ونحوه.
(10) مج ٢: الموجودات.
(11) مج ١: - المشعر.
(12) مس: - اعلم أنّ الواجب... كلّ الأمور.
(13) سورة كهف (١٨)، آية: ٤٩.
(14) مج ٢: - والنقائص.
(15) مج ١، مج ٢، مس: - شيئاً.
(16) مس: البسيط.
(17) مج ١: حينئذٍ.

واحداً. ولزم أن يكون كلّ من عقل[1] الإنسان مثلاً، عقل أنّ[2] ليس بفرس، بأن يكون نفس عقله الإنسان نفس عقله لس بفرس. لكن اللازم باطل، فالملزوم كذلك. فظهر وتحقّق أنّ موضوع الجيميّة[3] مغاير لموضوع أنّه ليس «ب»، ولو بحسب الذهن. فعلم أنّ كلّ موجود سلب عنه أمر وجودي، فهو ليس بسيط[4] الحقيقة، بل ذاته مركّبة من جهتين: جهة بها هو كذا، وجهة هو بها[5] ليس كذا. فبعكس النقيض: كلّ بسيط الحقيقة هو كلّ الأشياء. فاحتفظ[6] بهذا، إن كنت من أهله.

المشعر[7] السابع: في أنّه تعالى يعقل ذاته ويعقل الأشياء كلّها من ذاته.

أمّا أنّه يعقل ذاته. فلأنّه بسيط الذات مجرّد عن شوب كلّ نقص وإمكان وعدم، وكلّ ما هو كذلك فذاته حاضرة[8] لذاته بلا حجاب. والعلم ليس إلّا حضور الوجود[9] بلا غشاوة. وكلّ إدراك فحصوله بضرب من التجريد عن المادة وغواشيها، لأنّ المادة منبع[10] العدم والغيبة، إذ كلّ جزء من الجسم فإنّه يغيب عن غيره من الأجزاء، ويغيب عنه الكلّ، ويغيب الكلّ[11] عن الكلّ. فكل صورة هي[12] أشدّ براءة من المادة، فهي أصحّ حضوراً لذاتها: أدناها المحسوسة على ذاتها، ثمّ المتخيلة[13] على مراتبها، ثمّ المعقولة، وأعلى المعقولات أقوى الموجودات، وهو واجب الوجود.

فذاته عاقل ذاته ومعقول ذاته بأجلّ عقل[14]، وذاته مبدأ كلّ فيض وجود،

---

(1) مج ١: تعقّل.
(2) مج ٢: - أنّه.
(3) مج ١: الحمهيّة.
(4) مج ١: بسيطة.
(5) مج ١: بهاهو.
(6) مس: فاحفظ.
(7) مج ١: - المشعر.
(8) مج ٢: - حاضرة/ مج ١: معلوم.
(9) مج ٢: - الوجود.
(10) مج ٢: يتبع.
(11) مج ٢: - ويغيب الكلّ.
(12) مج ١، مج ٢، مس: هو.
(13) مج ٢: المخيّلة/ مس: المنحلّة، (نسخه بدل): المتخيلة.
(14) مس: - عقل.

فبذاته يعقل جميع[1] الأشياء عقلاً[2] لا كثرة فيه أصلاً.

ثمّ إنّ كلّ صورة إدراكية ـ سواء كانت معقولة أو محسوسة[3] فهي متّحدة[4] الوجود مع وجود مدركها[5] ببرهان فائض علينا من عند الله، وهو أنّ كل صورة إدراكية[6]، ولتكن عقلية، فوجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها لعاقلها شيء واحد بلا تغاير، بمعنى أنّه لا يمكن أن يفرض لصورة عقلية نحو آخر من الوجود لم يكن هي بحسبه معقولة لذلك العاقل، وإلّا لم يكن هي هي.

فإذا تقرّر هذا، فنقول: لا يمكن أن تكون تلك الصورة متباينة الوجود عن وجود عاقلها، حتى يكون لها وجود ولعاقلها[7] وجود آخر، عرضت لهما إضافة المعقوليّة والعاقليّة، كما للأب والإبن والملك والمدينة وسائر الأمور المضافة[8] التي عرضت لها[9] الإضافة بعد وجود الذات. وإلّا لم يكن وجودها بعينه[10] معقوليتها، وقد فرضناها[11] كذلك، هذا خلف.

فإذن لزم من ذلك أنّ الصورة العقلية[12] في حدّ نفسها، مع فرض تفرّدها عمّا عداها، هي معقولة، فتكون عاقلة أيضاً[13]، إذ المعقولية لا يتصوّر حصولها بدون العاقلية، كما هو شأن المتضايفين، وحيث فرضناها[14] مجرّدة عمّا عداها فتكون معقولة لذاتها. ثمّ الموضوع أوّلاً أنّ هاهنا ذاتا تعقل الأشياء المعقولة لها، ولزم من البرهان أنّ معقولاتها متّحدة مع من يعقلها[15]، وليس إلّا الذي فرضناه. فظهر وتبيّن ممّا ذكر، أنّ كل عاقل يجب أن يكون متّحد الوجود مع معقوله. فهو المطلوب[16].

---

(1) مج ١: كلّ.
(2) مس: تعقّلاً.
(3) مج ١: محسوسة أو معقولة.
(4) مج ١: متّحد.
(5) مج ١: ما يدركها.
(6) نسخهٔ مج ٢: از اينجا در حدود چهار صفحه مطلب اضافى بعنوان حاشيه در متن آمده است.
(7) مج ٢: وللعاقل/ مس: للعاقل.
(8) مج ٢: الإضافيّة.
(9) مج ٢، مس: عرضتها.
(10) مس: - بعين/ مج ٢: بعينها.
(11) مج ١: فرضنا.
(12) مج ٢، مس: المعقولة.
(13) مج ١، مج ٢، مس: - أيضاً.
(14) مج ١، مج ٢، مس: فرضنا وجودها.
(15) مج ٢، مس: مع تعقّلها.
(16) مس: - فهو المطلوب.

وهذا البرهان جار[١] في سائر الإدراكات الوهمية والخيالية والحسية، حتى أنّ الجوهر[٢] الحسّاس منّا يتّحد مع الصورة المحسوسة له[٣] بالذات، دون ما خرج عن التصور، كالسما والأرض وغيرهما[٤] من الماديات التي ليس وجودها وجوداً[٥] إدراكياً. فتدبَّر وأَحْسِنْ إعمال رويّتك[٦] فيه، فإنّه صعب المنال. والله ولي[٧] الفضل والإفضال[٨].

المشعر[٩] الثامن: في أنّ الوجود بالحقيقة[١٠] هو الواحد الحقّ تعالى[١١]، وكلّ ما سواه بما هو مأخوذ بنفسه هالك دون وجهه الكريم.

لما علمت أنّ الماهيّات لا تأصّل لها في الكون، وأنّ الجاعل التامّ بنفس وجوده جاعل، وأنّ المجعول ليس إلّا نحواً من الوجود، وأنّه بنفسه مجعول لا بصفة زائدة، وإلّا لكان المجعول تلك[١٢] الصفة، فالمجعول مجعول بالذات، بمعنى أنّ ذاته وكونه مجعولاً شيء واحد من غير تغاير حيثية، كما أنّ الجاعل جاعل بالذات بالمعنى المذكور.

فإذاً ثبت وتقرّر ما ذكرناه من كون العلة علة بذاتها والمعلول معلولاً[١٣] بذاته بالمعنى المذكور بعد ما تقرّر أنّ الجاعلية والمجعولية إنّما يكونان[١٤] بين الوجودات، لا[١٥] بين الماهيّات، لأنّها أمور ذهنية تنتزع بنحو من أنحاء الوجودات.

فثبت وتحقّق أنّ المسمّى بالمجعول ليس بالحقيقة هويّة مباينة لهويّة علته

---

(١) مج ١، ط: جاز.
(٢) مج ٢: جوهر.
(٣) مس: - له.
(٤) مج ٢، مس: وغيرها.
(٥) مج ٢: ليس لها وجود إدراكيّ.
(٦) ط: رؤيتك.
(٧) مج ١: والأولى (بجاى: والله ولي).
(٨) مج ٢: ولي الإفضال/ مس: ولي الفضل.
(٩) مج ١: المشعر.
(١٠) مس: بحقيقة.
(١١) مج ١: هو الواحد متعالي.
(١٢) ط: بتلك.
(١٣) مس: - معلولاً.
(١٤) مج ٢: يكون.
(١٥) مج ١: إلّا.

الموجدة إيّاه، ولا يمكن للعقل أن يشير إشارة حضورية إلى معلول منفصل الهوية عن هويّة موجده، حتى يكون عنده هويّتان مستقلتان في الإشارة العقلية، إحداهما[1] مفيضة والأخرى مستفيضة. نعم، له أن يتصور ماهيّة المعلول شيئاً غير العلة، وقد علمت أنّ المعلول بالحقيقة ليس ماهيّة المعلو، بل وجوده؛ فظهر أنّ وجود المعلول في حدّ نفسه ناقص الهوية، مرتبط[2] الذات بموجده تعلّقي[3] الكون به. فكلّ وجود سوى الواحد الحقّ تعالى[4] لمعة من لمعات ذاته، ووجه من وجوهه. وأنَّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو محقِّق الحقائق ومشيّىء الأشياء، ومذوِّت الذوات. فهو الحقيقة، والباقي شؤونه. وهو النور، والباقي سطوعه. وهو الأصل، وما عداه[5] ظهوراته وتجلياته. وهو الأوّل والآخر، والظاهر والباطن.

وفي الأدعية المأثورة «يا هو، يا من هو، يا من ليس هو إلّا هو[6]، يا من لا[7] يعلم أين هو إلّا هو!».

تنبيه: إيّاك أن تزلّ[8] قدمك من استماع هذه العبارات، وتتوهّم أنّ نسبة الممكنات إليه تعالى بالحلول والاتّحاد ونحوهما! هيهات أنّ هذا يقتضى[9] الأثنينيّة في أصل الوجود! وعندما طلعت شمس الحقيقة وسطع نورها النافذ في أقطار الممكنات المنبسط على هياكل الماهيّات، ظهر وانكشف أنّ كل ما[10] يقع عليه إسم الوجود، ليس إلّا شأناً من شؤون الواحد القيّوم ولمعة من لمعات نور الأنوار.

فما وصفناه[11] أوّلاً بحسب[12] النظر الجليل من أنّ في الوجود علة ومعلولا، أدّى بنا أخيراً من جهة السلوك العلمي والنسك العقلي، إلى أنّ المسمّى بالعلّة هو

---

(1) مج ٢: أحدهما.
(2) مج ١، مج ٢: مرتبطة.
(3) مج ٢: تعلّق/ مس: تلقّي.
(4) مج ١: - الحق تعالى.
(5) مس: وما عداها/ مج ١: والباقي.
(6) مس: لا هو إلّا هو.
(7) مج ١: - لا.
(8) مس: أن ترى.
(9) مج ١، مج ٢، مس: هذه تقتضي.
(10) مج ١: كلّما.
(11) ط: وضعناه.
(12) مس: يجب (نسخه بدل: بحسب).

الأصل، والمعلول شأن من شؤونه، وطور من أطواره. ورجعت العلّية والإفاضة إلى تطوّر المبدأ الأوّل بأطواره وتجلّيه بأنحاء ظهوراته[١].

فاستقم في هذا المقام الذي قد زلّت فيه الأقدام. وكم من سفينة عقل غرقت في لجج هذا القمقام! والله ولي الفضل والإنعام[٢].

المنهج الثاني

في نبذ من أحوال صفاته تعالى، وفيه مشاعر

المشعر[٣] الأوّل: في أنّ صفاته تعالى عين ذاته.

إنّ صفاته تعالى عين ذاته تعالى، لا كما يقوله[٤] الأشاعرة أصحاب أبي الحسن الأشعري[٥] من إثبات تعدّدها في الوجود، ليلزم[٦] تعدّد القدماء ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. ولا كما يقوله المعتزلة وتبعهم الآخرون من أهل البحث والتدقيق، من نفي[٧] مفهوماتها رأساً وإثبات آثارها، وجعل الذات نائبةً منابها[٨]، كما في أصل الوجود عند بعضهم كصاحب «حواشي التجريد».

بل على نحو يعلمه الراسخون في العلم[٩] من أنّ وجوده تعالى الذي هو عين حقيقته، هو بعينه مصداق صفاته الكمالية، ومظهر نعوته الجمالية والجلالية. فهي على كثرتها وتعدّدها موجودة بوجود واحد من غير لزوم كثرة وانفعال وقبول وفعل. فكما أنّ وجود الممكن عندنا موجود بالذات، والماهيّة موجودة بعين[١٠] هذا الوجود بالعرض، لكونه مصداقاً لها، فكذلك الحكم في موجودية صفاته تعالى بوجود ذاته المقدّسة[١١]، إلّا أن الواجب لا ماهيّة له.

المشعر[١٢] الثاني: في كيفي علمه تعالى بكل شيء على قاعدة مشرقيّة.

---

(١) مج ١: - ورجعت العليّة... ظهوراته.
(٢) مج ٢: والأفضال.
(٣) مج ١، مج ٢، مس: - المشعر.
(٤) ط: لا كما يقول/ مج ١: كما لا يقوله.
(٥) مج ١: أصحاب أبي الحسن الأشعري.
(٦) مج ١، مس: يستلزم.
(٧) مس: - نفي.
(٨) مج ١: منا.
(٩) مج ١، مج ٢، مس: - في العلم.
(١٠) مس: يعني (نسخه بدل: بعين).
(١١) مج ١، مج ٢، ط: المقدّس.
(١٢) مج ١: - المشعر.

هي أنّ للعلم حقيقة كما أنّ للوجود حقيقة. وكما أنّ حقيقة الوجود حقيقة واحدة، ومع وحدتها يتعلّق بكلّ شيء، ويجب أن يكون وجوداً يطرد العدم من كلّ شيء وهو وجود كلّ شيء وتمامه[١] وتمام الشيء أولى به من نفسه، لأنّ الشيء يكون مع نفسه بالإمكان ومع تمامه وموجبه بالوجوب، والوجوب آكد[٢] من الإمكان.

فكذا علمه تعالى يجب أن يكون حقيقة العلم، وحقيقة العلم حقيقة واحدة، ومع وحدتها علم بكل شيء ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَنهَاۚ﴾[٣]، إذ لو بقي شيء من الأشياء و[٤]لم يكن ذلك العلم علماً به، لم يكن صرف حقيقة العلم، بل علماً بوجه وجهلاً بوجه آخر. وصرف حقيقة الشيء لا يمتزج بغيره، وإلّا فلم يخرج[٥] جميعه من القوّة إلى الفعل. وقد مرّ أنّ علمه سبحانه راجع إلى وجوده، فكما أنّ وجوده لا يشوب بعدم ونقص، فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته، لا يشوب بغيبة[٦] شيء من الأشياء. كيف وهو محقّق الحقائق ومشيِّء الأشياء فذاته أحقّ بالأشياء من الأشياء[٧] بأنفسها. فحضور ذاته تعالى حضور كلّ شيء، فما عند الله هي الحقائق المتأصّلة التي تنزل[٨] هذه الأشياء منزلة الأشباح والأظلال.

المشعر[٩] الثالث: في الإشارة إلى سائر صفاته الكمالية.

القاعدة المذكورة في عموم تعلّق علمه تعالى بالأشياء مطّردة في سائر صفاته. فقدرته مع وحدتها يجب[١٠] أن تكون قدرة على كلّ شيء، لأنّ قدرته حقيقة القدرة. فلو لم تكن متعلّقة بجميع الأشياء، لكانت قدرة على إيجاد شيء دون

---

(١) مس: - وتمامه.
(٢) مج ١: أكبر.
(٣) سورة كهف (١٨)، آية: ٤٩.
(٤) مس: - و.
(٥) مج ١: لم يخرج.
(٦) مج ١: بغيبيّة.
(٧) مج ٢: - من الأشياء.
(٨) مج ١: نزلت.
(٩) مج ١: - المشعر.
(١٠) مج ١: بحسب.

شيء آخر، فلم تكن قدرته صرف حقيقة القدرة. وكذا الكلام في إرادته وحياته وسمعه وبصره وسائر صفاته الكمالية. فجميع الأشياء من مراتب قدرته وإرادته ومشيئته[1] وحياته وغير ذلك.

ومن استصعب عليه أنّ علمه مثلاً مع وحدته علم بكل شيء وكذا قدرته مع وحدتها متعلّقة بكلّ شيء، فذلك[2] لظنّه أنّ وحدته تعالى ووحدة صفاته الذاتية وحدة عددية، وأنّه تعالى واحد بالعدد. وليس الأمر كذلك، بل هذه ضرب آخر من الوحدة غير العددية والنوعية والجنسية والاتّصالية وغيرها، لا يعرفها إلّا «الراسخون في العلم».

المشعر[3] الرابع: في الإشارة إلى كلامه تعالى وكتابه.

كلامه تعالى ليس كما قالته الأشاعرة من أنّه صفة نفسية هي معانٍ قائمة بذاته، لاستحالة كونه تعالى محلًّا لغيره. وليس أيضاً عبارة عن خلق أصوات وحروف دالّة، وإلّا لكان كل[4] كلام كلام الله.

وأيضاً أمره وقوله سابق على كلّ كائن، كما قال أيضاً[5]: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[6]، بل هو عبارة عن إنشاء كلمات تامّات وإنزال ﴿ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾[7] في كسوة ألفاظ وعبارات[8]. قال: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[9]. وفي الحديث «أعوذ بكلمات الله التامّات[10] كلّها من شرّ ما خلق»[11].

والكلام النازل من عند الله هو كلام وكتاب من وجهين. والكلام لكونه

---

(1) ط، مس: ومحبّته.
(2) مج ١: وذلك.
(3) مج ١: - المشعر.
(4) مج ١: - كلّ.
(5) مج ٢: سبحانه.
(6) سورة يس (٣٦)، آية: ٨٢.
(7) سورة آل عمران (٣)، آية: ٧.
(8) مج ٢: - عبارات.
(9) سورة نساء (٤)، آية: ١٧١.
(10) مج ٢: بكلمات التامّات/ مس: بكلماته التامّات.
(11) «بحار الأنوار»، ج ٧٣، ص ٢٥٣.

من[1] عالم الأمر غير الكتاب، لكونه من عالم الخلق.

والمتكلّم من قام به الكلام قيام الوجود بالموجد[2]. والكاتب من أوجد الكلام، يعني[3] الكتاب. ولكلّ منهما منال[4] ومراتب. فكلّ متكلّم كاتب بوجه، وكل كاتب متكلّم بوجه. ومثاله في الشاهد[5] أنّ الإنسان[6] إذا تكلَّم بكلام، فقد صدر عن نفسه في لوح صدره ومخارج حروفه صور وأشكال حرفيّة. فنفسه من[7] أوجد الكلام، فيكون كاتباً بقلم قدرته في ألواح صدره[8] ومنازل صوته ومجارى نَفَسِهِ ـ بفتح الفاء ـ، وشخصه[9] الجسماني ممّن قام به الكلام، فيكون متكلّماً. فاجعل ذلك مقياساً لما فوقه.

والكلام قرآن وفرقان باعتبارين. والكلام لكونه من عالم الأمر منزله الصدور، ولا يدركه إلّا أولو[10] الألباب ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾[11] . . . ﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾[12] والكتاب لكونه من عالم الخلق منزله الألواح القدَريَّة، يدركه كلّ أحد[13] لقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً﴾[14] والكلام ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[15]، بل هو قرآن كريم ولهمرتبة عظيمة[16] ﴿فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾[17]، ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨٠﴾﴾[18]. فتنزيله[19] هو الكتاب.

---

(١) مس: في.
(٢) مج ١: قيام بالموجود.
(٣) مس: + هذه.
(٤) مس: منازله.
(٥) مس: المشاهد.
(٦) مج ١: زيداً.
(٧) مج ١: ممّن/ مس: فمن.
(٨) مس: قدْره.
(٩) مس: وتشخّصه.
(١٠) مس: أولي.
(١١) سورة عنكبوت (٢٩)، آية: ٤٩.
(١٢) سورة عنكبوت (٢٩)، آية: ٤٣.
(١٣) ط: واحد.
(١٤) سورة اعراف (٧)، آية: ١٤٩.
(١٥) سورة واقعه (٥٦)، آية: ٧٩.
(١٦) مج ٢: - وله مرتبة عظيمة.
(١٧) سورة بروج (٨٥)، آية: ٢٢.
(١٨) سورة واقعه (٥٦)، آيتان: ٧٩ و٨٠.
(١٩) مس: تنزيل.

المنهج الثالث

في الإشارة إلى الصنع والإبداع، وفيه مشاعر

المشعر[١] **الأول**: [في فاعلية الفاعل].

إنّ فاعليّة كلّ فاعل إمّا بالطبع، أو بالقسر، أو بالتسخير[٢]، أو بالقصد، أو بالرضاء، أو بالعناية، أو بالتجلّي، وما سوى الثلاث[٣] الأول، إرادي البتة، والثالث يحتمل الوجهين[٤].

وصانع العالم فاعل[٥] بالطبع عند الدهرية والطباعية، وبالقصد مع الداعي عند المعتزلة، وبغير الداعي عند أكثر المتكلمين، وبالرضا عند الإشراقيين، وبالعناية عند جمهور الحكماء، وبالتجلّي عند الصوفية. ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[٦].

المشعر[٧] **الثاني**: في فعله تعالى.

فعله تعالى[٨] أمر وخلق، وأمره مع الله، وخلقه حادث زماني. وفي الحديث[٩] أنّه قال رسول الله ﷺ: «أوّل ما خلق الله العقل»[١٠]. وفي رواية «القلم»[١١] وفي رواية «نوري» والمعنى في الكلّ واحد.

وفي كتاب «بصائر الدرجات»[١٢] لبعض أصحابنا الإمامية ـ رضي الله عنهم ـ قال: «حدَّثنا يعقوب بن يزيد عن محمد[١٣] بن أبي عمير[١٤] عن هشام بن سالم، قال: سمعت أبا عبد الله [الإمام جعفر الصادق] عليه السلام يقول: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ

---

(١) مج ١، مج ٢، مس: - المشعر.
(٢) مس: بالتحيّز.
(٣) مج ٢، مس: الثلاثة.
(٤) مج ١: الأمرين.
(٥) مج ١: فاعل.
(٦) سورهٔ بقره (٢)، آيهٔ: ١٤٨.
(٧) مج ١: - المشعر.
(٨) مج ١، مس: - فعله تعالى.
(٩) مج ٢: حديث.
(١٠) «بحار الأنوار»، ج ١، ص ٩٧.
(١١) مج ١: - وفي رواية القلم.
(١٢) مج ٢، مس: البصائر/ مج ١: البصائر الدرجات.
(١٣) مج ١: زيد عن مجاد.
(١٤) مس: أبي عمر.

﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾[1]. قال: خلق أعظم من جبرئيل وميكائيل لم يكن مع أحد ممّن مضى[2] غير محمد ﷺ وهو مع الأئمة عليهم السلام يسدّدهم[3]. (انتهى).

وقال محمد بن علي بن بابويه القمي[4] - قدّس الله روحه - في كتاب «الاعتقادات»: «اعتقادنا في النفوس أنها هي[5] الأرواح التي تقوم بها حياة النفوس، وأنّها الخلق الأوّل، لقول النبي ﷺ: إنّ أوّل ما أبدع الله تعالى هي النفوس المقدّسة المطهّرة، فأنطقها بتوحيده، ثمّ خلق بعد ذلك سائر خلقه، واعتقادنا فيها أنّها خلقت[6] للبقاء، ولم تخلق للفناء لقوله ﷺ: ما خلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء، وإنّما تُنْقلون[7] من دار إلى دار. وأنّ الأرواح في الدنيا غريبة وفي الأبدان مسجونة. واعتقادنا فيها أنّها إذا فارقت الأبدان، فهي باقية، منها منعمة ومنها معذبة، إلى أن يردّها - عزّ وجلّ - إلى أبدانها»[8].

وقال عيسى ابن مريم عليه السلام للحواريين: «أقول لكم الحق: إنّه لا يصعد إلى السماء إلّا ما نزل منها»[9].

وقال - جلّ ثناؤه -: ﴿وَلَوۡ شِئۡنَا لَرَفَعۡنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخۡلَدَ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ﴾[10].

وقال أيضاً قدّس سرُّه في كتاب «التوحيد» ناقلاً بسنده المتّصل عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ روح[11] المؤمن لأشدُّ اتّصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس[12] بها»[13].

ونقل الشيخ المفيد رحمه الله في كتاب «المقالات» من كتاب «نوادر الحكمة»

---

(1) سورة إسراء (17)، آية: 85.
(2) مج 2: ضدّي.
(3) «بحار الأنوار»، ج 18، ص 265.
(4) مج 1، مج 2، مس: - القمي.
(5) مج 1، مج 2، مس: - هي.
(6) مج 1: خلق.
(7) مج 1، مس: تنتقلون.
(8) «الاعتقادات»، باب الاعتقاد في النفوس والأرواح، ص 50.
(9) «بحار الأنوار»، ج 6، ص 249.
(10) سورة اعراف (7)، آية: 176.
(11) مج 1: الروح.
(12) مج 1: - الشمس.
(13) «بحار الأنوار»، ج 6، ص 249.

لبعض علمائنا الإمامية أصحاب التوحيد - رضي الله عنهم - مستنداً إلى ليث بن أبي سليم عن ابن عباس رضي الله عنه قال:

سمعت رسول صلى الله عليه وآله لمّا أسري به إلى السماء السابعة، ثمّ أهبط إلى الأرض يقول لعليّ بين أبي طالب عليه السلام: يا علي! إنّ الله تعالى كان[1] ولا شيء معه. فخلقني وخلقك روحين[2] من نور جلاله. فكنّا أمام عرش ربّ العالمين، نسبّح الله ونحمده ونهلّله. وذلك قبل أن يخلق السماوات والأرض. فلمّا أراد أن يخلق آدم عليه السلام، خلقني وإيّاك من طينة عليّين، وعجنت[3] بذلك النور وغمسنا في جميع الأنهار وأنهار الجنة.

ثمّ خلق آدم عليه السلام واستودع صلبه تلك الطينة والنور. فلمّا خلقه واستخرج ذريّته من ظهره، فاستنطقهم وقرّرهم[4] بربوبيته. فأوّل ما خلق الله وأتمّ له بالعدل والتوحيد، أنا وأنت والنبيّون على قدر منازلهم وقربهم من الله عزّ وجلّ[5]، في حديث طويل[6].

فقد ظهر من هذه النقول[7] بعد شهادة البرهان للعقول، أنّ للأرواح كينونة سابقة على عالم الأجسام. والعقول القادسة[8] والأرواح الكلية عندنا باقية ببقاء الله تعالى فضلاً عن إبقائه. لأنّها مستهلكة الذات، مطوية الأنوار تحت سطوع[9] نور الجلال لا يرومون النظر إلى ذواتهم، خاضعين لله تعالى.

قال سعد بن جبير: «لم يخلق الله خلقاً أعظم من الروح، ولو شاء أن يبلع السماوات السبع والأرضين في لقمة، لفعل».

---

(١) ط: + الله.

(٢) مج ١، مج ٢، مس: وخلق روحي.

(٣) مج ١: وعجين.

(٤) مج ١: وقرأهم.

(٥) مج ١: - بربوبيّته ... عزّ وجلّ.

(٦) «بحار الأنوار»، ج ٢٥، ص ٣.

(٧) مج ١: المنقول.

(٨) مس: القادسيّة.

(٩) مج ١: سطوح.

وقال بعضهم: «الروح لم يخرج من «كن» لأنّه لو خرج من «كن»، كان عليه الذلّ، قيل[1]: فمن أيّ شيء خرج؟ قال: من بين جماله وجلاله». (انتهى).

أقول: معنى كلامه أنّ الروح هو أمره تعالى وقوله: «كن» هو[2] نفس[3] أمره تعالى، الذي به يتكوّن الأشياء.

فسائر الموجودات خلقت وكانت من أمره، وأمره لا يكون من أمره[4]، وإلّا، لزم[5] الدور أو التسلسل[6]، بل عالم أمره سبحانه ينشأ[7] من ذاته نشوء الضوء من الشمس والنداوة من البحر.

وقال ابن بابويه أيضاً في كتاب «الاعتقادات»: «اعتقادنا في الأنبياء والرسل والأئمّة عليهم السلام أنّ فيهم خمسة أرواح: روح القدس، وروح الأيمان، وروح القوة، وروح الشهوة، وروح المدرّج. وفي المؤمنين أربعة أرواح. وفي الكافرين والبهائم ثلاثة أرواح. وأمّا قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾[8] فإنّه خلق أعظم من جبرئيل وميكائيل وإسرافيل[9]، كان مع رسول الله صلى الله عليه وآله، ومع الملائكة، وهو من الملكوت»[10] (انتهى كلامه).

وقد أخذ هذا الكلام من أحاديث أئمّتنا المعصومين - صلوات الله عليهم أجمعين. والمراد من «روح القدس» الروح الأوّل الذي هو مع الله من غير مراجعة إلى ذاته، وهو المسمّى عند الحكماء بـ«العقل الفعال». ومن روح الإيمان، العقل المستفاد الذي صار عقلاً بالفعل بعد ما كان عقلاً بالقوّة. ومن روح القوّة، النفس الناطقة الإنسانية، وهي عقل هيولاني بالقوّة. ومن روح الشهوة، النفس الحيوانية التي شأنها الشهوة والغضب. ومن روح المدرّج،

---

(1) ط: قبل.

(2) مج ١، مس: فهو.

(3) مج ٢: نفسي.

(4) مس: + لا يكون من أمره (مكرّر).

(5) مس: - لزم.

(6) مس: أو القسم (نسخه بدل: أو التسلسل).

(7) مج ٢، مس: نشأ.

(8) سورة إسراء (١٧)، آية: ٨٥.

(9) مج ١، مج ٢: - إسرافيل.

(10) «الاعتقادات»، باب الاعتقاد في النفوس والأرواح، ص ٥٠.

الروح الطبيعي الذي هو مبدأ التنمية[1] والتغذية. وهذه الأرواح الخمسة متعاقبة الحصول في الإنسان على التدريج.

فالإنسان ما دام في الرحم، ليس له[2] إلّا النفس النباتية. ثمّ ينشأ له بعد الولادة النفس الحيوانية، أعني القوة الخيالية. ثمّ يحدث له في أوان البلوغ الحيواني والاشتداد[3] الصوري النفس الناطقة، وهو العقل العملي. وأمّا العقل بالفعل، فلا يحدث إلّا في قليل من أفراد البشر، وهم العرفاء والمؤمنون حقّاً بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. وأمّا روح القدس، فهو المخصوص بأولياء الله. وهذه الأرواح الخمسة أنوار[4] متفاوتة في شدّة[5] النورية وضعفها، كلّها موجودة بوجود واحد ذي[6] مراتب متدرجة الحصول فيمن وجدت له.

والذي يعضد ما ذكره صاحب «الاعتقادات» من طريق الرواية، ما نقل[7] عن كميل بن زياد أنّه قال: «سألت مولانا أمير المؤمنين علياً ـ عليه ألف التحية والسلام[8] ـ فقلت: يا أمير المؤمنين! أريد أن تعرِّفني[9] نفسي قال يا كميل! وأيّ النفس[10] تريد أن أعرفك؟ قلت: يا مولاي، وهل هي إلّا نفس واحدة؟ قال: يا كميل، إنّما هي أربعة:

النامية النباتية، والحسية الحيوانية، والناطقة القدسية، والكلّية الإلهية. ولكل واحدة من هذه خمس قوى وخاصيتان.

فالنامية النباتية لها خمس قوى: جاذبة، وماسكة، وهاضمة، ودافعة، ومولّدة[11]. ولها خاصيتان: الزيادة والنقصان، وانبعاثها من الكبد.

والحسية الحيوانية لها خمس قوى: سمع، وبصر، وشمّ، وذوق، ولمس. ولها خاصيتان: الشهوة[12] والغضب، وانبعاثها من القلب.

---

(١) مج ١: التنحية.
(٢) مج ٢: ما له/ مس: - ليس.
(٣) مج ١: والرشد.
(٤) مج ١: - أنوار.
(٥) مج ٢: في الشدة.
(٦) مس: وهي.
(٧) مس: لمن نقل.
(٨) مج ١، مج ٢، مس: عليه السلام.
(٩) مس: يعرّفني.
(١٠) مج ٢، مس: الأنفس/ مج ١: نفس.
(١١) مج ٢، مس: ومرتبة.
(١٢) مس: الرضا.

والناطقة القدسيّة لها خمس قوى: فكر، وذكر، وعلم، وحلم، ونباهة. وليس لها انبعاث، وهي أشبه الأشياء بالنفوس الملكية[1]، ولها خاصيتان: النزاهة والحكمة.

والكلّية الإلهيّة لها خمس قوى: بقاء في فناء، ونعيم في شقاء[2]، وعزّ في ذلّ، وغنى في فقر[3]، وصبر في بلاء، ولها خاصيتان: الرضا والتسليم. وهذه التي مبدؤها من[4] الله وإليه تعود. قال الله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[5]. وقال: ﴿يَـٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾﴾[6] والعقل وسط الكل.

المشعر[7] **الثالث**: في حدوث العالم. العالم[8] بجميع ما فيه حادث زماني، إذ كلّ ما فيه مسبوق الوجود بعدم زماني، بمعنى أن لا هوية من الهويات الشخصية إلّا وقد سبق[9] عدمها وجودها، ووجودها عدمها[10] سبقاً زمانياً، وبالجملة لا شيء من الأجسام والجسمانيات المادية ـ فلكياً كان أو عنصرياً، نفساً كان أو بدناً ـ إلّا وهو[11] متجدّد الهوية غير ثابت[12] الوجود والشخصيّة، مع[13] برهان لاح لنا من عند الله لأجل التدبّر في آيات الله تعالى وكتابه العزيز، مثل[14] قوله سبحانه: ﴿بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[15]. وقوله: ﴿عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَـٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[16]، وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ

---

(١) مج ٢: المسكينة/ مس: الكمية.
(٢) مج ١: سقم في شفا/ مس: يفهم في شفاء.
(٣) مس: وفقر في غنى.
(٤) مج ١: إلى.
(٥) سورهٔ حجر (١٥)، آيهٔ: ٢٩.
(٦) سورهٔ فجر (٨٩)، آيتان: ٢٨ و٢٩.
(٧) مج ١: - المشعر.
(٨) مج ١: - العالم.
(٩) مج ٢: + عليها.
(١٠) مج ١، مج ٢: - ووجودها عدمها.
(١١) مج ١: وإلّا هو.
(١٢) مس: غيرها بت (نسخه بدل: غير ثابت).
(١٣) مج ١، مس: - مع.
(١٤) مج ١: - مثل.
(١٥) سورهٔ قٓ (٥٠)، آيهٔ: ١٥.
(١٦) سورهٔ واقعه (٥٦)، آيهٔ: ٦١.

تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ ٱلْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (٢٦) وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ (٢٧)﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾[6] وكلّ أتوه فرداً[7].

ومبدأ هذا البرهان المشار إليه تارة من جهة تجدّد الطبيعة، وهي صورة جوهرية سارية في الجسم، هي المبدأ القريب[8]. بحركته[9] الذاتية وسكونه ومنشأ آثاره. وما من جسم إلّا ويتقوّم ذاته من هذا الجوهر الصوري الساري في جميع أجزائه، وهو أبداً في التحوّل والسيلان والتجدّد والانصرام والزوال والانهدام. فلا بقاء لها، ولا سبب لحدوثها وتجدّدها، لأنّ الذاتي غير معلّل بعلّة سوى علة الذات. والجاعل إذا جعلها، جعل ذاتها المتجدّدة. وأمّا تجدّدها، فليس بجعل جاعل وصنع فاعل. وبها يرتبط الحادث بالقديم، لأنّ وجودها بعينه هذا الوجود التدريجي، وبقاءها عين حدوثها، وثباتها عين تغيّرها. فالصانع بوصف ثباته وبقائه أبدع هذا الكائن المتجدّد الذات والهويّة.

والذي جعله الحكماء واسطة لارتباط الحادث بالقديم، وهي الحركة، غير صالح[10] لذلك. فإنّ الحركة أمر عقلي إضافي عبارة عن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل لا ما به يخرج منها إليه، وهو نحو[11] من الوجود الحدوثي[12] التدريجي، والزمان كميّة ذلك الخروج والتجدّد. فالحركة خروج هذا الجوهر من القوّة إلى الفعل تدريجاً، والزمان مقداره. وشيء منهما لا يصلح[13] أن

---

(1) سورهٔ نحل (١٦)، آيهٔ: ٨٨.
(2) سورهٔ إبراهيم (١٤)، آيهٔ: ١٩.
(3) سورهٔ زمر (٣٩)، آيهٔ: ٦٧.
(4) سورهٔ مريم (١٩)، آيهٔ: ٤٠.
(5) سورهٔ الرحمن (٥٥)، آيتان: ٢٦ و٢٧.
(6) سورهٔ مريم (١٩)، آيهٔ: ٩٣.
(7) مج ٢: وكلّهم آتيه يوم القيامة فرداً/ مج ١: وكلّ أتوه يوم القيامة فرداً.
(8) مج ١: مبدأ هذه القريب.
(9) مج ٢: لحركة.
(10) مج ٢، مس: غير صالحة.
(11) ط: - نحو.
(12) مج ٢: والحدوث/ ط: + والحدوث.
(13) مج ١: ولا شيء منهما يصلح.

يكون واسطة في ارتباط الحادث بالقديم، وكذا الأعراض، لأنّها تابعة في الثبات والتجدّد لمحالها. فلم يبق إلّا ما ذكرناه. وقد بسطنا القول المشبع لإثبات هذا[1] المرام في سائر صحفنا بما لا مزيد عليه.

وتارة من جهة إثبات الغايات للطبائع، وأنّها[2] تستدعي من جهة استكمالاتها الاذتية وحركاتها الجوهرية، أن يتبدّل عليها هذا الوجود، ويزول عنها هذا الكون، وينقطع الحرث والنسل، وينهدم هذا البناء[3]، ويصعق[4] من في الأرض والسماء، وتخرب هذه الدار، وينتقل هذا الأمر[5] إلى الواحد القهّار.

قال أمير المؤمنين وإمام الموحدين عليه السلام في خطب «نهج البلاغة» مشيراً إلى دثور العالم وزواله من جهة إثبات الغاية والرجوع إلى البداءة.

كلّ شيء خاضع[6] له وكلّ شيء قائم به، عنى كلِّ فقير، وعزّ[7] ذليل، وقوّة كلِّ ضعيف، ومفزع كلِّ ملهوف.

من[8] تكلَّم سمِعَ نطقَه، ومن سكت علم سرَّه. ومن عاش فعليه رزقُه، ومن مات[9] فإليه منقلبه ـ ثمّ ساق الكلام إلى قوله عليه السلام في أحوال[10] الإنسان ولوج الموت فيه على التدريج ـ فلم يزل الموت يبالغ في جسده، حتى خالط[11] سمعه، فصار بين أهله لا ينطق[12] بلسانه، ولا يسمع بسمعه، يردِّد طرفه[13] في وجوههم، يرى حركات ألسنتهم، ولا يسمع رَجْعَ[14] كلامهم. ثمّ ازدادا الموت التياطاً به. فَقُبض[15] بصره، كما قبض سمعه، وخرجت الروح من جسده. فصار جيفة بين أهله، قد أوحشوا من جانبه، وتباعدوا من قربه. لا يُسعد باكياً،

---

(١) مس: - هذا.
(٢) مج ٢: + ذاتها.
(٣) مس: - البناء.
(٤) مس: وتضيق.
(٥) مج ١: - هذا/ مس: - هذا الأمر.
(٦) مأخذ: خاشع.
(٧) مس: عن.
(٨) مس: - من.
(٩) مس: - مات.
(١٠) مج ٢: في الأحوال.
(١١) مأخذ: + لسانه.
(١٢) مس: لا ينطبق.
(١٣) مأخذ: + بالنظر.
(١٤) مج ١: يرجع.
(١٥) مج ١: بقبض.

ولا يجيب داعياً. ثمّ حملوه إلى محطّ[1] في الأرض، وأسلموه فيه إلى عمله.

وانقطعوا عن زورته[2]، حتّى إذا بلغ الكتاب أجله، والأمر مقاديره وألحق آخر الخلق بأوَّلِهِ، وجاء من أمر[3] الله ما يريده من تجديد خلقه.

أمار[4] السماء وفطرها[5]، وأرجّ الأرض وأرجفها وقلع الجبال ونسفها[6].

ودكَّ بعضها بعضاً من هيبة جلاله[7] وخوف[8] سطوته، وأخرج من فيها فجدّدهم بعد إخلاقهم[9]، وجمعهم بعد تفريقهم. ثمّ ميْزهم لما يريد[10]. من مساءلتهم عن خفايا[11] الأعمال خبايا الأفعال، وجعلهم فريقين[12]: أنعم على هؤلاء، وانتقم من هؤلاء. فأمّا أهل الطاعة[13]، فأثابهم بجواره[14]، وخلّدهم في داره، حيث لا يظعن النزال، ولا يتغيّر بهم الحال، ولا تنوبهم[15] الأفزاع، ولا تنالهم الأسقام، ولا يعرض لهم الأخطار ولا تُشخصهم الأسفار، وأمّا[16] أهل المعصية، فأنزلَهُمْ شرَّ دار، وغلّ الأيدي إلى الأعناق، وقَرنَ النواصي بالأقدام، وألبسهُمْ سرابيل القطران ومقطّعات النيران»[17].

* * *

(1) مأخذ: مخطّ.

(2) مس: زروته.

(3) مج ٢، مس: - أمر.

(4) مس، مأخذ: أماد.

(5) ط، مج ١، مس: وقطرها.

(6) مس: ونسقها/ ط: ونفسها.

(7) مأخذ: جلالته.

(8) مس، مأخذ: محوف/ ط: بخوف.

(9) مأخذ: أخلاقهم.

(10) ط: يريده.

(11) مج ١، مج ٢، مس: - خفايا.

(12) مج ١: فرقتين.

(13) مأخذ: طاعته.

(14) مج ١: بجوارهم.

(15) ط: ولا تلهو بهم/ مج ٢: ولا يتوهّم.

(16) ط، مس، مج ١: فأمّا.

(17) «نهج البلاغة»، خطبة ١٠٩، ص ١٠٢ ـ ١٠٦.

خاتمة الرسالة(١)

اعلم أنّ الطرق إلى الله تعالى كثيرة، لأنّه ذو فضائل وجهات غير عديدة، ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾(٢)، لكن بعضها أنور وأشرف وأحكم، وأسدّ(٣) البراهين وأوثقها وأشرفها إليه وإلى صفاته وأفعاله هو الذي لا يكون الواسط(٤) في البرهان غيره. فيكون الطريق إلى البغية من(٥) البغية، لأنّه البرهان على كلّ شيء. وهذه سبيل جميع الأنبياء والصديقين ـ سلام الله عليهم أجمعين ـ ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾(٦)، ﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ١٨ صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ ١٩﴾(٧).

فهؤلاء هم الذين يستشهدون(٨) به تعالى عليه ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾(٩). ثمّ يستشهدون(١٠) بذاته تعالى على صفاته، وبصفاته على أفعاله وآثاره واحداً(١١) بعد واحد.

وغير هؤلاء يتوسّلون في السلوك إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة أمر آخر غيره، كجمهور الفلاسفة بالإمكان، والطبيعيين بالحركة للجسم، والمتكلّمين بالحدوث للخلق، أو غير ذلك. وهي أيضاً دلائل وشواهد، لكن هذا المنهاج أحكم وأشرف. وقد أشير في الكتاب(١٢) الإلهي إلى تلك الطرق(١٣) بقوله

---

(١) مج ١، مج ٢: - الرسالة.

(٢) سورة بقره (٢)، آية: ١٤٨.

(٣) ط: أشدّ.

(٤) مس: الواسطه.

(٥) مج ١: - من.

(٦) سورة يوسف (١٢)، آية: ١٠٨.

(٧) سورة أعلى (٨٧)، آيتان: ١٨ و١٩.

(٨) مج ١: + من.

(٩) سورة آل عمران (٣)، آية: ١٨.

(١٠) مس: يشهدون.

(١١) مج ٢: واحد.

(١٢) مج ٢: في كتاب.

(١٣) مج ٢: الطرائق/ مس: الطريق.

تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[١]. وإلى هذه أشار بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[٢].

فالربانيّون ينظرون إلى حقيقة الوجود أوّلاً، ويحقّقونها ويعلمون أنّها أصل[٣] كل شيء وأنّها واجب الوجود بحسب الحقيقة. وأمّا الإمكان والحاجة والمعلولية، فإنّما تلحق الوجود لا لأجل حقيقته، بل لأجل نقائص[٤] وأعدام خارجة عن أصل حقيقته. ثمّ بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان، والغنى والحاجة، يصلون إلى توحيد صفاته، ومن صفاته إلى كيفية أفعاله[٥] وآثاره.

وقد مرّ فيما أسلفنا من البرهان ما بزغ به نور الحق من[٦] أفق البيان، وطلعت شمس[٧] الحقيقة من مطلع العرفان[٨]، من أنّ الوجود ـ كما مرّ ـ حقيقة بسيطة، لا جنس لها ولا فصل لها، ولا حدّ لها، ولا معرِّف لها، ولا برهان عليه، وليس الاختلاف بين آحادها وأعدادها إلّا بالكمال والنقص، والتقدّم والتأخّر، والغنى والحاجة، أو بأمور عارضة كما في أفراد ماهية واحدة. غاية كمالها هي صرف الوجود الذي لا أتمَّ منه، وهي حقيقة الواجبية البسيطة المقتضية للكمال الأتمّ، والجلال الأرفع، وعدم التناهي في الشدة، إذ كلّ مرتبة دون تلك المرتبة في الشدّة ليست هي صرف الوجود، بل مع قصور ونقص.

وقصور الوجود ليس من حقيقة الوجود، ولا من لوازمه، لأنّه عدم. والعدم سلب أصل الوجود أو سلب كماله، والأوّل تعالى لا يجامعه[٩]، وهو ظاهر، فالقصور لاحق لا لأصل الوجود بل[١٠] لوقوعه في مرتبة ثانية وما بعدها.

---

(١) سورة فصّلت (٤١)، آية: ٥٣.
(٢) «همان».
(٣) مج ١: + على.
(٤) مج ١: الحقيقة بل لنقائص.
(٥) ط: أحواله.
(٦) مج ١: عن.
(٧) مج ٢: الشمس.
(٨) مج ١: عن مطلع البيان.
(٩) مس: يجامع.
(١٠) مس: - بل.

فالقصورات والأعدام إنّما طرأت للثواني من حيث ثانويّتها وتأخرها. فالأوّل على كماله الأتمّ الذي لا نهاية له.

والعدم والافتقار إنّما ينشآن عن[١] الإفاضة الجعل ضرورة أنّ المجعول لا يساوي الجاعل، والفيض لا يساوي الفيّاض في مرتبة[٢] الوجود. فهويّات الثواني متعلّقة على ترتيبها بالأوّل، فتنجبر قصوراتها بتمامه وافتقارها بغنائه. وكلّ ما هو أكثر فتأخراً عنه، فهو أكثر قصوراً وعدماً.

فأوّل[٣] الصوادر عنه تعالى[٤] يجب أن يكون أجلَّ الموجودات بعده، وهو الوجود الإبداعي الّذي[٥] لا إمكان له إلّا ما صار محتجباً بالوجوب الأوّل، وهو عالم الأمر الإلهي. ولا يسع فيه إلّا الأرواح القادسة[٦] على تفاوتها في القرب من الذات الأحدية، لأنّها بمنزلة الأضواء الإلهية. والعبارة عن جملتها روح القدس، لأنّها كشخص واحد. وهي ليست من العالم، ولا واقعة تحت قول «كُنْ»[٧] لأنّها نفس الأمر والقول.

وبعدها مرتبة النفوس على درجاتها. ثمّ الطبائع والصور على مراتبها. ثمّ بسائط الأجسام واحدا[٨] بعد واحد إلى المادّة الأخيرة، التي[٩] شأنها القبول والاستعداد، وهي النهاية في الخسّة والظلمة.

ثمّ يترقّى الوجود منها بالتلطيف والتكميل راجعاً إلى ما نزل منه، عائداً[١٠] إلى ما[١١] بدأ منه[١٢]، بتهييج[١٣] المواد وتحريك[١٤] الأجساد[١٥]، وإحداث الحرارة المهيّجة السماوية في الأسطقسّات من تداوير[١٦] النيّرات الموجبة لنشء

---

(١) مج ٢: من.
(٢) مج ١: رتبة.
(٣) مج ١: فالأوّل.
(٤) مج ٢: - تعالى.
(٥) مس: - الذي.
(٦) مج ١، مج ٢: القادسيّة.
(٧) سورة بقره (٢)، آية: ١١٧.
(٨) مج ٢، مس: واحد.
(٩) مس: إلى.
(١٠) مج ١: عائد.
(١١) مس: - ما.
(١٢) مج ١: - منه.
(١٣) مج ٢، ط: بتهيّج.
(١٤) مج ٢: بتحريك.
(١٥) مج ١: الأجسام.
(١٦) مج ٢، مس: تدوار.

النبات[١] بعد الجماد وسياقة[٢] المركّبات إلى درجة قبول الحياة وتشويق النفوس إلى أن تبلغ إلى[٣] درجة العقل المستفاد الراجعة إلى الله الجواد.

فانظر إلى حكمة المبدع البديع: كيف أبدع الأشياء وأنشأ الأكوان من الأشرف فالأشرف[٤]. فأبدع أوّلاً أنواراً[٥] قدسيّة وعقولاً فعالةً، تجلّى لها[٦] وألقى فيها مثالَهُ. فأظهَرَ منها أفعالَهُ، واخترع بتوسّطها أجساماً كريمة[٧] صافية نيّرة، ذوات نفوس حيوانية، دائمة الحركات[٨] تقرّباً إلى الله[٩] وعبودية[١٠] له. وحملها في سفينة ﴿ذَاتِ أَلْوَٰحٍ وَدُسُرٍ﴾[١١] جارية في بحر القضاء والقدر ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرٜىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ﴾[١٢]، ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَىٰهَآ﴾[١٣].

وجعلها مختلفة في الحركات. ونسب أضواء النيِّرات المعدّة لنشء[١٤] الكائنات. ثمّ خلق هيولى العناصر التي هي أخس الممكنات، وهي نهاية تدبير الأمر، فإنّه يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض. ثمّ يعرج إليه بتكوين الجماد[١٥] من تعديل العناصر والأركان، ثمّ النبات من صفوتها[١٦]. ثمّ الحيوان. ثمّ الإنسان وإذا استكمل بالعلم والكمال، بلغ إلى درجة العقل الفعّال. فيه ووقف ترتيب[١٧] الخير والجود، واتّصل بأوّلِهِ آخر دائرة الوجود[١٨]. وأنّه مفيض الخير والجود[١٩].

---

(١) مس: النباتات.
(٢) مج ١: سياق.
(٣) مج ٢، مس: - إلى.
(٤) مج ١: إلى الأشرف.
(٥) مج ١، مج ٢: نوار.
(٦) ط، مج ١: بها.
(٧) مج ١: بتوسّطها كرّية.
(٨) مج ١: بالحركات.
(٩) مج ١: وعبوديّته.
(١٠) مج ١: وعبوديّته.
(١١) سورة قمر (٥٤)، آية: ١٣.
(١٢) سورة هود (١١)، آية: ٤١.
(١٣) سورة نازعات (٧٩)، آية: ٤٤.
(١٤) مس: لنشق.
(١٥) مس: الجمار.
(١٦) مج ١، مج ٢، مس: صفوها.
(١٧) ط: تدبير.
(١٨) مج ١: الجود.
(١٩) ط: تمّ بعون الملك الودود الّذي هو مفيض الخير والجود/ مج ٢: + وأنّه مفيض الخير تمّت الرسالة الشريفة بعون الله الملك الفيّاض. عوالم سبعة: طبيعة، مثال، قلب، نفس، عقل، سرّ، خفي الله.../ مس: وتمّت الرسالة الشريفة الجليلة العظيمة القليلة الكبيرة بعون الله تعالى وحسن توفيقه في شهر جمادي الثاني من شهور ١٠٧٠.

الفهارس العامة

فهرست الأحاديث الشريفة

فهرست الأعلام

فهرست الكتب

فهرست المذاهب والملل

فهرس المصطلحات

فهرست مصادر التحقيق

قرآن كريم

- نهج البلاغة، تحقيق صبحي صالح، بيروت، ١٣٧٨ هـ.ق.

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات مبارك بن محمد بن جزري

- النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الراوي ومحمود محمد الطناحي. دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ٢٠٠٤.

ابن بابويه، محمد بن علي القمي

- التوحيد، تحقيق سيد هاشم حسيني تهراني، انتشارات جامعه مدرسين قم، ١٣٩٨ هـ.ق.

ابن حنبل، أحمد بن حنبل

- المسند، دار صادر، بيروت، ١٣٨٩هـ.ق.

ابن سينا، حسين بن عبدالله (شيخ الرئيس)

- الشفاء (الإلٰهيات)، انتشارات كتابخانة آيت الله مرعشى نجفى، قم، ١٤٠٤هـ.ق.

- التعليقات، تحقيق وتصحيح عبد الرحمن بدوي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، بيروت، لبنان ١٤٠٤ هـ.ق.

- المباحثات، انتشارات بيدار، الطبعة الأولى، قم، ١٣٧١ هـ.ش.

الأصبهاني، أبو نعيم

- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٨٧ هـ.ق.

ابن عربي، أبو عبدالله محي الدين محمد بن علي

- الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، بی تا.
- الفتوحات المكية، تحقق عثمان يحي، ١٣٩٧ هـ.ق.
- فصوص الحكم، تعليق أبو العلاء عفيفي، انتشارات الزهراء، ١٣٦٦ هـ.ش.

أفلوطين

- أثولوجيا (أفلوطين عند العرب)، تحقيق وتصحيح، ومقدمه عبد الرحمن بدوي، انتشارات بيدار، قم، ١٤١٣ هـ.ق.

پادشاه، محمد علي

- فرهنگ آنند راج، به كوشش محمد دبير سياتی، انتشارات كتابخانه خيام، تهران.

بهمنيار بن مرزبان، أبو الحسن

- التحصيل، تصحيح وتحقيق مرتضى مطهري، انتشارات دانشگاه تهران (منشورات جامعة طهران)، چاپ دوم [الطبعة الثانية]، تهران، ١٣٧٥ هـ.ش.

التفتازاني، سعد الدين

- شرح تعرّف، ناشر ملا محمد خراساني، چاپ سنگي [طبعة حجرية]، تهران، ١٢٦٢ هـ.ق.

جبران مسعود

- فرهنگ الرائد، ترجمه رضا انزابی نژاد، مشهد، آستان قدس رضوی.

حصري، إبراهيم بن علي

- زهر الآداب، بيروت، دار الجيل.

دهخدا، علي أكبر

- لغتنامه، دانشگاه تهران، سازمان لغت نامه، تهران، ١٣٤١هـ.ش.

رازي، قطب الدين

- لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، انتشارات كتبى نجفى، قم، بى تا.

الرازي، نجم الدين (دايه) أبو بكر عبدالله بن محمد

- مرصاد العباد، تصحيح وتحقيق دكتر محمد امين رياحي، شركت انتشارات علمي وفرهنگي، تهران، ١٣٧١ هـ.ش.

الرضي، سيد شريف

- نهج البلاغة، تصحيح شيخ محمد عبده، الطبعة الرّحمانية، مصر.

صدر المتألهين، صدر الدين محمد بن إبراهيم شيرازى (ملا صدرا)

- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج١، انتشارات بنياد حكمت إسلامى صدرا، چاپ أول، تهران، ١٣٨٣هـ.ش.
- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا، چاپ [الطبعة] اول، ٢٠٠٤.
- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، انتشارات بنياد حكمت إسلامى صدرا، چاپ أول، تهران، ١٣٨٢هـ.ش.
- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح، تحقيق ومقدمه دكتر سيد مصطفى محقق داماد، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا، چاپ اول، ٢٠٠٤.

سبحاني، جعفر

- مصطلحات فلسفي صدر الدين شيرازي، نهضت زنان مسلمان، تهران.

سمعاني، أحمد بن منصور

- روح الأرواح، تهران، زرين نگارستان كتاب.

السنائي الغزنوي، أبو المجد مجدود بن آدم

- حديقة الحقيقة، تصحيح محمد تقي مدرسي رضوي، دانشگاه تهران، ١٣٧٧ هـ.ش.

سيوطی، جلال الدين عبدالرحمان

- الجامع الصغير، دار الكتاب العلمية، چاپ عكسى از چاپ مصر ١٣٧٢هـ.ق.

شهابي، محمود

- شرح شهاب الأخبار (فارسي)، چاپ دانشگاه تهران [طبعة جامعة طهران].

شيرازی، صدر الدين محمد

- تفسير القرآن الكريم، آية النور، ج٥، انتشارات بنياد حكمت اسلامی صدرا، چاپ أول، تابستان ١٣٨٩.

الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي

- الاعتقادات، چاپ سنگي [طبعة حجرية]، قم، ١٤١٣ هـ.ق.

غزالی: أبو حامد محمد بن محمد

- إحياء علوم الدين، دار الهادي، بيروت، ١٤١٢هگق.

- إحياء علوم الدين، طبعة بيروت، دار المعرفة.

فروزانفر، بديع الزمان

- أحاديث مثنوي، چاپ طهران، ١٣٤٧ هـ.ش.

- أحاديث مثنوي، تهران، أمير كبير، ١٣٦١هـ.ش.

فيض كاشانی، محمد بن مرتضی

- الوافي، مكتبة الإمام أمير المؤمنين، أصفهان، ١٤٠٦هـ.ق

الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب

- الكافي، تحقيق علي اكبر غفاري، چاپ سوم [الطبعة الثالثة]، تهران، ١٣٦١هـ.ش.

اللاهيجي، شمس الدين محمد

- مفاتيح الإعجاز في شرح گلشن راز، انتشارات زوار، چاپ هشتم [الطبعة الثامنة]، شتاء، ٢٠٠٩.

الميبدي، أبو الفضل رشيد الدين

- كشف الأسرار وعدة الأبرار (تفسير خواجه عبدالله الأنصاري)، تحقيق علي اصغر حكمت، انتشارات امير كبير، تهران، ١٣٦١ چاپ مؤسسه تنظيم ونشر آثار امام خميني (ره). چاپ دوم [الطبعة الثانية]، هـ. ق.

المجلسي، العلامة محمد باقر

- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، انتشارات دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان، ١٤٠٣هـ.ق.
- بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء.
- بحار الأنوار، دار الكتب الإسلامية، تهران، ١٣٧٦ هـ.ش.

معين، محمد

- فرهنگ معين، چاپ بيست وششم، انتشارات أمير كبير، تهران.

مستملى بخارى

- شرح تعرّف، تصحيح محمد روشن، نشر أساطير، ١٣٦٣ هـ.ش.

مناوى، عبدالرؤوف بن تاج العارفين

- كنوز الحقائق في حديث خير الخلائق، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية.

نيشابورى، أبو الحسين مسلم بن حجاج قشيرى

- صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية ١٣٧٤هـ.ق.

نيشابورى، فريد الدين عطار

- منطق الطير، تحقيق وتصحيح محمد جواد مشكور، كتابفروشى تهران، تبريز، ١٣٤١هـ.ش.

واعظ الكاشفي، كمال الدين حسيني

- الرسالة العليّة في الأحاديث النبوية، تصحيح وتعليق سيد جلال الدين حسيني ارموي (محدث)، انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٦٢ هـ. ش.

المحتويات

الحكمة الشرعية

الحكمة الشرعية

المشرق الأوّل

في العلم بالله وصفاته وأسمائه وآياته (وفيه قواعد)

المشرق الثاني في علم المعاد (وفيه إشراقات)

الإشراف الأوّل في معرفة النّفس (وفيه قواعد)

الإشراق الثّاني في حقيقة المعاد وكيفيّة حشر الأجساد

الإشراق الثالث

في أحوال تعرض في الآخرة (وفيه قواعد)

المسائل القدسية

تحقيق وتقديم الدكتور منهورچر صدوقي سها

الجملة الأولى

في الحكمة القصوى والعلم الأعلى (وفيها مقالات)

المشاعر

تحقيق وتقديم الدكتور مقصود محمدي

المشاعر

تحقيق وتقديم الدكتور مقصود محمدي

الفاتحة

في تحقيق مفهوم الوجود وأحكامه وإثبات حقيقته وأحواله (وفيه مشاعر)

الفهارس العامة